

Revista Aragonesa de Teología

Año XIX - Nº 37 - 2013

Enero-Junio



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2013

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Ernesto Brotons
José Ignacio Blanco Berga
José M.^a Andreu Celma
Antonio Mas

Confección y maquetación:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Tel. 976 467 378

Suscripciones:
Secretaría del CRETA

Impresión:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>El pensamiento del Vaticano II sobre el ser humano y sus efectos pastorales</i> Manuel Ángel Antón	7
2. <i>La exégesis bíblica y la fe</i> Albert, Cardenal, Vanhoye	23
3. <i>Albert Einstein y la religión</i> Luis Joaquín Boya	33
4. <i>Jean Monnet, una cierta idea de Europa</i> José Luis Febas Borra	39
5. <i>Simone Weil y la atención</i> M^a Carmen Herrando Gugota	57
6. <i>Cuando la empresa es una parroquia. Gestión de una parroquia urbana</i> Ángel Calvo Cortés	73
COMENTARIO DE LIBROS	95

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

**CRETA
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza**

EDITORIAL

Estamos en el intermedio de este Año de la Fe. Se nos convocó a la reflexión sobre nuestro modo de hacer presente el mensaje del Evangelio a esta humanidad de hoy que, al menos en nuestro entorno cercano, está sometida a esta gran crisis que no parece atisbar referencias de salida al oscuro túnel económico y social que comienza a provocar nerviosismo en todos los estratos de la población. Sus efectos son ya muy visibles en las dimensiones anímicas de tantas personas que pierden confianza en las estructuras sociales y en los dirigentes políticos, sometidos al desprestigio de la corrupción no desde rumores y sospechas sino desde imputaciones y sentencias judiciales que nos dan un pequeño adelanto de la gran corrupción hecha tejido y cultura política.

Sería penoso que pudiera hacerse una traslación de sospecha similar a la Iglesia, no tanto por participar de esa corrupción sino por connivencia, que es saber y no decir. El sentido crítico aplicado a la realidad, cuando centra su mirada en las instituciones, rebaja en muchos enteros la imagen de prestigio que, con más marketing que fundamento, se habían fabricado.

Por eso la crisis ha ido mucho más allá de los límites económicos. Se ha hecho social, pero está echando raíces en el mundo neuronal que es el centro neurálgico desde el que se expande todo hacia los rincones dispares que conforman la unidad del ser humano.

Hay crisis de valores. Los hechos lo confirman. Sin valores humanos toda sociedad, como toda persona, se destruye. Ya lo decían los profetas. Pero no se puede perder la esperanza que es la base sobre la que se construye el futuro.

Somos la comunidad encargada de hacer presente y mantener viva la esperanza con realismo y fundamento. Desde nuestros antepasados en Egipto tenemos esa función. Con Dios nada es imposible, aunque todo es muy costoso. Esperanza y amor solidario son la herencia cristiana que nos anima a intentar vencer los muros que la economía y la sociedad levantan.

Muchas personas y familias se hunden ante el tema de los desahucios. Muchos jóvenes se desilusionan, esperemos que no se desesperen, ante la oleada de desempleo. Muchos pequeños empresarios pierden el fruto de su ahorro y esfuerzo. Muchos padres y madres de familia están al borde del vacío anímico por no poder aportar lo necesario a la vida familiar.

El Concilio Vaticano II nos invitaba a estar cerca y sentir como propias las angustias y necesidades de nuestros compañeros de camino. La Iglesia, a través de

Caritas, lo está haciendo. La cercanía al que sufre es tradición milenaria y original. Siempre lo ha hecho. Más problemático sigue siendo el sentido de convertirla en compromiso social y político estable y lúcido. Hay muchos que se llenan la boca con la palabra pobres pero parecen voces salidas del siglo XIX. Hay quienes hablan mucho pero hacen poco, es verdad.

Lo importante, después del Vaticano II, es tener clara la preferencia de los pobres en nuestras opciones sociales y ver, con profundidad, por donde pueden surgir las soluciones más reales y estables. En economía hay que unir las siempre a la eficiencia y a la sostenibilidad, palabro éste muy complejo y difícil, pero amuleto prodigioso contra el simplismo voluntarista y utópico, tan frecuente entre curas y fieles cristianos.

En la Iglesia algo se mueve. No solo grandes celebraciones. También pequeños grupos que toman iniciativas y dinamismo, con calma, sin mucha publicidad, pero dejando constancia de su decisión de pertenencia y de insumisión a posturas que consideran que no son de fe sino de cultura o de opinión personal y que algunos responsables confunden.

Esto hace pensar en la difícil función de los obispos que, como pastores de toda la comunidad, deben ser acogedores con todos, por encima de las preferencias personales o afinidades de pensamiento. Función en la que la tentación es tan fuerte que caen con excesiva frecuencia, mereciendo la comprensión a sus limitaciones humanas a la vez que la invitación a tratar de superarlas con un poco más de interés.

El pensamiento del Vaticano II sobre el ser humano y sus efectos pastorales

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Manuel Ángel Antón

El 11 de octubre del pasado año 2012 se cumplieron 50 años de la reunión más numerosa y universal de obispos convocada por el Papa en la historia: el Concilio Vaticano II, que cambió profundamente el rumbo de la Iglesia Católica. En la medida en que se descubra la profundidad de lo que sucedió en aquel momento, se podrá aprovechar mejor para resolver los problemas actuales de la Iglesia y los de un futuro inmediato.

A cincuenta años de su celebración, es oportuno y posible verificar la acogida que el Concilio Vaticano II ha tenido entre los fieles católicos. Para hacerlo nos ha parecido pertinente mirar su enseñanza antropológica y cómo ella ha sido recibida y acogida por la Iglesia en estos años de postconcilio que llevamos.

Sabemos cada día más, y nos lo muestra lo que ha sucedido con el mismo Vaticano II, que la recepción de un Concilio constituye un momento integrante y privilegiado para su interpretación¹. Sabemos también que en el Concilio Vaticano II encontramos una rica antropología, que, en el interior del mismo, se constituye en un verdadero núcleo articulador de toda su enseñanza; y que, formulada sistemáticamente en la Constitución *Gaudium et Spes* con la intención de enriquecer el diálogo de la Iglesia con el mundo, ha sido entregada a la Iglesia y al mundo como gran servicio del Concilio a la humanidad contemporánea².

El Concilio entiende al hombre como una realidad abierta a la trascendencia. Creado a imagen de Dios y elevado a participar de la naturaleza divina³, como sujeto

¹ Es mucho lo que se ha escrito sobre la recepción del Concilio. Aquí solo destacamos tres artículos correspondientes a épocas distintas: G. ALBERIGO, "La condición cristiana después del Vaticano II", en G. ALBERIGO J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987) 17-45; G. ALBERIGO, "El Vaticano II y su herencia", *Selecciones de Teología* 35, 139(1996), 175-185 y P. HÜNERMANN, "El "texto" pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II", *Revista internacional de Teología Concilium* 312 (2005) 139 (579) 159 (599); el autor alude críticamente a la distinción de tres hermenéuticas respecto del Vaticano II, a saber, la hermenéutica de los autores, la hermenéutica del texto y la hermenéutica de los receptores.

² *Gaudium et Spes*, 12.

³ Cf. LG y GS 13.

de una vocación sublime ⁴, que tiene en Cristo su fuente y su corona ⁵. Y eso en la perspectiva de una interpretación personalista y solidaria de quien, estando en el mundo, está llamado a transformarlo y transformarse a sí mismo⁶.

Queremos contrastar aquí dicha enseñanza con la reflexión teológico pastoral que habitualmente se suele hacer en las reflexiones y aportaciones a los planes pastorales diocesanos, así como en otros documentos eclesiales. Estos planes y documentos pastorales reflejan en algunos aspectos una comprensión ligeramente diversa de la antropología conciliar. Esta diversidad tiene que ver ciertamente con las urgencias propias de épocas distintas, pero también, con algún aspecto impreciso o inconcluso de la antropología del Vaticano II.

Habrà que admitir entonces que, desde su recepción, es posible reconocer al mismo tiempo riquezas y aportes, pero también lagunas y límites, en la antropología que ofrece el Vaticano II. Lejos de un discurso acabado el Concilio ofrece pistas de reflexión, a veces solo enunciadas y de modo tan abierto, que ha sido posible derivar de él afirmaciones hasta contradictorias. Eso explica en gran parte los vaivenes que manifiesta su recepción.

RIQUEZAS Y LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA DEL VATICANO II

Cuando miramos los núcleos centrales de la propuesta antropológica del Concilio a la luz de cómo estos han sido acogidos, olvidados o profundizados por los ciertos documentos eclesiales, asoma tanto la conciencia de las grandes aportaciones de esta propuesta, como también la existencia de profundos vacíos en la misma.

Podemos reconocer cuatro situaciones respecto de estos núcleos centrales de la antropología del Vaticano II:

-primero, que la enseñanza antropológica del Concilio se dio en sintonía con el dinamismo de la época, con la que se quiso dialogar, a veces sin un claro discernimiento, haciendo de lo antropológico y de la problemática de la dignidad humana una perspectiva central y una preocupación permanente;

-segundo, que en su propuesta antropológica el Concilio no logró superar los seculares temores de la Iglesia respecto de la autonomía del mundo y de la libertad humana;

⁴ Dignitatis humanae eximia notio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit (GS 19).

⁵ Cristo es confesado como fundamento y cumbre de la verdad sobre el hombre: GS 22; 32,28.

⁶ Cf. Capítulos I, II y III de Gaudium et Spes.

-tercero, que el Concilio no desarrolló con amplitud y profundidad lo que constituye lo más propio de la antropológica cristiana y, por tanto, el mayor aporte que la Iglesia puede dar al devenir de la humanidad, esto es su fundamentación teológica y cristológica;

-y, finalmente, en razón de lo mismo, que la riqueza original de la propuesta antropológica del Vaticano II, a saber, la valoración de la historia humana y la íntima vinculación de la misma con la historia de la salvación, fue expresada de tal modo que está siendo prontamente olvidada por la misma Iglesia.

LOS CONDICIONANTES PROPIOS DE LA ÉPOCA

1. Giro antropológico

El Concilio hizo de lo antropológico un centro, nos quiso entregar una imagen cristiana del hombre y con ello descubrir al hombre su propio ser. Esto lo manifiesta expresamente el Vaticano II, por ejemplo, en la misma *Gaudium et Spes* y también en la declaración *Nostra Aetate*⁷. De esta manera, el Concilio “se desarrolló en sintonía con el gran debate sobre el hombre que ha caracterizado a la modernidad y buscó redefinir la relación entre la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno: los tiempos estaban maduros para eso, se había pasado de un inicio de relación muy problemático entre la Iglesia y la modernidad a un paulatino abrirse el uno al otro”⁸.

Sin embargo algunos se preguntan si el antropocentrismo del Vaticano II no habrá sido una excesiva e ingenua concesión de la Iglesia a la modernidad, con la cual quería reencontrarse y dialogar. De hecho la Iglesia del Concilio parece hacer suyo el credo de la modernidad, y lo hace, hoy lo podemos percibir, de manera bastante acrítica, cuando afirma, por ejemplo, que creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro

⁷ Ver GS 3; 10; 11; NA 1.

⁸ Palabras del papa Benedicto XVI, en discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, recordando los cuarenta años del término de los trabajos conciliares. Lo mismo había dicho ya Pablo VI en su discurso del 7 de diciembre de 1965, en la Sesión Pública con que se clausuró el Vaticano II: habló de “nuestro nuevo humanismo”, de “nuestro culto al hombre”, y justificó al Concilio del reproche de desvío “hacia las posiciones antropocéntricas adoptadas por la cultura moderna”. Este discurso lo encontramos en Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar (Madrid 1966) 1067 1073.

y cima de todos ellos (GS 12); y cuando, en el mismo sentido, enseña que es a través del hombre que el universo material alcanza su perfección⁹. Hoy por hoy, y desde una renovada conciencia evolutiva y ecológica, muchos no están de acuerdo con esta afirmación¹⁰.

Ahora bien, el antropocentrismo del Concilio está bien fundado en la misma revelación, pues se trata de un antropocentrismo teónimo. Efectivamente, la Iglesia se vuelve hacia el hombre y lo hace medida de su misión pastoral, viéndolo en su relación con Dios y como alcanzando su integridad solo a base de reconocer y honrar esta relación. El gran tema que traspasa toda la constitución pastoral es precisamente la vocación del hombre a la comunión de la vida divina, tal vocación es para el Concilio la propuesta fundamental en su diálogo y servicio al mundo¹¹.

La reflexión teológico pastoral de muchos documentos eclesiales continúa y explicita este giro antropológico del concilio al vincular estrechamente evangelización y promoción humana. Y también al fundar desde un antropocentrismo bíblico y teológico la preocupación por el medio ambiente y la ecología.

Respecto de lo primero, los documentos eclesiales, ponen un fuerte énfasis en que la tarea de la promoción humana compete a todo creyente y a la Iglesia en su conjunto. Manifiestan el deseo de un laicado comprometido en particular en la lucha de los hombres por el desarrollo, la cultura, la promoción, la justicia y la paz. Proponen que los cristianos seamos los primeros en abrir paso a nuevas estructuras, si las hay, capaces de asegurar una mayor producción, una mayor distribución de los bienes y una mayor participación de todos los hombres en la orientación de la economía al servicio de la persona humana. Invitan a entender como deber todo lo que contribuye a la educación e instrucción de los niños, al desarrollo integral de la personalidad, a la integración de los marginados.

En cuanto a lo segundo se afirma la existencia de lazos muy fuertes entre evangelización y promoción humana. Es la preocupación por el reino y su justicia lo que vincula estrechamente ambas dimensiones: pues el reino interesa a todos, a las personas, a la sociedad, al mundo entero; la liberación y salvación que trae alcanza a la persona en su totalidad, abarca e implica todos los ámbitos de la vida humana; tiende a transformar las relaciones interpersonales y se realiza a medida que los hombres aprenden a amarse, perdonarse y servirse mutuamente. Y todo ello requiere la apertura

⁹ LG 48,1; GS 14,1; AA 7,2.

¹⁰ Como lo señala, por ejemplo, L. VISCHER, "El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?", Revista internacional de Teología Concilium 312 (2005) 175 (615) 179 (619).

¹¹ Son palabras del P. Congar, gran teólogo del Vaticano II: cf. Yves M. J. CONGAR, "Iglesia y Mundo en la perspectiva del Vaticano II", en Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución Pastoral Gaudium et Spes, Tomo III: reflexiones y perspectivas (Salamanca 1970) 17 45.

y conversión a Jesucristo, el logro de una nueva vida según Dios de la que surgirá en consecuencia un nuevo tipo de convivencia y relación social.

Respecto de la preocupación por el medio ambiente. Se reconoce "la conciencia ecológica" como uno de los signos de final del milenio y al medio ambiente y a la ecología como problema prioritario para la Iglesia. Se constata que cada día crece la mentalidad que busca preservar y defender la tierra. Se afirma que desde la perspectiva de una teología de la creación y de la salvación, los cristianos no miramos el universo solo como naturaleza, sino que lo entendemos como creación y primer don del amor del Señor por nosotros : entonces el hombre es responsable de la historia y de la creación, de su liberación y crecimiento hacia su plenitud definitiva. Se manifiesta la necesidad de formar conciencia, educar, colaborar ante la destrucción progresiva del ambiente natural; también la necesidad de propiciar una ética ecológica que considere el destino universal de los bienes de la creación y la promoción de la justicia y la solidaridad.

2. La dignidad humana

El Concilio se hizo eco del dinamismo de su época que promovió esta dignidad y los derechos del hombre. Valoró dicho dinamismo y creyó poder aportar un fundamento más sólido para el reconocimiento de tal dignidad y de tales derechos¹².

Ahora bien no siempre es clara en la enseñanza del Vaticano II acerca de la dignidad humana la distinción entre un antropocentrismo de raíces bíblicas y el antropocentrismo de la modernidad occidental. Lo cierto es que en el tema de la dignidad humana y en el tema de la imagen parece primar un concepto más bien moderno que bíblico, incluso en la interpretación del mismo dato escriturístico. El Concilio parece identificar unilateralmente la dignidad humana con la capacidad de decisión moral de la persona individual: para el Concilio, así como para la modernidad, la racionalidad y la autonomía moral constituyen la piedra angular de dicha dignidad¹³.

Así se entiende esta dignidad más como una capacidad interior y propia del individuo, que como fruto de un reconocimiento intersubjetivo. Esta segunda perspectiva es también considerada por el Vaticano II pero, lamentablemente, la desarrolla menos. Así, lo que ciertamente constituye un original aporte de la reflexión conciliar, quedó subsumido en la comprensión moderna de la dignidad humana.

Lo específico cristiano parece ir más bien en la línea de la inter subjetividad. El mismo Concilio ha afirmado con claridad que, desde una comprensión cristiana, la

¹² Cf. GS 41.

¹³ Cf. , por ejemplo, DH 1; 2; 11.

intersubjetividad y la sociabilidad constituyen notas determinantes de lo humano¹⁴. En este contexto alcanza una nueva comprensión la realidad de la dignidad humana: ella ya no puede consistir en un atributo propio del individuo en sí, sino que surge en el ámbito de las relaciones interpersonales que son constitutivas del ser individual. Así lo enseña *Gaudium et Spes* cuando afirma que el Evangelio garantiza la dignidad humana puesto que, entre otras razones, “encomienda a todos a la caridad de todos” (GS 41). La caridad es en definitiva el fundamento de la dignidad humana. No hay otra ley más potente, universal y permanente que la del amor, que pueda ser raíz y razón del valor inviolable de todo ser humano (GS 24).

Puede parecer que el Vaticano II echa mano a fuentes distintas para fundar su discurso antropológico, busca integrar argumentos tanto filosóficos como bíblicos (DH 2), pero da la impresión de que no logra armonizarlos del todo. Más aún, lo propiamente bíblico cristiano parece perder fuerza y quedar oscurecido ante una perspectiva más propia de la cultura de la época¹⁵. Se podrá objetar que para dialogar con el mundo el Concilio quiso usar como punto de partida un lenguaje entendible por todos, que pudiera ser acogido con facilidad. Pero a ello habría que doblemente objetar que en esto se depende también de quiénes sean los interlocutores: y parece ser que en el caso del Concilio se trata sobre todo del hombre ilustrado, ciudadano del primer mundo.

También la comprensión intersubjetiva de la dignidad humana asoma en el reconocimiento y promoción del papel de la mujer que varios documentos impulsan. En algunos se llama a que los cristianos luchen incesantemente porque la mujer ocupe el lugar que Cristo le da en el Evangelio y se eliminen los prejuicios que aún subsisten frente a ella, ya en la sociedad, ya en la Iglesia. En otros se dedica a la mujer amplias reflexiones: reconocen su dignidad, valor y vocación ya presentes en el relato bíblico de la creación, pero más aún en el misterio de la encarnación y en la historia de Jesucristo; así como en la figura de la Virgen María. Hablan de la situación de discriminación y desvalorización que sufre la mujer en ciertas sociedades. Todo ello a pesar de los importantes roles que cumple la mujer y del protagonismo y capacidad de organización cada vez mayores que va alcanzando.

¹⁴ Cf. GS 12; 24; 29; 52; NAE 5; AG 7.

¹⁵ Confrontar el debate acerca del origen kantiano o cristiano de la noción de la dignidad humana: “El debate se concentra en el papel que la filosofía kantiana ha jugado en la cosmovisión cristiano católica alrededor de nociones tales como dignidad humana, derechos personales, universalidad de la paz y la democracia, etc. El debate se divide en dos cuestiones que a veces se confunden: una, si Kant influyó o no en los personalistas cristianos que influyeron y prepararon el camino del Vaticano II al respecto, y dos, si esa influencia fue positiva para el catolicismo, esto es, una evolución conforme a su tradición o un agregado extraño...” (G.J. ZANOTTI, Dignidad humana y derechos de la persona:) cristianismo o Kant? A propósito de un debate en “Markets & Morality”, marzo de 2006.

MIEDOS Y TEMORES SECULARES

1. Al elaborar su antropología teológica

El Concilio se propone enlazar con su fuente divina aquellos valores que hoy gozan de la más alta estima¹⁶ y, así, fundarlos más sólidamente¹⁷. Con ello, en la práctica, se quiso superar la falsa encrucijada o Dios o el hombre a la que condujo a la cultura occidental no solo cierta filosofía moderna, sino también la misma Iglesia con su postura más bien defensiva ante la misma. En *Tertio Millennio Adveniente* el papa Juan Pablo II resumió la teología conciliar en estos términos: el mensaje conciliar presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, y también como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales¹⁸.

Con esta afirmación el Papa señaló, con delicada precisión, lo que es la gran apuesta del Concilio –lo divino como fundamento de la autonomía de lo mundano–, y, al mismo tiempo, su gran límite: no haber sabido unir conceptualmente ambas realidades. El “*atque etiam*” (y también) de la frase del Papa, que en eso dice bien los límites de la teología conciliar, parece mantener una distinción que no deja de ser distancia entre el reconocimiento de Dios y la valoración de la autonomía del mundo. El “y también” no deja de sugerir que se trata de dos cosas distintas y distantes el “señorío absoluto de Dios” y la “autonomía de las realidades temporales”, quedándose entonces solo a nivel de no contraponer ambas verdades, cuando el gran paso hacia el cual pudo encaminarse el Concilio era más bien unir ambas y hacer depender lo uno de lo otro. Lo cierto es que la unidad y la integración de ambas realidades no quedan bien expresadas con el adverbio “*etiam*” que acompaña y transforma el “ilativo” en “disyuntivo+.

El Concilio no “soltó amarras”, mantuvo un cierto recelo ante la autonomía humana: una y otra vez señaló sus límites y peligros¹⁹. Por ello no supo, ni pudo, vincular

¹⁶ Cf. GS 11.

¹⁷ Cf. GS 40-45.

¹⁸ TMA 20: Conciliari in nuntio exhibetur Deus sua in plenissima rerum omnium dominatione, atque etiam veluti temporalium rerum libertatis custos.

¹⁹ En el número 36 de *Gaudium et Spes* hay una clara manifestación del valor de la autonomía de las cosas creadas y de que Dios creador es el garante de la misma, pero también una clara advertencia: “... si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece”. Lo mismo sucede en *Gaudium et Spes* número 41. En el número 59 de la Constitución Pastoral, ahora hablando de la cultura y de las ciencias, el tono parece distinto: se afirma sin recortes su legítima autonomía, salvados el orden moral y la común utilidad.

positivamente el reconocimiento de Dios y esta autonomía²⁰. Y entonces no supo hacer una clara apuesta por el valor autónomo del actuar humano: hizo de la conciencia de los peligros un freno. Y esto va a costar caro: rápidamente la autonomía del hombre y del mundo se entenderán como atentatorias respecto de los derechos de Dios sobre todo lo creado y la amenaza del secularismo planeará sobre la relación Iglesia mundo. La no integración derivará prontamente en una oposición que revivirá los peores momentos de la teología preconiliar.

Para superar dicho freno se hace necesario ubicar decididamente la actuación humana en el contexto mayor del designio divino de hacer participar toda la realidad de su vida divina: el mundo viene de Dios y va hacia Dios y, entonces, la historia de la creación se da al interior de una economía mayor que es la economía del amor, la economía de la gracia, la economía de la divinización: de la comunión del hombre con Dios²¹. También se hace necesaria una renovada comprensión del actuar de Dios en el mundo: Dios legitima la autonomía de lo creado, está presente y actúa en el mundo sin por ello anular el dinamismo propio de la criatura, sino que, por el contrario, alienta este dinamismo y lo lleva a su auténtico cumplimiento.

2. Al valorar la libertad humana

El número 17 de *Gaudium et Spes* afirma que la libertad “es signo eminente de la imagen divina en el hombre” y que la orientación del hombre a Dios no suprime la libertad humana, sino que por el contrario, es lo que le da a esa libertad su verdadero sentido: “Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plena y bienaventurada perfección+. Asimismo, reconoce el valor principal de actuar en conciencia, como expresión de la libertad que a todos corresponde debido a su dignidad de personas: “la dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”²²; lo que se hace mayormente estimable en relación a la libertad religiosa²³.

²⁰ Aunque a algún autor parezca lo contrario: cf. A. TORRES QUEIRUGA, “El Vaticano II y la teología”, *Revista internacional de Teología Concilium* 312 (2005) 27(467) 40(480). Afirma este autor que “el Concilio no pone límites a la legitimidad de autonomía que reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo, lo que hace, desde el punto de vista religioso, es pedir su justa integración dialéctica con el proyecto del creador y dar a entender que es precisamente desde este proyecto que adquiere mayor peso dicha autonomía”.

²¹ Lo encontramos insinuado en AA 7.

²² Lo mismo en GS 41.

²³ Cf. DH 2.

Gaudium et Spes habló del sagrario de la conciencia (cf. GS 16) y *Dignitatis Humanae* remite permanentemente a ella como condición básica de la libertad religiosa, afirmando que ha de ser respetada incluso cuando se halle en el error (cf. DH 11).

De hecho *Dignitatis Humanae* 2 habla del derecho a la libertad religiosa pero también de la obligación moral de buscar la verdad: todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos por la responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Ambos aspectos, el derecho a la libertad y el deber de la verdad, no se pueden disociar y en su conjunto dan su correcto sentido al concepto de libertad en general y de libertad religiosa en particular²⁴.

Lo anterior es ciertamente correcto, y entonces es necesario admitir que si bien la verdad es algo que se nos ha dado totalmente en Cristo, es también algo que todos necesitamos descubrir en toda la amplitud de su significación. Lo importante es saber cómo acompañar ese proceso de descubrimiento sin violentar las conciencias y sin que el sentido de la verdad lo inhiba. Es el riesgo de la libertad cuya equivocidad no puede paralizar su ejercicio. El Concilio manifestó una gran sensibilidad para con este peligroso equilibrio entre verdad y libertad, equilibrio no siempre apreciado y respetado a lo largo del postconcilio que llevamos.

AMPLIA PERSPECTIVA A DESARROLLAR

El sello cristológico-trinitario

El Concilio se asoma, aunque muy tímidamente, a una comprensión trinitaria de la problemática antropológica. Recordando las palabras de la oración sacerdotal de Jesús se afirma en el número 24 de *Gaudium et Spes* que es posible entender una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta indicación es de máxima importancia pero lamentablemente no es desarrollada por el Concilio. La timidez trinitaria del Vaticano II en relación a lo antropológico, que contrasta con su amplia referencia eclesiológica, recortó la visión cristiana del hombre.

²⁴ El papa Benedicto XVI, en el discurso anteriormente reseñado, afirma que la tolerancia religiosa, acogida y promovida por el Concilio, no tiene que ver con una relativización de la verdad y por eso no obsta la acción evangelizadora de la Iglesia. Es más bien una necesidad que deriva de la convivencia humana y debe ser entendida como una consecuencia intrínseca de la verdad, que no puede ser impuesta desde fuera sino que el hombre debe hacer suya mediante un proceso de convicción.

Lo mismo es necesario decir respecto de la referencia cristológica. El Vaticano II manifiesta una notable insuficiencia cristológica: una escasa referencia al Cristo histórico y a la centralidad del Reino.

Como sabemos el tema de la imagen centra la comprensión del hombre que nos ofrece *Gaudium et Spes* y está también presente en otros documentos del Vaticano II²⁵. Es posible reconocer a la luz del conjunto de los textos que la expresión pretende indicar algo del hombre en cuanto este se encuentra totalmente referido a Dios, a los otros hombres y a la naturaleza. Señala en el hombre unas capacidades y, al mismo tiempo, una orientación. El número doce de *Gaudium et Spes* marca la pauta del sentido que tiene la expresión dentro de la antropología conciliar: creado a imagen de Dios el hombre tiene la capacidad de conocer y amar a su creador, de gobernar y usar la creación para la gloria de Dios y de relacionarse con los demás.

Ahora bien, el hombre "imagen de Dios" no deja de ser un tema veterotestamentario. A partir de Col 1, 15 el Concilio cristianiza el concepto: habla de Cristo como imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura²⁶ y, por tanto, fuente y corona de la verdad sobre el hombre²⁷: nosotros necesitamos conformarnos con la imagen del Hijo, para que sea Él el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), y nosotros alcancemos en Él la filiación divina. Pero se trata hasta aquí del Resucitado.

El número ocho de *Lumen Gentium* da un paso más cuando afirma que la Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo. Es de la mayor importancia esta afirmación de la Constitución sobre la Iglesia: el recurso a la historia de Jesús amplía la comprensión del ser imagen de Cristo y del ser imagen de la imagen que es lo propio del hombre. El ser imagen no se identifica ahora con capacidades, sino más bien con carencias: pobreza y sufrimiento paciente. Es esta otra antropología, más bíblica y menos moderna.

Con ello se nos abre a una nueva comprensión de nosotros mismos: Cristo, en su ministerio mesiánico y en su estilo de vida pobre y obediente, nos recuerda que el hombre es un ser ontológicamente menesteroso²⁸: necesitado de complementariedad, de ser completado desde fuera de sí mismo. Signo de ello es también la trágica condición en la que se ubica el hombre cuando se repliega sobre sí mismo: queda profundamente dividido, inclinado al mal, impulsado a cerrarse a la comunicación y a la comunión, ahogado en una propia autosuficiencia orgullosa²⁹.

²⁵ Por ejemplo, NAE 5; AG 7; AA 8.

²⁶ Cf. LG 2; 7; GS 10; 22.

²⁷ Cf. GS 22.

²⁸ La afirmación es de un trabajo de Pedro Morandé Court: La *Gaudium et Spes* y la misión de la Iglesia, frente a los desafíos antropológicos de la época actual, 26 de enero de 1996, en <http://www.multimedios.org/docs/d000196/>

²⁹ Cf. GS 12 y 13.

Al Concilio le faltó reflexionar más su antropología a partir de la vida histórica de Jesús. No podía hacerlo. Los estudios cristológicos apenas alcanzaban su madurez. Hay sí alguna intuición al respecto: está claro que su comprensión del hombre se centra en Jesucristo. Y, hay también referencias al ministerio histórico de Jesús, aunque pocas y dispersas³⁰. Lo importante es que se trata de una línea de trabajo que la teología posconciliar ha profundizado pero que no se ha hecho todavía decisivamente presente en la comprensión antropológica de nuestras comunidades eclesiales.

PELIGRO DE OLVIDAR SU RIQUEZA

1. La valoración de la historia

Estamos aquí ante un núcleo central y característico de la teología del Concilio Vaticano II: la historia no es un accidente o un hecho extraño, sino una realidad constitutiva de la salvación esperada y anunciada por los cristianos.

Esta valoración, que tiene una razón eminentemente teológica —la comprensión unitaria de los misterios de la creación y la redención³¹—, es perceptible en la intencionalidad pastoral del Vaticano II, que señala el deseo de unir la verdad del Evangelio a las exigencias de la historia, que fue, precisamente, el horizonte en el que el papa Juan XXIII quiso ubicar el Concilio³². Es también perceptible en el reconocimiento teológico de la historia que se esconde detrás de la expresión evangélica “signos de los tiempos”³³ que comporta un reconocimiento positivo de la historia, como auténtico lugar en el que se percibe la presencia inminente del Reino.

No cabe duda que, desde la celebración del Concilio hasta nuestros días, los signos de los tiempos han cambiado y que esto ha exigido una reflexión teológico pastoral nueva y más profunda, que interprete tales signos a la luz del evangelio: fue lo que propuso la Segunda Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada

³⁰ Por ejemplo en LG 5; 6; 8; 19; 22; 32; 40; 58; GS 22; 32; 38; DH 1.

³¹ Cf. GS 41.

³² Esto quedó de manifiesto en dos intervenciones suyas previas a las deliberaciones conciliares: la Constitución Apostólica *Humanae Salutis*, por la que convocó el Concilio; y su radiomensaje del 11 de septiembre de 1962 *La gran espera del Concilio*, que difundió poco antes de iniciarse la asamblea. El texto de ambos documentos lo encontramos en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Cura et Studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, 1960-1968, Serie II, Vol. I, 132-135, el primero y 348-355, el segundo).

³³ GS 4; PO 9; AA 14; UR 4.

en 1985 para celebrar, verificar y promover el Concilio³⁴. Ahora bien, esto fue precisamente lo que hizo el Vaticano II y fue lo que en definitiva entregó como herencia a la Iglesia: saber y querer leer con aprecio los signos de la propia época para descubrir en ellos la voz de Dios para la Iglesia y el mundo. En ello se logró la superación del enclaustramiento defensivo como estilo pastoral y se miró al mundo con realismo y benevolencia, siendo capaz de discernir en él posibilidades de vida nueva, escondidas y reconocibles en su propio dinamismo histórico.

A partir de esta valoración se reconocerá la profunda coherencia que hay entre el evangelio creído y proclamado y el deseo del hombre expresado de múltiples formas en su actuar histórico³⁵. También se reconocerá la legítima autonomía del hombre, de la sociedad, de la cultura y de la ciencia, pues ella responde a la voluntad de creador³⁶. El mismo actuar humano será reconocido y apreciado como insustituible en el desarrollo de las potencialidades naturales³⁷. Y no solo eso: sino que además se le reconocerá un papel no menor en el advenimiento del reino futuro³⁸.

Ahora bien, este reconocimiento y valoración de la historia podría traer consigo importantes consecuencias para el ser y quehacer evangelizador de la Iglesia: significar, por ejemplo, un enriquecimiento en la penetración de la verdad a ella confiada y también en la comprensión de sí misma. Esto lo enseña el Concilio cuando afirma que es necesario atender a "las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada y al manifestar que la Iglesia puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos"³⁹.

El Concilio lo reconoce, pero no hace de ello un tema mayor. En esto el Vaticano II quedó a medio camino, entreabrió la puerta, pero no dio el paso decisivo. De hecho rápidamente se silencia tal comprensión. Se corresponde con esto que el mismo diálogo con la cultura tenga más bien el carácter de un monólogo, incluso cuando se asume la perspectiva de la inculturación del Evangelio.

³⁴ El texto de su Relatio finalis lo encontramos en L'Osservatore Romano, 22 de diciembre de 1985, 779/11 782/14. La afirmación acerca de la existencia de nuevos signos de los tiempos la encontramos tres veces en esta Relatio Finalis: II.A.1 (pág. 12); II.D.1 (pág. 13); II.D.7 (pág. 14).

³⁵ Cf. GS 10; 21; 41; AG 8-9.

³⁶ GS 36; 59.

³⁷ Cf. GS 53.

³⁸ Cf. GS 39.

³⁹ GS 44. Subrayo lo que parece relevante. Ambas afirmaciones entrañan una "sana relativización" en la penetración de la verdad y también en la comprensión de la Iglesia, posible y necesaria, y también correspondiente a todo tiempo anterior a la parusía de Cristo.

2. La íntima unión entre historia humana e historia de salvación

Desde la radical referencia a Cristo y al mundo el Concilio planteó perspectivas antropológicas nuevas, pero lamentablemente no profundizó en ellas, ni derivó claras consecuencias de las mismas. Entonces la novedad se perdió fácilmente, pronto se puso el acento en aquello que se quiso equilibrar en el Concilio porque estaba sobrevalorado y, entonces, desequilibrado: la distancia y hasta contradicción entre el Evangelio y la historia humana.

Un ejemplo de esto es la comprensión de la unidad de la historia humana y de la historia de la salvación bajo el único señorío del Dios creador y salvador⁴⁰, manifestado en la presencia de Cristo —clave, centro y fin de toda la historia humana⁴¹— y en la acción del Espíritu que guía el curso de los tiempos⁴². Con la afirmación de este señorío, que lamentablemente solo se enuncia y no se desarrolla, se corresponde la intuición de la existencia de una verdadera kénosis (vaciamiento) divina, de un verdadero ocultamiento de Dios, que hace posible el ejercicio de la libertad humana. Un Dios que humaniza desde dentro y no que irrumpe desde fuera. Un Dios que da espacio al actuar humano. Una acción divina que no sustituye la libertad y el obrar humanos, sino que los sustenta y potencia⁴³. Un Dios que por ser, a la vez, trascendente e inmanente al mundo, sostiene y alienta el dinamismo de la propia creatura.

Halla su asiento en esta intuición del Concilio la reflexión teológico pastoral de documentos eclesiales que, en clara sintonía con el Vaticano II, promueven decididamente la participación y el protagonismo laical. Se habla a los laicos de su responsabilidad, de sus derechos y deberes en el seno de la misma Iglesia, de cara a la tarea evangelizadora y de cara a su actuación en el mundo: se les invita a reconocer su rol, propio e insustituible en el cumplimiento de la misión total de la Iglesia, a tomar conciencia de su propio sacerdocio real y de ser constructores del mundo bajo su propia responsabilidad. En otras ocasiones la reflexión sobre los fieles laicos hunde sus raíces en las mejores intuiciones de *Lumen Gentium* y *Apostolicam Actuositatem*: la Iglesia como pueblo de Dios y los laicos como partícipes por el bautismo del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo. El magisterio pontificio y episcopal postvaticano se hace también fuente de la comprensión del papel evangelizador específico del laico: su carácter secular, su aptitud para evangelizar el medio social y construir la historia. Por eso se insistirá en la necesidad de una formación integral del laicado que lo capacite para ser protagonista de la transformación de los ambientes socioculturales a la luz del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

⁴⁰ GS 41.

⁴¹ GS 10; cf. 45.

⁴² PO 22, 3; GS 11, 1; 26, 4; 41,1; 22,4; 37,4.

⁴³ En este sentido podemos leer las afirmaciones del número 34 de *Gaudium et Spes*.

El esfuerzo integrador que caracteriza la teología conciliar quedó prontamente olvidado. Se volverá a insistir más bien en la distinción y en la dualidad entre historia humana e historia de salvación. Así, por ejemplo, en la Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los obispos celebrada en 1985, que advierte ante el hecho que muchas veces se ha dado una lectura parcial y selectiva del Vaticano II que no distingue entre la apertura legítima del Concilio hacia el mundo y la aceptación de la mentalidad y escala de valores del mundo secularizado.

En ello late una comprensión que pone distancia entre el mundo y la Iglesia. Lo cierto es que prácticamente se parte de una valoración más bien negativa del mundo: entre los nuevos signos de los tiempos se destaca el secularismo; y, si bien se aceptan y defienden fuertemente todos los valores verdaderamente humanos, se señala que deben ser purificados y elevados por la gracia. Desde aquí se comprende la afirmación de la necesidad de explicar a la luz del misterio pascual la relación entre la historia humana y la historia de la salvación, y, en consecuencia, la misión misma de la Iglesia: ella poco o nada tiene que recibir del mundo; la relación para con él solo puede rotularse bajo el signo de la acción misionera. Es lo que se pondrá de manifiesto de manera superlativa en el programa de Nueva Evangelización que el papa Juan Pablo II propondrá para la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Hemos querido mirar el Concilio desde la recepción de su antropología en la reflexión teológico pastoral de los recientes documentos eclesiales. Esto nos ha permitido redescubrir sus riquezas al tiempo que reconocer sus ambigüedades y lagunas.

La discusión antropológica permanece abierta. El Concilio no la ha cerrado, lo que ha hecho ha sido dar un paso que equilibra la discusión antropológica en el seno de la misma Iglesia y de cara al mundo. Es necesario recuperar este equilibrio. Pero para hacerlo hay que ir con el Concilio más allá del Concilio: recuperar su espíritu y profundizar sus intuiciones; superar sus timideces y caminar con más decisión por los senderos que intentó recorrer.

No siempre ha sido así a lo largo de los años de postconcilio que llevamos. Hemos pasado de una época más antropológica, en la que el hombre y el mundo han centrado la atención, a una más eclesiológica, en la que la Iglesia y su misión han acaparado las miradas. Hemos pasado de una época en la que se ha reconocido una profunda unidad entre los anhelos del mundo y el Evangelio anunciado, a una en la que se ha puesto distancia y hasta contraposición entre lo uno y lo otro.

Para recuperar el espíritu del Concilio y profundizar en sus intuiciones renovadoras será necesario hacer de la cristología una clave maestra. Lo fue ya para el mismo Concilio, que afirma precisamente que “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Pero la cristología del Concilio es incipiente. Pues se ubica solo al comienzo de una época que ha dado mucho fruto en la investigación y recuperación de la figura histórica de Jesús. Y será desde esta recuperación desde la cual se podrán reconocer las intuiciones antropológicas más originales de la visión cristiana del hombre y del mundo. Y ciertamente, desde allí, se podrá aportar grandemente a los anhelos y búsquedas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

.....

La exégesis bíblica y la fe

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Albert, Cardenal, Vanhoye

El problema de las relaciones entre la exégesis bíblica y la fe cristiana presenta múltiples aspectos, opuestos, a veces, entre ellos. Existen, en efecto, diversas formas de practicar la exégesis y éstas no tienen todas la misma relación con la fe. Por otro lado, la misma fe puede ser más o menos iluminada y más o menos purificada.

Entre la exégesis patristica y la fe las relaciones eran muy estrechas y, en general, muy positivas. En dicha época, en efecto, la exégesis estaba completamente guiada por la fe y destinada a alimentar la fe. Sin embargo, hubo interpretaciones que provocaron un naufragio de la fe en muchas personas, por ejemplo, en tiempo de Arrio. La exégesis moderna se encuentra mucho menos ligada a la fe, ya que es practicada también por no creyentes y la preocupación por la objetividad científica lleva a ciertos exegetas a afirmar que hay que hacer abstracción de la fe para interpretar los textos. Otros, por el contrario, estiman que la fe ayuda a la exégesis científica a conseguir mejor su finalidad. Con seguridad, la ayuda no puede venir de cualquier forma de fe. Una cierta forma de creer puede oponerse a los progresos de la exégesis, mientras que otra manera de creer les resultará muy útil. Recíprocamente, una cierta forma de practicar la exégesis podrá resultar muy útil a la fe, mientras que otra forma pondrá en peligro la fe.

Sucede fácilmente que la fe se siente amenazada por la exégesis moderna porque ésta emplea sobre todo el método histórico-crítico. Por ser crítico, este método lleva a poner en duda muchas interpretaciones; su resultado inevitable es el de socavar y quebrantar diversas convicciones que parecían formar parte de la fe. El estudio crítico del Pentateuco, por ejemplo, ha puesto de manifiesto que estos cinco libros, en el estado en que ahora los encontramos, no son obra directa de Moisés, sino que contienen textos procedentes de diversas épocas. De forma análoga, el estudio crítico de los Evangelios ha puesto de manifiesto que éstos no son relatos compuestos, cada uno, por un único autor, que habría dado su testimonio personal sobre lo que Jesús hizo y enseñó, sino que constituyen, más bien, una colección de pequeñas unidades literarias que provienen de la catequesis de la Iglesia primitiva. Por ello, ya no es posible probar la historicidad de los Evangelios diciendo que son la obra de testigos bien informados y perfectamente sinceros. Su origen es más complejo y su conexión con los acontecimientos es menos directo.

Las personas que tienen una forma de fe rudimentaria estiman, en consecuencia, que la exégesis destruye la fe. Esas personas rehúsan las conclusiones de los estudios exegéticos y lanzan el anatema sobre el método histórico-crítico. La única interpretación que aceptan es la llamada «fundamentalista» y que consiste en tomar los textos de la Biblia al pie de la letra, sin ningún esfuerzo de estudio metódico. La exégesis fundamentalista se cree literal, pero no lo es realmente, porque el sentido literal de un texto antiguo no es el que cree percibir inmediatamente un lector moderno, que proyecta en realidad sobre el texto sus propias formas de ver. El sentido literal es aquél que el lector antiguo podía percibir gracias a su conocimiento de la lengua y de todo el contexto cultural y existencial de la época. Todo el esfuerzo del método histórico-crítico va dirigido precisamente a definir bien este sentido literal, gracias a todos los recursos de la filología, del análisis literario y de la investigación histórica en todas sus dimensiones.

La exégesis fundamentalista se preocupa de proteger la fe. Esta preocupación merece todos los elogios, porque la fe es el tesoro del creyente, tesoro del que San Pedro dice que es «mucho más precioso que el oro» (1 Pe 1, 7); mejor aún, la fe es la fuente de la que brota toda la vida espiritual. Protegerla es, por tanto, una absoluta necesidad. Pero es necesario guardarse de confundir la fe con creencias secundarias. Seguramente es inevitable que algunas creencias lleguen a asociarse a la fe cristiana, porque el espíritu humano experimenta siempre la necesidad de completar sus conocimientos, a la fuerza parciales, con opiniones más o menos conjeturales. Estas opiniones se convierten fácilmente en creencias a las que se atribuye espontáneamente una certeza que no tienen.

Por lo mismo, el discernimiento, en torno a este punto, no es fácil. En el ámbito de los conocimientos naturales, la experimentación científica sirve precisamente para eliminar progresivamente las opiniones conjeturales y para establecer certezas bien fundadas. En el ámbito de la religión el discernimiento es menos fácil porque no es posible hacer experiencias científicas en materia de fe y esto por dos razones: la primera es que la fe cristiana es, ante todo, una relación personal con Dios y las relaciones entre personas no pueden ser verificadas científicamente; la otra razón es que la fe pertenece al orden sobrenatural y por tanto escapa a las conquistas de la ciencia humana.

Es necesario, no obstante, que la fe cristiana sea progresivamente diferenciada de las creencias que la acompañan. Esta necesidad se impone en la existencia de cada creyente; cada cristiano debe ir pasando de una fe infantil a una fe adulta. San Pablo reprochaba a los Corintios el haber permanecido bebés en materia de fe a los que no había podido dar más que leche como alimento (1 Cor 3, 1-2); el autor de la Carta a los Hebreos dirige un reproche parecido a otros cristianos (Heb 5, 12-14). La misma necesidad de progreso se impone a la fe de toda la Iglesia a través de todos los siglos.

La fe en la inspiración de las Escrituras favorece la tendencia espontánea a la interpretación fundamentalista. Dado que la Biblia es Palabra de Dios, se piensa que

cada detalle del texto debe de tener un valor absoluto e indiscutible. Todo intento de relativizar una afirmación del texto sagrado es considerado como un sacrilegio. Se piensa, por ejemplo, que hay que tomar al pie de la letra la afirmación del libro del Génesis, según la cual Dios ha creado el universo en seis días y que, por tanto, hay que rechazar decididamente las perspectivas científicas que van en sentido contrario.

En realidad, la Biblia misma nos enseña de muchas maneras a no dar un valor absoluto a todas sus afirmaciones. Un ejemplo significativo es el de la diferencia que la Biblia establece entre las declaraciones de Dios que van acompañadas de un juramento divino de las que no lo hacen. Filón de Alejandría no había percibido esta diferencia y atribuía el mismo valor absoluto a todas las palabras de Dios. Escribía: «Dios, cuando habla, es siempre digno de fe, de manera que sus palabras más simples no difieren en nada de los juramentos por lo que concierne a la firmeza» (*De sacrif.*, 93). «Todas las palabras de Dios son juramentos» (*Leg. all. III*, 4). Esta manera de pensar parece, a primera vista, perfectamente válida. Ella confirma la convicción de los fundamentalistas, según la cual hay que tomar siempre al pie de la letra, lo que está escrito en la Biblia.

Pero la propia Biblia demuestra lo contrario. La Carta a los Hebreos, en particular, atrae nuestra atención sobre la gran diferencia que existe entre las palabras de Dios cuando van acompañadas o no de un juramento. El juramento divino confiere a las palabras de Dios un valor «inmutable», valor que no está garantizado en los otros casos (He 6, 13-18). Habiendo sido apoyado por un juramento divino, el oráculo que anuncia el sacerdocio de Cristo, asegura a este sacerdocio una validez eterna, lo que no ocurría con el sacerdocio levítico (He 7, 20-24), establecido sin juramento y, por tanto, susceptible de ser reemplazado (He 7, 11-12).

Una diferencia parecida se remarca a propósito de las amenazas divinas de castigo. Jonás, por ejemplo, recibe la orden de proclamar en Nínive de parte de Dios: «Dentro de cuarenta días Nínive será destruida» (Jon 3, 1-4). A juzgar por el tenor de la frase, se trata de una decisión divina definitiva. Los ciudadanos de Nínive, sin embargo, entreven una posibilidad de hacer cambiar esta decisión, haciendo penitencia. Y el relato les da la razón, con gran disgusto del profeta; el relato declara que «Dios se arrepintió de las predicciones de desgracia que había hecho y no las realizó» (Jon 3, 10).

En cambio, la amenaza divina contra los Israelitas narrada en el Libro de los Números (Num 14, 28-30) no pudo ser alejada; se realizó de forma inexorable porque estaba apoyada en un juramento divino. A causa de su grave falta de fe y de docilidad, Dios había jurado que estos Israelitas no podrían entrar en la tierra prometida. Cambiando de actitud, intentaron valientemente la empresa (Num 14, 40). Fue en vano. Dios mantuvo su decisión.

Lo que vale para las amenazas, vale igualmente para las promesas y para los dones. Saúl había recibido el poder real. «He aquí, le había dicho Samuel, que el Señor

te ha consagrado rey sobre su pueblo» (1 Sam 10, 1). Pero él no había obtenido juramento de Dios. Cuando Saúl se mostró indócil, Samuel le declaró: «tu reino no durará» (1 Sam 13, 14). Efectivamente, el reino de Saúl se terminó con su derrota en una batalla y su muerte (1 Sam 31) y su descendencia no pudo conservar el poder. El reino pasó a David (2 Sam 5, 1-5) y fue confirmado por un juramento de Dios: «el Señor lo ha jurado a David: [...] Yo pondré sobre el trono hecho para ti al fruto de tus entrañas» (Sal 132/131, 11). Por esta razón, la esperanza del reino del Hijo de David se mantuvo constantemente. En su discurso de Pentecostés, el apóstol Pedro recordó que «Dios había prometido con juramento» hacer sentar sobre el trono de David a uno de sus descendientes y proclamó la realización de este juramento en la persona de Jesús Resucitado (Act 2, 30-36).

Así pues, la propia Biblia enseña al creyente a no dar el mismo valor absoluto a todas las palabras de Dios que contiene. Esto vale, con mayor razón, para las afirmaciones humanas que la Biblia expresa. En efecto, como lo declaró el Papa Juan Pablo II en un discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (cf. *L'Osservatore Romano*, 25 de abril de 1993), «el Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, suprimiría todas las diferencias y matices. [...] Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y las valora (cf. 1 Cor 12, 18. 24. 28). Cuando se expresa en un lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, pero utiliza los matices de dicho lenguaje con una gran flexibilidad y acepta sus limitaciones». El Papa añadía: «esto es lo que hace la tarea de los exegetas tan compleja y tan necesaria...» Necesaria precisamente por la profundización en la fe. Para ser viva y auténtica, la fe debe, en efecto, renunciar a una cierta rigidez, que puede tener la apariencia de firmeza en la fe, pero que, en realidad manifiesta más bien una falta de fe, porque corresponde a una búsqueda de seguridad material.

El carácter histórico de la revelación cristiana tiene como consecuencia que una cierta flexibilidad es necesaria para que pueda acogerse adecuadamente dicha revelación. Por tanto, no hay incompatibilidad entre la fe y el método histórico-crítico. Al contrario, la utilización de este método viene exigida por la misma fe cuando la cultura de una sociedad ha alcanzado el nivel correspondiente. En efecto, la fe de una persona está en peligro si sus conocimientos en materia de religión han permanecido en un nivel infantil, mientras que los conocimientos en otros ámbitos se han desarrollado considerablemente. Se produce entonces un desequilibrio que puede provocar graves crisis. Permaneciendo insuficientemente inculturada, la fe se encuentra como aislada en un rincón del espíritu y no tiene la capacidad de ejercer su acción iluminadora y vivificante sobre el conjunto del pensamiento y de la vida. Cuando la exégesis está bien orientada ayuda a la fe a acoger con mayor realismo la revelación de Dios en la historia y, en particular, el profundo Misterio de la Encarnación.

Pero la exégesis no está siempre bien orientada y, entonces, no ayuda siempre a la fe. La exégesis racionalista se opone a la fe. Esta oposición no procede del método

científico que se emplea, sino de los presupuestos que se le unen y de la «precomprensión» con la que los textos son leídos. Es inevitable que el exegeta aborde los textos bíblicos con una cierta «precomprensión» personal. En realidad, es incluso necesario, porque para poder comprender un texto hace falta tener un cierto conocimiento del asunto del que trata. Un ciego de nacimiento no tiene capacidad de comprender un discurso sobre la armonía de los colores en un cuadro, porque jamás ha percibido los colores. Dicho esto, es posible que una precomprensión concuerde mal con el mensaje expresado por el texto. En este caso, o bien el exegeta renuncia a ciertas de sus presuposiciones para acoger el texto, o bien fuerza el texto para que corresponda con sus presuposiciones. Para la exégesis racionalista es imposible que los milagros se realicen. La Biblia, sin embargo, y el Nuevo Testamento con gran insistencia afirman que Dios ha obrado grandes milagros. El análisis científico de los textos lleva a reconocer que los textos contienen tales afirmaciones. La exégesis racionalista busca por todos los medios deshacerse de ellas. Dicha exégesis no quiere que Jesús haya sido concebido de forma virginal, porque no admite la posibilidad de una concepción virginal. Esa exégesis no quiere que Jesús haya resucitado de entre los muertos porque piensa, a priori, que es imposible. En este caso y en muchos otros, es evidente que la primera preocupación no es la docilidad al texto, sino el mantenimiento de posiciones tomadas a priori.

Existen con seguridad muchos casos más matizados. Lo que hace la situación difícil es el hecho de que, más de una vez, los métodos nuevos han sido profundamente impregnados, en el origen, de opiniones preconcebidas que son extrañas al mensaje de la Biblia. Es el caso, por ejemplo, del método llamado en alemán el estudio de la «Formgeschichte», método que se aplica a discernir en los textos diversas formas literarias y a definir su contexto de origen (catequesis, polémica, liturgia, etc.). En una célebre conferencia, pronunciada en Nueva York en 1988 y publicada después en varias lenguas, el que entonces era el Cardenal Ratzinger analizó y criticó las posiciones de Martín Dibelius y de Rudolf Bultmann, pioneros de la «Formgeschichte». Estos autores –observaba el Cardenal– afirmaban la «prioridad de la predicación sobre el acontecimiento», posición que socava la historicidad de los relatos bíblicos y, en particular, la de los Evangelios; ellos proclamaban el «axioma» de la «discontinuidad» que establece una ruptura entre el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento; estos autores expresaban la convicción de que puede ser primitivo sólo lo que es simple. Esta convicción impone a la historia del espíritu el modelo evolucionista de las ciencias naturales. Resulta así evidente que las conclusiones exegéticas de Bultmann, por ejemplo, «no son el resultado de constataciones históricas, sino que proceden de un conjunto estructurado de presuposiciones sistemáticas». Así decía el Cardenal Ratzinger.

De ello se deriva que los exegetas católicos que emplean el método de la «Formgeschichte» deben de tener cuidado de liberar este método de este género de presuposiciones.

Para que la exégesis pueda ser útil a la fe cristiana, es necesario que sea practicada en la fe. Esta exigencia puede parecer, a primera vista, incompatible con el carácter científico de la investigación exegetica.

Una fuerte tendencia, provocada por los exegetas y sabios no creyentes impulsa actualmente a los exegetas católicos a adoptar una perspectiva estrechamente científica, neutra con relación a la fe. La exégesis se reduce entonces a ser un estudio histórico-filológico de textos antiguos. Un artículo de un exegeta católico expresa claramente esta posición¹ y la presenta como la posición normal de todo exegeta católico.

El autor de dicho artículo pide al exegeta «intentar borrar su subjetividad, mantener en suspenso su fe y sus dudas (p. 152). «Porque es ejercicio autónomo de la razón humana, la exégesis —escribe— no sabría dejar sitio a la fe en sus operaciones y en sus criterios» (p.157). El exegeta no debe buscar más que el sentido humano del texto con los criterios exclusivos de la razón humana. «Llegado a una representación del sentido humano y contingente del texto, el exegeta pasa la vez al teólogo, hermeneuta integral al que pertenece mostrar cómo este sentido humano es auténtica palabra de Dios» (p. 159). Una semejante división del trabajo no corresponde en absoluto a la doctrina del Concilio y se encuentra contestada (criticada) incluso por exegetas no católicos. Brevard Childs, por ejemplo, ha hecho observar que, si la exégesis no se practica «en el interior de un cuadro explícito de fe», no podrá ser útil a la teología, porque «es imposible construir un puente que vaya de un contenido descriptivo neutro a la realidad teológica»².

Así pues, es imposible entonces dar satisfacción a la petición expresada por el Concilio en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina.

Retomando, modificándola, una formulación del papa León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*, el Concilio pidió «que el estudio de la Santa Escritura sea como el alma de la teología». («*Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*»: *Dei Verbum*, 24; cf. *Enchiridion Biblicum*, 704).

La modificación introducida por el Concilio es significativa. León XIII no hablaba «del estudio de la Santa Escritura»; él hablaba solamente de su «utilización». Él estimaba «muy deseable e incluso necesario que la utilización de la Santa Escritura ejerza su influencia sobre toda la enseñanza de la teología y sea casi su alma» (*Providentissimus*, cf. *Ench. Bibl.*, 114).

¹ J. M. SEVRIN, "L'exégèse critique comme discipline théologique", *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 146-162.

² B. S. CHILDS, "Interpretation in Faith", dans *Interpretation* 18 (1964) 432-449, p. 438, cité dans une contribution inédite du P. D. Barthélemy, O.P. aux travaux de la Commission Biblique.

Veintisiete años después, el Papa Benedicto XV citaba esta frase de León XIII en su encíclica *Spiritus Paraclitus* (cf. *Ench. Bibl.* 483). Y no la modificó.

El Concilio sí que la ha modificado y esta modificación es coherente, porque, para mantenerse en el nivel que le pertenece, la teología no puede contentarse con utilizar textos de la Sagrada Escritura. Debe apoyarse en un estudio metódico de estos textos. Dicho de otro modo: sobre su exégesis correctamente efectuada.

La reciente exhortación apostólica postsinodal «*Verbum Domini*» ha recordado ampliamente cuales son las condiciones, expresadas por el Concilio, para que la exégesis sea correctamente efectuada y pueda realmente ser «como el alma de la teología». El Santo Padre pide explícitamente «que se evite cultivar un concepto de investigación científica que se la quisiera neutra ante la Escritura» (*Verbum Domini*, 47). El Papa insiste en la necesidad de unir, en la exégesis, «los dos niveles metodológicos, el de naturaleza histórico-crítica y el de naturaleza teológica», es decir, el de una profundización de la fe (*Verbum Domini*, 34). El Papa precisa que no se trata simplemente de juxtaponer los dos niveles. Están ligados ambos, el uno al otro.

Para interpretar correctamente la Biblia, que relata experiencias religiosas y apela a la capacidad religiosa de personas humanas, el punto de partida más indicado es una experiencia de fe que esté situada en la Tradición religiosa en la que han surgido los textos. Inspirándose en una afirmación de San Jerónimo (In Gal 5, 19-21, PL 26, 445), el Concilio (en *Dei Verbum*, 12) ha declarado a este propósito que «la Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada en el mismo Espíritu en el que ha sido escrita» («eodem Spiritu quo scripta est»: el latín coloca aquí un ablativo de medio difícil de traducir al español después de un verbo pasivo). Se trata, evidentemente, del Espíritu Santo; la frase de San Jerónimo lo dice explícitamente. Como lo dice el apóstol Pablo es «cuando se dirige hacia el Señor» en la fe, entonces «el velo se levanta» y el auténtico sentido de la Escritura aparece (cf. 2 Cor 3, 16). El Padre de la Potterie ha mostrado bien hasta qué punto esta convicción está presente en Orígenes, en Jerónimo, en Hilario, Ambrosio, Gregorio Magno. El Espíritu Santo ha dado una dimensión de interioridad a los textos que Él ha inspirado; Él hace descubrir esta dimensión al lector que los lee a la luz de la fe. Para quien se cierra en los límites de la razón, la Sagrada Escritura resulta inasimilable. Para quien es dócil al Espíritu Santo, la palabra inspirada se transforma en inspirante y descubre poco a poco sus múltiples potencialidades.

En su discurso hecho con ocasión del centenario de la Encíclica *Providentissimus*, el Papa Juan Pablo II ha subrayado la condición de una auténtica exégesis. Ha declarado que «para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, hace falta que uno mismo sea guiado por el Espíritu Santo, y para esto hay que orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu Santo, pedir el amor que sólo hace capaz de comprender el lenguaje de Dios que «es

amor» (1 Juan 4, 8.16). Durante el trabajo mismo de la interpretación, hay que mantenerse lo más posible en la presencia de Dios»³.

En su exhortación postsinodal, el Papa Benedicto XVI se expresa en términos análogos. Él declara: «...al mismo tiempo que el estudio de las lenguas en las cuales la Biblia ha sido escrita y de los métodos de interpretación que convienen, es necesario que los estudiantes tengan una profunda vida espiritual de forma que capten que no se puede comprender la Escritura más que si se la vive (*Verbum Domini*, 47). Estas palabras expresan exactamente lo contrario de la opinión del exegeta que he citado hace un instante. Es decir que estas palabras invitan a muchos exegetas a una conversión. Observemos, no obstante, que el Santo Padre no impulsa a los exegetas a reemplazar la investigación científica por un sentimentalismo piadoso. Bien lejos de debilitar el rigor de la investigación, el impulso espiritual obtenido en la oración debe favorecerlo, impidiendo al exegeta contentarse con perspectivas superficiales. Llevada por la pureza de la fe, la exégesis se guarda de opiniones preconcebidas, que pueden parecer ligadas a la fe, pero que, en realidad proceden de influencias humanas y no de la docilidad a la palabra de Dios.

Lejos de ser un obstáculo para la interpretación exacta de los textos bíblicos, la fe ayuda mucho a su comprensión profunda. El Documento de la Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, observa que la fe coloca al exegeta «en continuidad con el dinamismo hermenéutico que se manifiesta en el interior mismo de la Biblia y que se prolonga después en la vida de la Iglesia. Esto corresponde a la exigencia de afinidad vital entre el intérprete y el texto, afinidad que constituye una de las condiciones de posibilidad del trabajo exegetico».

Dicho esto, conviene añadir algunas precisiones acerca de la precomprensión de la fe. Necesaria como punto de partida, esta precomprensión corre el riesgo, como cualquier otra precomprensión, de influir demasiado sobre la interpretación. El exegeta sufre la tentación de proyectar sobre el texto sus propias ideas. Un esfuerzo metódico es necesario para definir el sentido del texto en el momento de su producción. Esto no significa «por encima de la tradición bíblica o eclesial», como decía el exegeta que he criticado, porque la tradición es anterior a los textos bíblicos que son su fruto. El esfuerzo no debe por tanto tender a hacer abstracción de la Tradición en general, sino tender solamente a precisar el estado de la Tradición en la época en que se produjo el texto estudiado, abstrayéndose de desarrollos posteriores. A un texto pre-exílico no se le atribuirá un significado procedente de la tradición post-exílica. A un texto del Nuevo Testamento, no se le atribuirá la precisión doctrinal de las definiciones elaboradas en los Concilios, después de varios siglos de reflexión teológica.

El exegeta debe, por tanto, saber distinguir la precomprensión de fe y el desarrollo histórico de la doctrina de la fe. Para interpretar los textos de la Biblia, no hay ningún

³ *L'Osservatore Romano*, 24-4-1993, p. 7; *Enchiridion Biblicum*, Bologna 1993, p. 1168.

motivo «para mantener en suspenso la fe del exegeta», porque la misma fe proporciona la precomprensión mejor adaptada a los textos, pero debe (el exegeta) mantener en suspenso sus ideas sobre la conceptualización posterior de la fe para no atribuírselas de forma anacrónica a los textos bíblicos. Debe estar dispuesto, si el trabajo exegético conduce a esta conclusión, a abandonar ciertas opiniones que parecieran ligadas a la fe, opiniones personales o comunes. La Biblia no contradice jamás la gran Tradición de fe de la que ha nacido, pero puede contradecir ciertas tradiciones secundarias, si son el fruto de una evolución humana insuficientemente fiel a la Palabra de Dios. El discernimiento sobre este punto se revela a veces difícil y costoso, pero constituye una de las condiciones necesarias para la profundización de la fe.

En reciprocidad, la fe es útil a la exégesis de múltiples formas. En primer lugar, enseña al exegeta un profundo respeto por los textos inspirados. El exegeta creyente no tendrá nunca la pretensión de sustituir un texto de la Biblia por un texto presentado como más primitivo o más exacto desde el punto de vista histórico. Por el contrario, se pondrá siempre al servicio del texto bíblico, punto de partida de sus investigaciones y punto de llegada de sus explicaciones. Buscará ayudar a los lectores a comprenderlo mejor y a apreciarlo mejor, a percibir sus matices y a gustar su profundidad.

Además, la fe enseña la docilidad a los textos de la Sagrada Escritura y acepta por tanto ser iluminada y purificada por ellos. En esto, la fe se distingue del dogmatismo, que aborda los textos con opiniones ya fijadas sobre todos los puntos y rehúsa modificar estas opiniones. La fe auténtica sabe que ella tiene mucho que aprender de la Biblia que ofrece riquezas inagotables. La fe acepta la ayuda de la investigación científica para liberarse de opiniones mal fundamentadas y adquirir nuevos conocimientos.

Por otra parte, la fe se muestra exigente con los estudios bíblicos. No acepta que éstos se queden a medio camino contentándose con investigaciones filológicas, literarias e históricas a nivel humano. Ella reclama del exegeta una apertura de espíritu más amplia, no solamente intelectual, sino espiritual, una apertura a la Palabra de Dios. El último Concilio, ya lo he dicho, ha expresado claramente esta exigencia. Después de haber afirmado la necesidad de estudiar metódicamente los aspectos humanos de los textos de la Biblia, teniendo en cuenta especialmente sus géneros literarios, la Constitución *Dei Verbum* añade que hace falta por tanto «para descubrir exactamente el sentido de los textos sagrados» poner una gran atención «al contenido y a la unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV, 12). Todo esto, según el Concilio, forma parte integrante del trabajo exegético propiamente dicho.

La tentación del exegeta que emplea el método histórico-crítico es querer limitar el sentido del texto bíblico de forma demasiado estrecha, definiéndolo exclusivamente por las circunstancias de su producción. La fe pone en guardia contra esta tentación que empobrece mucho la interpretación. Un texto escrito tiene con frecuencia diversas

potencialidades de significación. Éstas se manifiestan cuando el texto se relee en contextos existenciales diferentes del contexto de origen. Esto es especialmente cierto en la Sagrada Escritura que ha sido dada por escrito al pueblo de Dios para iluminar su camino a través de las circunstancias más variadas. Con respecto a esto, es interesante notar que, en los últimos tiempos, el método histórico-crítico se ha abierto a estas perspectivas. Al estudio de las formas literarias, llamado *Formgeschichte*, que troceaba los textos bíblicos en pequeñas unidades, le ha sucedido, en primer lugar, el estudio de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), más atento a las orientaciones del conjunto de los textos. Después ha venido la *Wirkungsgeschichte* que, para comprender mejor el alcance de los textos, estudia la historia de su interpretación y los efectos que han producido con el paso del tiempo. Por otra parte, ciertos exegetas proponen un acercamiento canónico, atento a definir el sentido que resulta, en un pasaje bíblico, por el hecho de estar inserto ahora en el canon de las Escrituras, lo que significa, por una parte, que debe de ser comprendido a la luz de este amplio contexto y, por otra parte, que forma parte de la Biblia en cuanto Ella es recibida como norma de fe para la comunidad de los creyentes.

En conclusión, el papel de la exégesis católica consiste en descubrir siempre mejor, con más exactitud y mayor profundidad, el muy rico contenido de la Palabra de Dios, transmitida en la Escritura. Sobre este asunto, el Papa Juan Pablo II ha declarado que «es evidentemente necesario que el mismo exegeta perciba en los textos la palabra divina y esto no le resulta posible más que si su trabajo intelectual es sostenido por un impulso de vida espiritual» (*Osservatore Romano*, 25 de abril de 1993, p. 7).

Las relaciones entre la exégesis y la fe son, por tanto, complejas. Puede suceder que estas relaciones sean muy tensas, e incluso, de oposición, si la exégesis toma como base opiniones preconcebidas contrarias a la fe, o si la fe ha permanecido infantil y no se encuentra capaz de integrar las conclusiones de una sana exégesis. Pero, en principio, las relaciones deberían ser armoniosas, uniendo al aspecto de ayuda mutua el de la exigencia mutua. A decir verdad, la exigencia en sí misma es una forma de ayudar, una forma más útil que otras.

La fe ayuda a la exégesis a interpretar correctamente la Escritura inspirada, sin dejarse «bambolear e ir a la deriva por cualquier viento de doctrina», como dice la Carta a los Efesios (Ef 4, 14). Por otra parte, la fe exige de la exégesis un estudio en profundidad del mensaje principal de los textos bíblicos, que es un mensaje religioso.

Por su parte, la exégesis ayuda a la fe a acoger mejor la realidad de la intervención de Dios en la historia y ella exige que la fe progrese y se purifique, liberándose de opiniones mal fundadas.

La ayuda recíproca y la exigencia recíproca aseguran a la fe y a la exégesis un dinamismo vital, sin el cual una y otra, cada una a su manera, correrían el riesgo de ser inconsistentes.

Albert Einstein y la religión

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Luis Joaquín Boya

Por consenso general, pero muy extendido, Albert EINSTEIN es el científico mejor valorado del pasado siglo XX. Por tanto sus opiniones, incluso en campos no estrictamente de ciencia, son dignas de conocerse y de ser comentadas.

En particular sus ideas religiosas, que es lo que vamos a intentar llevar a cabo aquí. Einstein, a lo largo de su vida (1879-1955) hizo numerosas alusiones a cuestiones religiosas, mentó en particular a Dios en muchas ocasiones, y creemos que vale la pena exponer sus anotaciones en tan importante asunto. De todos modos, el “disparadero” del presente artículo ha sido una carta que Einstein escribió en Enero de 1954 a un tal Sr. Gutkind, comentando sus ideas religiosas, un año antes de su muerte, y que se ha publicado ahora, saliendo a pública subasta. También comentaremos, es inevitable, algunas ideas filosóficas de Einstein.

A menudo citaremos a Einstein como AE simplemente.

Albert EINSTEIN nace en Ulm, Baden-Württemberg, Alemania, en Marzo de 1879, de una familia judía bien “asimilada”; el judaísmo (o ninguna otra religión) no jugó papel alguno en su educación primaria. Fue un pariente suyo quien le hizo consciente de sus raíces semíticas, en su adolescencia. Viajó pronto a Munich, la capital de Baviera, de mayoría católica, y fue a la escuela primaria con esa religión; unos comentaristas (e.g. A. Pais) relatan que la educación católica le llevó a una situación de rebeldía contra la religión, pero otros (e.g. Ph. Frank) dicen que no, que la enseñanza confesional fue aceptada por AE sin mayores problemas. Eventualmente, AE estudió la carrera de Físicas en la famosa institución suiza ETH (Escuela Politécnica Superior) de Zürich, y obtuvo su primer trabajo en la Oficina de Patentes de Berna; fue luego, por poco tiempo, profesor en Zürich y en Praga, antes de marchar (por invitación de Planck, entre otros) a Berlin en 1914, donde estuvo hasta el establecimiento del nazismo en Alemania; emigró a Estados Unidos en 1932, y trabajó sus más de veinte años finales en el Institute for Advanced Studies de Princeton, New Jersey, donde murió en Abril de 1955. Tuvo dos esposas, y alguna que otra “diversión” con otras mujeres.

Su obra científica es gigantesca, destacando la creación de la Teoría de la Relatividad (especial: 1905; general, con la teoría de la gravitación: 1915) y numerosas aportaciones a la teoría cuántica (por ejemplo, concepto del fotón, 1905; estadística de

Bose-Einstein, 1925; condensación de Bose-Einstein, 1926, etc.; estados “entrelazados”, 1935). Sus años “maduros”, más de treinta, fueron dedicados a una búsqueda infructuosa de la Unificación de todas las fuerzas de la Naturaleza.

Entre los científicos (sobre todo en los físicos) del siglo XX la Religión no ha pesado mucho, al contrario que en otras épocas; uno puede, por ejemplo, citar a Max Planck (1859-1947) como ejemplo de hombre religioso, frente a Niels Bohr (1885-1962), persona no religiosa en absoluto. Y pocos de ellos han escrito cosas concretas extensas sobre la Religión, incluyendo a nuestro autor, AE.

AE percibió claramente el antisemitismo de la República de Weimar (1918-1933), aunque sabemos bien hoy que dicha inclinación era bastante común en Europa, con brotes más o menos violentos frecuentemente en Inglaterra, Alemania o Rusia (y no digamos los antecedentes españoles...) desde siglos atrás. El largo viaje que AE inició en 1922, con visitas a Japón, al futuro Israel, etc., y que acabó en España (Febrero y Marzo de 1923: AE visitó Barcelona, Madrid y Zaragoza, en ese orden) fue en parte motivado para “huir” del antisemitismo alemán.

AE fue educado religiosamente, pero perdió la fé al poco (según cuentan sus biógrafos, e.g. A. Pais), cuando se dio cuenta de que las narraciones bíblicas no podían ser, según él, más que leyendas [supongo que, entre otras cosas, como la creación del mundo en seis días, ya incompatible, desde 1900 o incluso antes, con la astronomía]. Pero, como decíamos al principio, en AE encontramos numerosas alusiones a Dios y a la Religión a lo largo de toda su obra, y no solo en el sentido usual (en que uno dice, por ejemplo, “Dios mío”, “válgame Dios” o “si Dios quiere”, etc.). Elijamos dos de las más famosas frases de AE con respecto a la Religión:

“La Ciencia sin Religión es coja; la Religión sin Ciencia es ciega” (publicada en la revista inglesa *Nature*, 1941). O “Dios no juega a los dados con el mundo” (carta a Max Born, 1926). AE como buen científico, daba mucha relevancia a las cuestiones “generales” derivadas de la Ciencia, a las verdades científicas, pero su aprehensión del Cosmos, con su unidad y su belleza, le hace recurrir a la Religión, en un sentido que luego intentaremos exponer. La segunda de las dos frases se refiere en concreto a la llamada “interpretación probabilística” de la Mecánica Cuántica, que él nunca aceptó, y que fue propuesta precisamente por Max Born en ese año de 1926. Se conoce como “escuela de Copenhague” la interpretación *indeterminista* de la cuántica, con su principio de incertidumbre (W. Heisenberg, 1927), etc.

Pero aquí queremos, primero, comentar el documento aludido de 1954, que mentamos más arriba (el autor agradece la ayuda de Javier Turrión con el texto original, alemán). Se trata de una carta de AE a un tal Sr. Gutkind, quien acababa de escribir un libro que le había enviado a AE, pidiendo sus comentarios. El libro llevaba por título

"Choose Life: The Biblical Call to Revolt"; la carta de respuesta de AE es del 3 de Enero, 1954. Transcribimos unos párrafos de esa carta-respuesta:

"Para mí [AE], la palabra Dios no es nada más que la expresión y el producto de las debilidades humanas, y la Biblia no es más que una colección de honorables pero sobradamente leyendas primitivas. Ninguna exégesis, por sutil que sea, puede a ese respecto cambiar nada (para mí)... Para mí, la genuina religión judía como todas las demás religiones, es una encarnación de la superstición primitiva. Y el pueblo judío, al que pertenezco de mil amores y con cuya mentalidad estoy profundamente ligado, no tiene para mí una dignidad diferente que todos los demás pueblos... Por lo demás, no soy capaz de percibir en él nada de (pueblo) elegido".

Más adelante, en la misma carta cita a Spinoza. Baruch (Benedicto) Spinoza, holandés de origen judío ibérico, fue uno de sus modelos, más en filosofía que en teología. A. Pais dice textualmente que el Dios de Einstein era el Dios de Spinoza: un Dios no personal, que refleja más bien el orden, la armonía y la belleza del Universo observable, pero que no se entromete en el quehacer diario de los humanos... En esa idea abundan también al menos dos autores físicos españoles (Azcárraga y F. Rañada). La admiración de AE por el "orden establecido" en el Universo se repite una y otra vez; por ejemplo, otra de sus frases es: "lo más incomprensible del mundo es que sea comprensible...". Hay una carta de AE a Solovine (1952), un amigo desde los tiempos de Zúrich, donde insiste en la "religiosidad" asociada a la armonía, al misterio, al asombro ante el mundo observable...

Otra cosa que a AE le gusta de Spinoza, y esto roza con el tema cuántico, es la causalidad ilimitada y estricta de éste: ambos estaban convencidos de la dependencia causal estricta de todos los fenómenos, en un momento (cuando Spinoza escribe, s. XVII) en que era más bien pequeño el éxito del programa de explicación explícita de muchos fenómenos naturales... (AE dice esto en una Introducción al libro de Kayser sobre Spinoza, 1946). La causalidad estricta va algo ligada al continuo, y en efecto, tras escribir sobre la Relatividad General, AE "refuerza" sus ideas sobre el continuo, algo relajadas, aun sin darse cuenta que él mismo, en sus trabajos cuánticos (por ejemplo, en la advocación del "cuanto de luz" que hoy llamamos fotón, en 1905) aboga por una cierta "discontinuidad" en el mundo físico.

En Mecánica Cuántica aparecen indudablemente procesos al azar, sin causalidad estricta (por ejemplo, en la desintegración radiactiva del uranio, en la que es totalmente impredecible, por ejemplo, la dirección en que saldrá la partícula alfa emitida), e incluso el tiempo de emisión (el "período") sólo es calculable estadísticamente. AE dice explícitamente que si no hay causalidad estricta, no hay causalidad *at all*, y la frase la toma de Spinoza, que sustenta la causalidad estricta como producto de su racionalismo, frente a la dualidad cartesiana, por ejemplo. Einstein niega, una y otra vez, que pueda

aparecer una causalidad “macroscópica” como promedio de fenómenos atómicos al azar, cosa que aceptamos hoy día, sin mayores escrúpulos, casi todos los “cuánticos” ortodoxos.

Jeremy Bernstein, otro físico judío más conocido por sus estupendas divulgaciones científicas e históricas que por sus aportaciones científicas netas, señala también la crítica de AE a la “filosofía tranquilizadora” de Bohr-Heisenberg, de la que dice que está construida astutamente de tal modo que es difícil refutarla... “Proporciona una cómoda almohada en que descansar la cabeza, olvidándose de otras complicaciones”.

Hay que señalar, sin embargo, que la “fusión” de la Mecánica Cuántica con la Relatividad General es imposible; en términos más técnicos, que no podemos aclarar aquí, la Teoría de la Gravitación de Einstein, como una teoría de campos, no es renormalizable, como demostró primero L. Rosenfeld en 1930. Hay muchos intentos para salir de este *impasse*, por ejemplo la Teoría de Cuerdas, sin mucho éxito de momento.

Albert Einstein mantuvo toda su vida la idea de que sus descubrimientos eran puramente científicos, y no tenían nada que ver con la Religión (cfr. Ph. Franck). Dice, por ejemplo: “Relativity is a pure scientific matter, and it has nothing to do with religion” (carta al Arzobispo de Canterbury, el Primado inglés). Sigue diciendo Philip Franck: “cuando encontré a Einstein en Praga (1912) pensé que era más bien desdeñoso para cualquier religión... se integró en la comunidad judía de Praga pero sólo como una formalidad social... Siempre despreció la Religión con un Dios personal”.

Es interesante también remarcar (lo dice Karl Popper, entre otros) que AE aceptaba que las teorías físicas “debían ser libre creación de la mente humana”, siguiendo una tradición anti-Mach propalada, entre otros, por H. Poincaré. La confirmación experimental de las teorías, o su refutación en su caso, viene después. A decir verdad, el AE inicial, digamos hasta 1914, era mucho más positivista, mucho más pro-Mach, pero luego cambió: muy probablemente, el enorme esfuerzo (y el tiempo: de 1905 hasta 1915) llevado a cabo para crear y organizar la Relatividad General le dio un carácter “fundamentalista”, y no machiano, con el que perseveró por el resto de su vida. Se ha comentado, por ejemplo, que el AE que origina el concepto de cuanto de luz (“fotón”, decimos hoy) no repitió lo mismo con el cuanto de gravedad, el “gravitón”, a pesar de que los argumentos que usó en 1905 seguían siendo válidos para la gravitación de 1915. Su posición crítica (de incompletitud, llegó a decir) con respecto a la “verdadera” Mecánica Cuántica de 1925 (Heisenberg; Schrödinger) no encaja bien con el hombre que ha originado el fotón, la estadística Bose-Einstein, etc.

En uno de sus párrafos, AE es muy explícito en su Religión “cósmica”; dice: “The most beautiful emotion that we can experience is the mystical. It is the sower [sembrador]

of all art and science... In this sense, *and only in this sense* [cursiva mía, LJB], I belong to the ranks of the devoutly religious men" [Ph. Frank, pag. 284]. Más tarde agrega: "Esa profunda creencia en la racionalidad de la estructura del mundo... debe haber presidido la obra de Kepler y la de Newton...".

A. Pais pone, como frase capital de AE, ya en el subtítulo del libro, "El señor, Dios, es sofisticado, sutil, pero no maligno", lo que refleja de nuevo mucho de su posición religiosa. "No puedo concebir un verdadero científico sin esa [especie de] fé". Aunque él era opuesto a las prácticas religiosas como tales, sí que admiraba y admitía el carácter organizativo de la Religión, con las iglesias y los ritos, y señaló que eran buenas para la educación general...

Aunque AE no era, en general, muy vanidoso, en una respuesta a una mujer que le preguntó cómo hubiese reaccionado si los experimentos (de 1919) no hubiesen confirmado su Teoría General de la Relatividad (y de la Gravitación) dice: "Lo hubiese sentido por el buen Dios; pues la teoría es correcta, de todos modos".

Es difícil llevar a cabo una discusión de las teorías religiosas de AE sin rozar sus ideas filosóficas. Por ejemplo, AE distinguía entre Teorías "Constructivas" en ciencia, que atacan y proponen soluciones a un problema concreto, por ejemplo la teoría cinética de los gases, que a él le sirvió mucho, de las "Teorías de Principio", como la Relatividad Especial (y hasta cierto punto, la General), que establecen condiciones para cualquier teoría constructiva (por ejemplo, hay que reformular la teoría electromagnética de Maxwell para que esté, manifiestamente, de acuerdo con la Relatividad Especial). Muchos opinamos que la Teoría Cuántica (la moderna, post-1925) es una "teoría de principio", en el sentido de que todos los problemas concretos de la física (por ejemplo, la estructura nuclear) deben abordarse con el formalismo cuántico. No Einstein: para él la Teoría Cuántica fue siempre provisional, y esperaba [algo ingenuamente] que en el futuro fuese subsumida por una teoría de campos, en el continuo; AE esperaba, por ejemplo, que las "partículas elementales" apareciesen como singularidades de los campos... esperanza que NO se ha cumplido en absoluto [y que la mayor parte de nosotros no espera que se cumpla...].

Luis Navarro, un querido colega de Barcelona, en su libro abunda en el "cambio" estructural de AE al que ya hemos aludido: en su juventud, fue revolucionario, y "profetizó" por ejemplo el fotón; pero en su madurez se impuso su formación clásica, y resultó un "hereje" al aparecer la Teoría Cuántica, que se contrapone a la Física Clásica...

Las siguientes frases de Einstein con respecto a la Religión quiero que sirvan como colofón a este ensayo. "Con respecto a Dios, no puedo aceptar ningún concepto basado en la autoridad de la Iglesia. Desde que tengo uso de razón me ha molestado

el adoctrinamiento de las masas. No creo en el miedo a la vida, en el miedo a la muerte, en la fe ciega. No puedo demostrar que no hay un Dios personal, pero si hablara de él mentiría. No creo en el Dios de la Teología, en el Dios que premia el bien y castiga el mal. Mi Dios creó las leyes que se encargan de eso. Su Universo no está gobernado por quimeras, sino por leyes inmutables...”

LITERATURA

- A. Pais. “El Señor es sutil: una biografía de Albert Einstein”. Ariel, Barcelona 1984.
 - Ph. Frank. “Einstein, life and times”. A. Knopf, N.Y. 1947.
 - L. Navarro. “Einstein, profeta y hereje”. Tusquets 1990.
 - J. Bernstein. “Albert Einstein and The Frontiers of Physics”. Fontana 1996.
 - W. Isaacson “Einstein. Su Vida y el Universo”. Debate, 2008.
 - A. Azcárraga “Einstein”.- Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005.
 - A. Fernández-Rañada “Los científicos y Dios”. Ediciones Nobel, Oviedo 1994.
-

Jean Monnet, una cierta idea de Europa

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

José Luis Febas Borra

PRÓLOGO: La dual concepción europea

Reflexionar sobre la realidad sociopolítica de Europa, en relación con su evolución y su identidad, es una necesidad que surge periódicamente con motivo de hechos determinantes que inciden directamente en la opinión de los ciudadanos. El referéndum sobre el Proyecto de Constitución de la Unión Europea que tuvo lugar en febrero de 2005 en nuestro país, fue uno de ellos.

Hoy, siete años más tarde, el tema europeo vuelve a estar de actualidad como marco geográfico e institucional de referencia obligada, tanto en las causas de la crisis económica que estamos padeciendo y en las soluciones para salir de ella, como en las aspiraciones independentistas impulsadas desde algunos partidos nacionalistas. Y no faltan las voces críticas de algunas de las denominadas fuerzas sociales, que incluso ven en ella y en las políticas económicas que inspira, no el camino de solución sino una parte del problema, por los recortes que exige en el campo de lo social y el consecuente desmantelamiento de la “sociedad del bienestar” que con tanto esfuerzo habíamos ido creando en los últimos veinticinco años.

Constatamos además que el sentimiento de incomodidad e incluso la protesta en que se cristaliza no son privativos de los países del “Sur” (siempre en inferioridad socioeconómica respecto de los del “Norte”, como siempre ha sucedido en todas las latitudes del mundo), sino que es compartida por amplios sectores de estos países ricos del Norte (el caso de Alemania sería significativo) que, desde su privilegiada situación, ven excesivo el peso que tienen que soportar para seguir adelante con este macroproyecto de Europa, de denominación menguante (Comunidad Económica Europea en 1957, Comunidad Europea en 1967 y Unión Europea en 1991) pero de extensión creciente: en los años 60 agrupaba a 6 países, en los años 70 incorpora a otros 3 (Gran Bretaña incluida), en los años 80 ya era de 12 (el último de ellos España), en los 90 se extiende a 15 (los países del norte) y en los 2000 se amplía primero a 25 y últimamente a 27 (con la incorporación de los países del área ex comunista) y a la que siguen llamando otros en la actualidad, por no citar más que a Turquía, en las puertas del Oriente.

Pues bien, en todos los momentos de esta historia de 60 años (larga o corta, según la perspectiva con la que se aborde), que se inicia el 9 de mayo de 1950 con una conferencia de prensa en la Sala del Reloj del Ministerio de Asuntos Exteriores francés en la que su titular, Robert Schuman, presenta la declaración sobre la CECA (Comunidad Económica del Carbón y del Acero), siempre ha estado gravitando una doble concepción:

1.^a: una *Unión Europea de estados*, en la que éstos conservan sus poderes fundamentales y su independencia, pero delegando en ella algunas pequeñas parcelas, particularmente en la esfera de lo económico y, colateralmente, de lo social;

2.^a: la consecución de una *Europa federal* que actúe como un único estado, con unas instituciones fuertes a todos los niveles (económico, social y político), acorde con su potencialidad geodemográfica de 500 millones de personas, la tercera del mundo tras China (1300 millones) e India (1100 millones), y por delante de la primera potencia económica mundial, los Estados Unidos (con 260 millones de habitantes).

Para definir mejor esta doble opción, suele acudir a pares de conceptos tales como “economía vs comunidad”, “soberanía nacional vs racionalidad supranacional”, “independencia de los estados vs fuerza de los engranajes”, en definitiva, “democracia vs tecnocracia”.

Y aquí es donde entra de lleno la figura y el legado de Jean Monnet, personaje clave de la construcción europea e injustamente olvidado en nuestro país. Considerado como uno de los creadores de esta Europa creciente que acabamos de esbozar, nos preguntamos sobre el alcance de sus aportaciones y sobre su sentido y su vigencia en el momento actual.

1. Los principales hitos de una biografía societaria

En 1986 la Fundación Jean Monnet realizó una exposición sobre la vida de este banquero transformado en político (Wikipedia dixit), con motivo de la adquisición por el Parlamento Europeo de la casa de Houjarray (Yvelines) donde estableció su domicilio, a una hora de París. Los datos biográficos que siguen, los textos que cito en este capítulo e incluso la propia estructura del mismo, están tomados de la publicación “Bâtir l’Europe” que recoge esta exposición y que puede visitarse en la página web que incluyo en las “Referencias bibliográficas”, al igual que el resto de publicaciones citadas en este artículo.

Los años de formación (1888-1914)

Jean Omer Marie Gabriel Monnet, nace en Cognac (en la Charente, región de viñedos en el suroeste de Francia, al norte de Burdeos) el 9 de noviembre de 1888, en el seno de una familia dedicada a la producción de coñac. Así describe sus primeros años:

“En el mundo en que crecí, sólo se hacía una cosa, con concentración y lentitud, era la única manera de hacer un buen producto.

Tengo el recuerdo de una infancia seria y disciplinada. Cuando jugaba de niño en las bodegas, era rico en espacio. ¿Por qué debía inquietarme por el camino a seguir cuando estaba llamado del modo más natural a continuar con el negocio de mi padre?

A los 16 años, ya era un viajero. Fui a Londres a aprender el inglés. Descubrí la City, observé las tradiciones de los medios de negocios británicos. Cuando emprendí mi primer viaje lejano [ultra-atlántico], mi padre me dijo : “No lles libros. Nadie puede pensar por ti. Mira por la ventana, habla a las personas. Presta atención a quien está a tu lado”. Fui a visitar a nuestros clientes en Winnipeg, hombres rudos en medio de un clima rudo... Allí encontré a un pueblo cuya ocupación era no la gestión de lo que ya existía sino desarrollarlo sin tregua.”

Pronto aprende la lección. Vende en Canadá las cajas de coñac familiar y compra fardos de pieles que vende a su vez en la Bahía de Hudson al célebre peletero Révillon. Los prósperos y cada vez más importantes negocios hacen que entre en contacto con el Banco Lazard, de Nueva York, donde su ascensión es fulgurante, y que se introduzca sólidamente en el “establishment” de la Costa Este de los Estados Unidos.

Vencer la guerra - construir la paz (1914-1938)

Cuando comienza la Primera Guerra Mundial en 1914, tiene 26 años. Declarado inútil para el alistamiento por problemas de salud, se dirige directamente al Presidente del Consejo y le espeta: *“Hay que poner en marcha órganos comunes capaces de medir los recursos de la Alianza [Francia e Inglaterra], repartirlos y equilibrar las cargas”*. ¿Es un experto, un tecnócrata? No todavía. Simplemente habla desde su experiencia en el comercio del coñac, al darse cuenta del desbarajuste que existía en el planteamiento de la Guerra por parte de las potencias aliadas.

El hecho de que se codee de igual a igual con los grandes nombres de las finanzas anglosajonas, determina al Ministro de Guerra y de Transportes en el gobierno de Clemenceau a enviarle a Londres para representar los intereses de Francia en el tema del abastecimiento, poniendo en marcha en 1916 una Oficina común de

abastecimiento aliada, el “**Wheat Executive**”, lo que implicará sus primeros pasos en la actividad política directa.

Al año siguiente convence a los ingleses, a los italianos y más tarde a los norteamericanos de que es indispensable la puesta en marcha de un **Consejo Aliado de los Transportes Marítimos (CATM)**, para paliar las consecuencias de la guerra submarina. Gracias a él, dos millones de soldados americanos y millones de toneladas de material atraviesan en 1918 el Atlántico, toda una estrategia interaliada que los vencedores se apresuran a desarticular tras la firma del armisticio.

*“En 1919 participé en la creación de la **Sociedad de las Naciones** [de la que fue Secretario general adjunto]. Queríamos actuar por medio de la persuasión. Era insuficiente. Pronto el derecho de veto de los Estados la paralizó .*

Acabada la Primera Guerra mundial, Europa era un campo de ruinas. Trabajé lo mejor que pude en su recuperación, en Silesia, Austria, Polonia, Rumanía. Pero tuve que volver a Cognac donde mi padre, ya mayor, no podía modernizar el negocio del licor. A él le interesaba sólo la calidad. Pero había que pensar también en la cantidad. Me dediqué a ello por algún tiempo. Pero ya me había picado el gusanillo de los negocios internacionales. Primero dirigí un gran banco americano en San Francisco y luego fui a China, a asesorar a Chang Kai-Chek que quería hacer entrar a su país en el siglo XX [concretamente en el diseño del mapa ferroviario chino].

En 1929 encontré una chica muy guapa, Silvia de Bondini. Nació entre nosotros un gran amor, compartido e indestructible”.

¿Cómo se explica esta fulgurante ascensión en el mundo de los negocios americanos?

Es un claro caso de padrinos. Paul Warbug, célebre hombre de negocios a quien se debe la idea de creación del Banco Central americano, lo toma bajo su protección y con J.P. Morgan (el fundador del banco que lleva su nombre) y con Jacob Schiff (del banco Kuhn Loeb), se va a convertir en una de las figuras de proa de la **Pilgrim's Society**.

Pero ¿qué es esta “Sociedad de los Peregrinos” creada en 1902? Muy sencillo, una sociedad secreta angloamericana, cuyo objetivo es promover la paz eterna y la ayuda mutua entre los Estados Unidos y la Gran Bretaña. Menos férreo en la actualidad en lo que hace al secretismo de sus miembros, salen periódicamente en los medios de estos países por organizar cenas de bienvenida cuando se producen cambios de embajadores entre Estados Unidos y Gran Bretaña. Entre sus mecenas se encuentra la reina Isabel II de Inglaterra.

Este auténtico grupo de poder va a ser la matriz ideológica de la que nacerán, a lo largo del siglo XX, tres organizaciones especializadas en las que siempre se encuentra Monnet:

- el **CFR (Council on Foreign Relations)** en 1920
- el **Bilderberg Group** (anglosajón y europeo) en 1954
- y la famosa **Comisión Trilateral**, creada en 1973 para incluir a Japón en lo que determinan los que mueven los hilos de las economías europea y norteamericana.

Eso sí, siempre con el mismo objetivo filantrópico de anular los riesgos de la guerra, favoreciendo la integración de las economías nacionales y promocionando la transferencia de parcelas de soberanía de los Estados a organismos ejecutivos supranacionales.

El combate de las democracias (1939-1945)

Pero no adelantemos acontecimientos. Nos hemos quedado, por lo que hace a Jean Monnet, en los años previos a la Segunda Guerra Mundial.

En 1938 y 1939 lo encontramos llevando a cabo misiones en Estados Unidos que el gobierno francés le encomienda para obtener pedidos de armamento. En 1939 es nombrado para presidir la **Comisión Franco-británica de Avituallamiento**. Lo más original es que con ese motivo consigue un estatuto supranacional, representando a la vez a Francia y a Gran Bretaña. Un periódico inglés de la época lo califica como “el primer funcionario federal del Nuevo Mundo”. Y en junio de 1940, cuando la mayoría de los responsables franceses caen en la desesperación, Monnet sugiere un proyecto de fusión total de ambos países, como la única solución que, a su parecer, salvaría a Francia de la firma del armisticio. A Churchill, de Gaulle y Reynaud no les parece mal la idea. El mariscal Pétain no quiere ni oír hablar de ella. Todos sabemos lo que pasa a continuación cuando, tras la ocupación alemana, preside en Vichy un gobierno colaboracionista con Hitler.

Monnet se refugia en Washington, donde prosigue su lucha contra la Alemania nazi. Entra en el equipo de Roosevelt como consejero y participa activamente en la elaboración del “**Victory Program**”, que implicará a Estados Unidos en el conflicto, convirtiéndolo en el gran abastecedor de armas de la coalición. Enviado por el presidente americano, participa en Argel como mediador en el conflicto surgido entre los dos generales franceses, de Gaulle y Giraud, contribuyendo al nacimiento del **Comité Francés de Liberación Nacional**, copresidido por ambos generales, encargándose él mismo personalmente del tema del armamento.

La construcción de Europa (1945-1975)

Acabada la guerra, elabora en 1945 un plan de modernización para Francia, basado en el incremento de la productividad, el llamado “**Plan Monnet**”, que le va a ocupar hasta 1950 y que, en realidad, sitúa al país bajo la tutela americana, al reclamo del “Plan Marshal”. Así lo describe él mismo:

“Cuando los hombres se sientan alrededor de una misma mesa para hablar del mismo problema y para buscar conjuntamente una solución, su mentalidad cambia, las oposiciones se esfuman: ese era el método del Plan. Su lema era “Modernización o decadencia”. Su filosofía: “La modernización no es un estado de cosas sino un estado de espíritu”.

Nuestro equipo era pequeño, en la rue de Martignac. No se trataba de administrar nosotros mismos la recuperación de Francia, sino de fijar las orientaciones, los métodos de acción, et ritmo”.

Pero fue el primer plan nacional que reunió a los representantes de los industriales, de los sindicalistas, de los agricultores, más de mil personas que fijaron en común objetivos ambiciosos para Francia.”

1950 es el año clave que marca el comienzo de la Unión Europea. ¿Por qué? Así lo explica Monnet:

“El problema de Europa nace cuando comienza la guerra fría entre el Este y el Oeste. El objetivo principal era Alemania. Era urgente evitar un enfrentamiento, en el que Europa se vería de nuevo arrastrada.

Yo no veía más que un remedio, aliarnos sin posibilidad de marcha atrás con Alemania en una empresa solidaria a la que su unieran los otros vecinos. Se lo propuse a Robert Schuman, ministro de Asuntos Exteriores, quien lo aceptó. El 9 de mayo de 1950, tras asegurarse el acuerdo del canciller Adenauer, Robert Schuman hizo en nombre del gobierno francés la célebre declaración, proponiendo colocar el conjunto de la producción franco-alemana del carbón y del acero, bajo una Alta Autoridad común, abierta a los otros países de Europa.”

El “**Plan Schuman**” (cuyo autor es realmente Monnet) está en el origen de la **CECA (Comunidad Económica del Carbón y del Acero)**, presidida por el mismo Monnet hasta 1955, germen de la futura Unión Europea. En 1951 se firma en París un tratado por el que se crea una Asamblea de los Seis, un Tribunal de Justicia y un Consejo de Ministros. El proyecto europeo está en marcha.

El tema del acero funciona bien en Europa, pero en plena guerra fría los aliados anglosajones no quieren financiar la defensa de Alemania. Que se paguen ellos el ejército alemán. Monnet ve en ello una peligrosa marcha atrás y propone como solución un proyecto bien visto por los Estados Unidos, la **CED (Comunidad Europea de**

Defensa), cuyo objetivo sería la puesta en marcha de un ejército europeo. René Pleven, presidente del Consejo de Ministros en Francia lo aprueba, pero el Parlamento francés, que cuenta con la oposición decidida de de Gaulle, duda.

Esta propuesta de signo federalista cuenta con el apoyo explícito de la iglesia católica, y del papa Pío XII en particular, que ve favorablemente un nuevo “juramento de Estrasburgo” entre los jefes de las Democracias Cristianas occidentales (el francés Robert Schuman, el alemán Konrad Adenauer y el italiano Alcide de Gasperi). El propio “Osservatore Romano”, órgano oficial de la Santa Sede, toma partido explícitamente, suplicando a los franceses que no sigan a los gaullistas, “adversarios de Europa y por lo tanto de la paz”.

Pese a estos apoyos, el veto al Proyecto de la CED del Parlamento francés en 1954, bajo el gobierno de Mendès France, supuso el primer fracaso importante en el proceso de la unidad europea.

Quizás desencantado, Monnet decide abandonar sus funciones oficiales y lanzar en 1956 un **“Comité de Acción para los Estados Unidos de Europa”**, presidido obviamente por él. Durante 20 años va a impulsar infatigablemente su modelo federalista, viajando de capital en capital y publicando incluso un libro que lleva por título *“Los Estados Unidos de Europa han comenzado”*. Su lema es tajante y sugerente: *“No coaligamos Estados, unimos hombres”*. Así resume su actuación:

“El Comité de Acción se preocupa de ampliar la Comunidad a Gran Bretaña y de disipar los malentendidos que existen de una parte y de otra. Encuentro mucha buena voluntad en Macmillan y Heath.”

Voy a ver a Kennedy. Su visión del mundo es generosa. El propone un “partnership” entre los Estados Unidos y la Europa unida. Es decir, una asociación de miembros iguales. El Comité persigue incansablemente sus objetivos y toma resoluciones casi siempre bajo un acuerdo unánime. La influencia política de sus miembros se ejerce en cada país para hacer entrar estas resoluciones. Durante veinte años luchamos por profundizar y ampliar nuestra unión europea”.

Monnet disolvió este Comité en 1975, satisfecho (al menos así lo dijo) por el logro de la elección directa de los miembros del Parlamento Europeo por sufragio universal.

Las lecciones de la experiencia (1975-1979)

“En 1975, me retiré a mi casa de Houjarray para escribir mis Memorias.

Pensaba que todavía podría ser útil transmitiendo las lecciones de mi experiencia. Doy largos paseos por el bosque. A mi lado Silvia pinta paisajes y

retratos que me emocionan. Vienen a verme amigos. Me preguntan qué hay que hacer. Les respondo: "Continuad, continuad, no hay para los pueblos de Europa otro futuro que la unión."

El Consejo Europeo con sede en Luxemburgo, le confirió el título de "Ciudadano de honor de Europa" en 1976 y fue galardonado con el Premio Robert Schuman por sus servicios a la causa europea. Falleció en su pueblo de Yvelines el 16 de marzo de 1979, a la edad de 91 años. Coincidiendo con el centenario de su nacimiento, el presidente francés François Mitterrand hizo trasladar sus restos mortales al Panteón de París en 1988, donde reposa al lado de otros personajes destacados de la historia de Francia.

2. Monnet y de Gaulle: el duelo del siglo

El título no es mío. Pertenece a un estudio del periodista e historiador francés Eric Branca, publicado en noviembre de 1998 en la revista *"Espoir"* (Esperanza), de la Fundación Charles de Gaulle.

Su interés radica en la comparación que realiza entre la biografía, el pensamiento y las aportaciones de estos dos personajes, coetáneos y franceses, cuya impronta sigue gravitando sobre la configuración de la actual Europa. Tipifican como nadie las dos perspectivas (nacionalismo vs europeísmo) que polarizan la concepción de esta macroentidad en curso de formación. Así la describe Branca :

"Bajo las categorías cómodas de "nacionalismo" y de "europeísmo" aplicadas a de Gaulle y a Monnet (con la evidente intención de recurrir a los modernos contra los antiguos), apunta una dialéctica de otro modo arraigada en la historia: la libertad nacional opuesta a la coerción imperial; la tradición capeta de Francia invocada por la República contra el viejo sueño carolingio secularizado por los tecnócratas. Se ve bien dónde se coloca el arcaísmo..."

Es verdad que, nada más nacer, Charles de Gaulle y Jean Monnet se oponían ya. Cuando el primero ve la luz en 1890 en Lille, capital de una frontera machacada por las invasiones y traumatizada por la pérdida de las vecinas Alsacia y Lorena, el segundo ha nacido dos años antes en el corazón de esa Aquitania, en la que desde la Guerra de los Cien años, sólo se ve al extranjero como un cliente, e incluso como un asociado."

Y a continuación opone la opción pragmática y universalista que el joven Monnet adopta con motivo de su salida al extranjero, a la opción vital de de Gaulle que ha bebido en las fuentes de Charles Péguy y de su "certaine idée de la France", de la doctrina social de la Iglesia y también de Barrès y de Nietzsche, y que elige el camino

de las armas. Al comienzo de sus "Memorias de Guerra" escribe: *"Cuando ingresé en el ejército, era éste una de las mayores cosas del mundo. Sentía acercarse con una sorda esperanza el día en que todo dependería de él"*.

Ese "duelo" entre Monnet y de Gaulle no implica el que siempre se hayan opuesto de un modo sistemático en los múltiples contactos a los que les forzó la historia. Desde 1940 hasta el comienzo de los años 60, hubo numerosos puntos de encuentro e incluso de convergencia. Como muestra, volvamos al año 1943, ya en plena Segunda Guerra Mundial. Una parte de Francia está ocupada por los alemanes y otra dirigida por el gobierno colaboracionista del mariscal Pétain con sede en Vichy. Monnet se encuentra en Washington mientras el general de Gaulle está en Argel, encargado junto con el otro general, Giraud, de organizar la Resistencia francesa y facilitar el desembarco de las tropas estadounidenses del general Eisenhower en las costas africanas. Los dos generales franceses no acaban de entenderse, en una clara lucha por el poder personal, y Monnet es enviado por Roosevelt para mediar en el conflicto, con la consigna bien precisa de que apoye a Giraud, puesto que creen que será más fácil de manejar que de Gaulle para colocar a Francia bajo la órbita americana, una vez se consiga la Liberación.

No lo hace así Monnet, quien no se opondrá públicamente al hombre que el 18 de junio de 1940 había lanzado en la radio londinense su célebre discurso antinazi, considerado como el origen de la Resistencia francesa y a quien ve como el único que puede sacar adelante al país en la complicada situación que se avecina. Pero lo que de Gaulle no sabe es que en ese mismo momento en Argel, Monnet toma la decisión de combatirlo por todos los medios.

Así lo sugiere el tenor de esta nota ultrasecreta que envía al secretario de estado Harry Hopkins el 6 de mayo de 1943: *"Está claro que el entendimiento con él [de Gaulle] es imposible; es un enemigo del pueblo francés y de sus libertades; es un enemigo de la construcción europea y, en consecuencia, debe ser destruido por el interés de los franceses..."* (o de los americanos, añade entre paréntesis el gaullista Eric Branca, de quien tomo la cita). Y esta carta dirigida al presidente Roosevelt el 5 de agosto siguiente: *"No habrá paz en Europa si los Estados se reconstituyen sobre la base de las soberanías nacionales. Tendrán que formar una federación que haga de ellos una unidad económica común"*. Como podemos ver, las bases de la Unión Europea, sentadas seis años más tarde (en 1950) con el "Plan Schuman", al que ya nos hemos referido.

Pero volvamos a de Gaulle. Amor con amor se paga y, en el fondo, hemos de reconocer que el Mercado Común no habría surgido con la fuerza con que lo hizo, si el General, convertido ya en presidente de la V República, no hubiera decidido adoptar en 1958 las indispensables medidas de acompañamiento "inspiradas" (en otro lugar emplea la palabra "instigadas") por Jean Monnet, lo que trasluce al mismo tiempo su

desconfianza de nacionalista convencido, su condescendencia con el prestigio internacional de Monnet y el apoyo de los Estados Unidos e incluso una chispa de admiración personal.

La ruptura vendrá tres años más tarde, en 1962. El General creía en una "Europa de los estados". Así lo afirma con toda rotundidad en una conferencia de prensa el 5 de septiembre de 1960: *"Europa son los estados, muy diferentes unos de otros. Cada uno tiene su propia alma, su propia historia, su propia lengua, sus desgracias, sus glorias, sus propias ambiciones... pero estados, que son las únicas entidades que poseen el derecho para mandar y la autoridad para obrar. Figurarse que se puede construir algo que sea eficaz para la acción y aprobado por los pueblos fuera y por encima de los estados, es una quimera"*. En estas condiciones, los organismos más o menos "extraterritoriales" tan sólo pueden aspirar a desempeñar un papel técnico y subordinado. Cooperación entre los estados, sí; abandono de la soberanía nacional, ciertamente no.

Dos años después todavía va más lejos. Se guasea de esa Europa de Volapük (una lengua alternativa al esperanto) y ataca violentamente a los partidarios de la integración europea: *"Repito que en este momento, no hay ni puede haber otra Europa posible que la de los estados, fuera naturalmente de los mitos, de las ficciones y de las ensoñaciones"*. Y lo argumenta de este modo: *"La Europa integrada, como ahora se llama, donde no habría política, pasaría a depender de alguien de fuera, que sí que tiene una. Habría a lo mejor un federador, pero que no sería europeo. Y esto es lo que, en cierta medida y a veces, inspiran algunas afirmaciones de tal o cual partidario de la integración de Europa"*. Como se ve, la Europa supranacional asimilada a la Europa americana. Abogar por una Europa integrada sería refugiarse en el "atlantismo" más servil.

Jean Monnet y sus amigos americanos reaccionan con indignación. Se esfuerzan en demostrar que únicamente los Estados Unidos de Europa podrán dialogar, en pie de igualdad, con los Estados Unidos de América, que el mantenimiento de las diversas nacionalidades debilitará el poder de Europa y asegurará su dependencia de los americanos, que tanto los "europeístas" como los "gaullistas" se preocupan de mantener el puesto relevante de Francia, pero que ellos toman el único camino que lo puede garantizar. Todo es inútil.

Ciertamente, Gran Bretaña cuyo ingreso en la Comunidad Europea es vetado por Francia dos veces, acaba por entrar en 1973. Los países que integran la Europa unida ven creciendo: 6, 12, 25, ahora 27, pronto quizás 30. Las políticas industriales, monetarias, agrícolas, sociales, de fronteras... se van coordinando e imponiendo como pueden. El Parlamento Europeo es elegido por sufragio universal. Pero nada de nada de una Europa supranacional. La última oportunidad perdida en el camino de la unión

fue el proyecto de Constitución Europea que no prosperó, al ser vetado precisamente por Francia y Holanda. ¿Podríamos afirmar que de Gaulle estaría ganando la partida a Monnet?

3. Monnet y el “monnetismo”: evaluación o devaluación

He intentado esbozar la trayectoria personal y la impronta de Jean Monnet en la política internacional, particularmente europea, en buena parte del pasado siglo. Pero en el momento de la evaluación de su persona y de su obra, surge inevitablemente una pregunta: ¿Estamos realmente ante un “político cristiano”? Tanto más, si se le compara con su gran amigo, Robert Schuman, cuya causa de beatificación ha sido incoada por la diócesis francesa de Metz.

Por lo que respecta a su adscripción religiosa, sí que mostró simpatía por la Democracia Cristiana, de cuyos jefes de fila europeos se consideraba cercano, pero al contrario de ellos, nunca estuvo afiliado a la misma. Ni a ningún otro partido político. La misma idea le horrorizaba, como confiesa en sus Memorias: *“Decir que sí y luego seguir la corriente, actuar sin estar completamente convencido o incluso antes de estarlo, hubiera sido incapaz.”* ¿Un político que reniega de los partidos políticos puede seguir considerándose un político? ¿No hay una cierta incoherencia en ello, avalada por su modo de actuar en este campo?

Profundamente antigauillista como era, apoyó en 1958 el retorno a la escena política del general de Gaulle. Pero en 1965, en la primera vuelta de las elecciones presidenciales francesas apoyó a Jean Lecanuet (del MRP, Movimiento Republicano Popular) para que de Gaulle no venciera por mayoría absoluta y tuviera que ir a la segunda vuelta, y entonces apoyó al socialista François Mitterrand. En 1974, sostiene a Valéry Giscard d'Estaing (UDF, Unión por la Democracia Francesa). ¿Qué lógica tiene este cambio permanente de partidos?

Una sola: ponerse del lado de los que mejor defendían la idea europea. Lo demás, incluida su ideología política, le traía sin cuidado. Su campo de juego no era el de la política partidista, se sentía muy por encima de los líderes políticos, a los que intentaba manejar a su provecho. Tenía a gala el haber trabajado en armonía con todas las organizaciones sindicales y con todas las formaciones políticas: de Konrad Adenauer a Willy Brandt, de Harold Wilson a John Kennedy.

A los ojos de los analistas, como André Kaspi, profesor de la Sorbona, ello tiene una ventaja pero también un inconveniente.

La ventaja: haber sabido conservar los lazos, más o menos estrechos, con todos los líderes de su tiempo. Hombre de amistad, conoce y trata tanto en Europa Occidental

como en Estados Unidos, a todos los que han tenido, tienen o tendrán poder político. Como no alimenta ninguna ambición personal, como no está alineado con ningún partido, puede hacerse escuchar sin que sea sospechoso de segundas intenciones y ganar para su causa a personalidades de toda procedencia. Ello le será particularmente útil en su etapa final, al frente del Comité de Acción para los Estados Unidos de Europa, que preside desde 1956. Monnet nunca ha sido un personaje solitario, consciente como era de que en política la soledad es un peligro mortal. Pone una confianza ilimitada en la influencia de los pequeños grupos, de los hombres clave, de las relaciones personales.

Pero ello tiene también un inconveniente, no tanto para él mismo personalmente sino para el proyecto político que lidera, y es que le trae sin cuidado el contenido ideológico de Europa. ¿Será de derechas, de izquierdas o de centro? ¿Será una comunidad socialista o capitalista? Para él la cuestión es secundaria, porque Europa será lo que los europeos hagan de ella. Lo esencial es que se ponga en marcha, que viva y que se desarrolle.

Esta actitud, en un primer tiempo, pudo ser positiva para la causa, e incluso tener un cierto sentido. Pero a la larga limita las ambiciones de los partidarios europeístas. Negándoles el combatir por una ideología, se debilitan sus motivaciones y se corre el riesgo de transformar la construcción de Europa en un asunto de expertos o de técnicos, que como sucede en todas las tecnocracias, puede ser más o menos bien acogido por la opinión pública, pero carente de ímpetu y de vida. Nada comparable al encendido discurso de de Gaulle, apostilla Kaspi.

Esto se halla relacionado con un rasgo constitutivo de la personalidad de Monnet, la discreción. En el ya citado estudio del gaullista Eric Branca (quien ha publicado por cierto en 2008 una *"Historia secreta de la derecha"*), se le define como uno de los grandes "fantasmas" del siglo. No le gustaba figurar. Se desenvolvía bien a la sombra, actuando generalmente por medio de personajes interpuestos (mejor cuanto mayor poder detentaran). No le gustaban las multitudes, hablaba a los hombres de poder. Usaba un lenguaje altamente técnico que se expresaba por medio de propuestas, resoluciones, negociaciones... Y no es que despreciara a los medios de comunicación, que sabía manejar a su antojo cuando la ocasión lo requería, pero prefería que fueran los periodistas y los políticos los que ejercieran directamente la acción sobre la opinión pública.

Al contrario de de Gaulle, no supo dirigirse a las masas. Sin duda que le hubiera gustado ser un buen orador, pero la naturaleza no le dio esa facultad. Era eficaz en las distancias cortas, en las conversaciones particulares, un buen manejador de políticos, pero un pésimo "comunicador". En una democracia —sigue afirmando Branca— más que en cualquier otro régimen, hace falta saber dirigirse a las masas. Éstas también necesitan ser convencidas.

Quizás no lo necesitó en la época de lanzamiento de la idea de unidad europea que le tocó vivir. La coyuntura económica de una Europa empobrecida por las dos guerras mundiales, la guerra fría y la amenaza comunista de los países del otro lado del telón de acero hasta que se derribó el muro de Berlín, la tutela ejercida en los diversos países por los Estados Unidos militar y económicamente, entre otras muchas causas, hacían que esa idea de una Europa unitaria avanzara hacia su objetivo. No sin dificultades, es verdad, y a un ritmo mucho más lento de lo que Monnet hubiera deseado, pero con una tranquilizadora inercia que no podía ser otra que la de la dirección prevista.

Pero desaparecido en 1979 Monnet, su inspirador, otra cosa es lo que sucede con su obra, y no me refiero tanto a su “hija” Europa (él que ha sido declarado “padre de Europa”), cuanto al ADN que le ha transmitido, esa “cierta concepción de Europa” que, por comodidad, voy a denominar el “monnetismo”. En otras palabras, ¿qué vigencia y qué futuro tiene el pensamiento “político” de Monnet en el “aquí” de la Europa que nos está tocando vivir y el “ahora” de la crisis que estamos padeciendo?

¿Qué poder de atracción tiene la complicada superestructura comunitaria, con sus múltiples sedes centroeuropeas, tan lejana e incomprensible para la mayoría de la población real? ¿Qué pasión despierta el despiadado lenguaje de los números, de los objetivos macroeconómicos subordinadores de los otros objetivos, que tan duras repercusiones tienen en la vida diaria de la población de a pie, impuestos desde Bruselas o desde Frankfurt, por parte de unos funcionarios o de unos políticos que dan la impresión de estar en un retiro dorado (no por el sol, sino por el dinero que perciben), a menudo como premio a los servicios prestados a sus partidos en sus países de origen? ¿No es éste el mejor caldo de cultivo para una creciente y cada vez más exteriorizada desafección por parte de los ciudadanos europeos respecto de la idea monnetista de una cohesión europea basada en el interés general y no en los intereses particulares? ¿No es contradictoria en el fondo la reiterada alusión a Europa como marco y última aspiración de los discursos nacionalistas, estimuladores de egoísmos, separatismos y particularismos ancestrales?

Esto es el mundo al revés. El discurso del corazón contra el de la razón. De Gaulle redivivo apuntillando a Monnet, como aparece en esta feroz crítica del gaullista Branca: *“Contra de Gaulle, que no concebía la economía más que como una actividad al servicio del político, Monnet impuso con toda naturalidad el orden inverso: la sumisión de la política —que implica la elección y por ello la contingencia— a la técnica económica, ajena a toda alternativa, puesto que se autoconcibe como poseedora de una racionalidad suprema. François Goguel tiene razón: el socialismo, fase suprema del comunismo, es la extinción del estado; el mundialismo, fase suprema del federalismo, es la extinción de las naciones, fundamento de la legitimidad de los estados”*.

El más claro ejemplo de esta “devaluación” del monnetismo sería el rechazo al proyecto de Constitución Europea de 2005, encargado a un monnetista declarado, el ex presidente francés Giscard d’Estaing. El diplomático español Ignacio García-Valdecasas analiza y sistematiza las causas de este fracaso, que son muchas y muy complejas: motivaciones políticas (soberanista, antisistema, europeísta y oportunista) y socioeconómicas (miedo popular, castigo a la clase política y descontento general). *“Las causas –puntualiza– pueden a menudo solaparse con las motivaciones, pero en general cuentan con entidad propia: la consideración de Europa como cabeza de turco, la irresponsabilidad por parte de la clase política, la ambigüedad del proyecto europeo y la lejanía del mismo, el olvido del pasado reciente y la desaparición de la amenaza soviética, el impacto de la globalización y de la nueva situación geopolítica y geoeconómica mundial, el fenómeno de la inmigración, la inseguridad ciudadana asociada a menudo a la desaparición de fronteras dentro de Europa, la ampliación de la Unión y la cuestión turca”.*

Este artículo, escrito hace siete años, no tiene en cuenta obviamente el impacto de la crisis económica que a nivel sobre todo europeo estamos viviendo hoy. La solución que las instituciones europeas den al problema constituirá en definitiva la prueba del algodón de que la solución aportada por Jean Monnet en 1950 a un problema también económico (el plan Schuman) tiene su continuidad en estos difíciles momentos.

Pese a las críticas expuestas, existen razones y de peso para el optimismo. Ningún país que yo sepa (incluida la siempre reticente Gran Bretaña) ha manifestado su deseo de abandonar la Unión Europea. Se han experimentado notables avances en todas las facetas que configuran el día a día de los ciudadanos europeos. No voy a referirme a ellas por obvias, puesto que las vivimos todos los días. ¿Podríamos concebir nuestra vida fuera del euro, o incluso fuera de Europa? El proyecto europeo no tiene marcha atrás. Pero como todos los proyectos humanos no es inamovible, sino manifiestamente mejorable. Ya lo dijo Monnet: *“Los hombres no aceptan el cambio más que en la necesidad y no ven la necesidad más que en la crisis”.* Ha llegado el momento de hacerlo, es el gran desafío que tiene hoy el “monnetismo”, si quiere ser fiel a la concepción de Europa que movía a su inspirador, Jean Monnet.

EPÍLOGO: La cuestionada identidad de Europa

Ello nos remite a una cuestión esencial: ¿Cuál es la idea de Europa que late en el fondo del proyecto unitario europeo? ¿Tiene algo que ver con el mito griego del rapto de Europa, que a tantos artistas ha inspirado?

Europa es un personaje mitológico, una hermosa doncella fenicia de la que se enamora el dios Zeus. Convertido en un toro blanco, la rapta mientras se está bañando

en una playa de la costa fenicia y la lleva en sus lomos a través del Mediterráneo a la isla de Creta, donde la seduce bajo un árbol, el plátano, que desde entonces tendrá las hojas perennes. Europa, convertida en la primera reina de Creta, dará el nombre a todo el continente europeo.

Pero la pregunta que nos hacemos no es quién es Europa sino qué es Europa. Y podemos afirmar que es la pregunta del siglo, porque nadie se pone de acuerdo en la respuesta.

Lo más sencillo es definirla con una tautología consistente en reproducir la lista de los 27 países que integran la Unión Europea. Pero esto no aporta nada a la cuestión esencial, la de su identidad. En Francia suele citarse como uno de los primeros "conceptualizadores" de Europa, al político y hombre de letras Victor Hugo quien, en el siglo XIX, escribió este texto que se titula "El futuro" y del que transcribo unos párrafos:

"En el siglo XX, habrá una nación extraordinaria. Esta nación será grande, lo que no le impedirá el ser libre. Será ilustre, rica, pensante, pacífica, cordial para el resto de la humanidad. Tendrá la dulce gravedad de una hija mayor. [...] Esta nación tendrá por capital a París, y no se llamará Francia, se llamará Europa. Se llamará Europa en el siglo XX y, en los siglos siguientes, más transfigurada todavía, se llamará la Humanidad. La Humanidad, nación definitiva, y desde estos momentos entrevista por los pensadores, esos contempladores de las penumbras [...]"

Otro escritor, también francés y poeta, Paul Valéry retoma la cuestión y en un texto escrito tras la Primera Guerra Mundial, que tituló "La crisis del Espíritu" y que tuvo un enorme eco, describe así la identidad de Europa:

"Un primer pensamiento aparece. La idea de cultura, de inteligencia, de obras magistrales está para nosotros en una relación muy antigua –tan antigua que raramente nos remontamos hasta ella– con la idea de Europa.

*Las otras partes del mundo han tenido civilizaciones admirables, poetas de primer orden, constructores e incluso sabios. Pero ninguna otra parte del mundo ha poseído esta singular propiedad **física**: el más intenso poder **emisor** unido al más intenso poder **absorbente**".*

Ha sabido absorber las grandes culturas del mundo occidental (Roma, Atenas y Jerusalén, se dice quizás con una excesiva simplificación). Aquí se enmarcaría la petición expresa del Vaticano de aludir expresamente a las raíces cristianas de Europa en el Preámbulo del proyecto de Constitución Europea de 2005, que el ponente de la Convención que la redactó (Valéry Giscard d'Estaing) no atendió, atendiendo, como buen jacobino, al valor supremo del principio de laicidad. Y quizás con razón, porque en el crisol de Europa se ha hecho la síntesis de todos los logros técnicos y culturales

surgidos de las más diversas partes del mundo: atrayendo y asimilando la técnica china al igual que la matemática árabe, la pintura japonesa al igual que la estatuaria africana, produciendo la más nueva y la más compleja de las aleaciones.

Pero el movimiento sería doble, continúa Paul Valéry. A lo largo de los siglos, Europa tuvo la particularidad de difundir lo que es, sobre el conjunto del planeta. Por la fuerza de su poder militar y sobre todo por la seducción que intelectualmente era capaz de ejercer, Europa habrá conquistado al mundo y extendido sus valores, sus gustos y sus mitos sobre la superficie entera del globo. Resumiéndolo en una frase: “Todo vino a Europa, y todo vino de Europa”.

Otro autor francés contemporáneo, Edgar Morin, en su libro *“Penser l’Europe”*, la define como “un hervidero dialógico permanente”: complejo caldo de cultivo o torbellino intelectual contradictorio. *“Europa no tendría ninguna otra unidad que la de la imposibilidad de atribuirle una”*.

Definir la verdadera identidad de Europa, al menos desde la perspectiva francesa, resulta una tarea poco menos que imposible. Quizás la solución no venga del pasado sino del futuro. Profundizando en la noción de “acción”, como hizo en los umbrales del siglo XX el filósofo cristiano Maurice Blondel, que tanta influencia tuvo en pensadores como Teilhard de Chardin y en el proyecto que late en el fondo – e incluso en el nombre – de las múltiples aportaciones de Monnet. Ya lo decía Paul Valéry en 1919, tras la Primera Guerra Mundial: dos vías se abren para Europa, la de la decadencia y la del renacimiento. Jean Monnet, junto con otros muchos líderes políticos que hemos citado, optó pragmáticamente por la segunda vía, la de la construcción europea.

Mi última cita no la tomo de un francés sino de un alemán, y no es de un literato sino de un teólogo protestante, Jürgen Moltmann, a quien se debe el siguiente apólogo:

“La leyenda dice: Al comienzo del Mundo Moderno, llegaron tres hadas madrinas aportando sus regalos: la primera, la Libertad; la segunda, la Igualdad; la tercera, la Prosperidad.

Pero al anochecer de aquel día, se presentó también el hada mala y le dijo: De las tres promesas, sólo se te pueden conceder dos. Elige.

El Mundo Moderno del Oeste eligió la Libertad y la Prosperidad, pero nunca conoció la Igualdad.

El Mundo Moderno del Este eligió la Igualdad y la Prosperidad, y nunca conoció la Libertad.

Los filósofos y los teólogos eligieron el Mundo Ideal: la Libertad y la Igualdad, pero nunca ganaron la Prosperidad”.

En esta Europa compleja de los mercados y de los mercaderes de Prosperidad que estamos padeciendo, ¿no habría que volver la mirada a lo que gravita en el fondo

de la divisa de Jean Monnet, tan citada como quizás mal interpretada : “*No coaligamos Estados, unimos hombres*”?

Hombres (personas, seres humanos), ésta es la palabra clave. Por encima y como horizonte de los planteamientos económicos, sociales y políticos del “monnetismo” que tiene secuestrada a Europa. Volver a la raíz cristiana (la esencia, no el nombre reivindicativo) del proyecto de Jean Monnet, si queremos seguir considerándolo como uno de los políticos cristianos más representativos del siglo XX.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-Víctor Hugo: L’avenir (París, 1867)

http://www.oasisfle.com/culture_oasisfle/etats_unis_d_europe.htm

-Paul Valéry: La crise de l’esprit (París, 1919)

http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery_paul/crise_de_lesprit/valery_esprit.doc

-Charles de Gaulle: Mémoires de Guerre (París, 1954, 1956, 1959)

<http://www.charles-de-gaulle.org/pages/l-homme/accueil/oeuvres/memoires-de-guerre.php>

-Jean Monnet: Memorias (1985)

<http://www.apeuropeos.org/jean-monnet-memorias/>

-Fondation Jean Monnet: Bâtir l’Europe (1986)

http://www.jean-monnet.ch/site/jean_monnet/2/1888-1914

-André Kaspi: “Jean Monnet”, en *Politique étrangère*, nº 1 (1986)

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1986_num_51_1_3551

-Edgar Morin: Penser l’Europe (París, 1987)

http://00h00.giantchair.com/html/ExtraitsPDF/27454100935990_1.PDF

-Eric Branca: “De Gaulle-Monnet: le duel du siècle”, en *Espoir* (1989)

<http://www.comite-valmy.org/spip.php?article351>

-Stephen Bunard: Faut-il faire référence aux racines chrétiennes d’Europe? (2004)

<http://www.europeplusnet.com/article128.html>

-Ignacio García-Valdecasas: El rechazo al proyecto de Constitución Europea: un análisis retrospectivo (Real Instituto Elcano, 2005)

<http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/876/Garciavaldecasas876.pdf>

-Miguel Martínez Cuadrado: “L’Europe refait son histoire: 1948-2009. Soixante ans de construction européenne commune” (Bruselas, 2009)

http://ec.europa.eu/education/jean-monnet/doc/conf09/cuadadro_fr.pdf

Simone Weil y la atención

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

M^a Carmen Herrando Gugota

La corriente idólatra del totalitarismo sólo halla obstáculos en una vida espiritual auténtica

S. Weil, L'Enracinement

Simone Weil es uno de esos personajes que atraen. Pero es mucho más que un ser anecdótico que se pone de moda durante una temporada y al que luego se deja caer silenciosamente en el cajón de los olvidados. Su pensamiento es de un rigor y de una solidez que asombran, y encierra un mensaje claro, directo y comprometedor; sobre todo, comprometedor, y muy especialmente para los cristianos. A pesar de que no llegó a figurar entre los bautizados, Simone Weil supo captar –ella reconoce que como don de la gracia– lo más entrañado del mensaje cristiano. Y un ejemplo son los consejos sobre los estudios escolares, que se esbozarán después. Pero hay muchos más. Y entrar en el estudio de esta autora es adentrarse en una gran aventura de los adentros.

Simone Weil nace en París el 3 de febrero de 1909. De padres librepensadores de origen judío, sería educada en un agnosticismo sin tapujos, con la sola referencia religiosa familiar de su abuela paterna, que no dejaría de ser algo anecdótico en la familia. Tenía un único hermano tres años mayor, André, que llegaría a ser un matemático célebre, y cuya inteligencia deslumbró desde muy temprano. Simone y André estaban muy unidos, y él influyó mucho en el crecimiento interior de su hermana pequeña. Los Weil constituían una familia afectuosa y abierta, admiradora de la cultura, y donde se trataba de vivir valores humanos como la honradez, la sinceridad o la nobleza de corazón.

La irrupción de la *Gran guerra* movilizó al doctor Weil, trastornando así muchos de los planes familiares; los niños conocieron temporadas largas en las que, en lugar de asistir a la escuela, recibían clases particulares. Esto último, acompañado de una salud precaria, favoreció cierto aislamiento en Simone, y propició que tuviera a su hermano como modelo y referente; André, por ejemplo, fue quien enseñó a leer a su hermana, y así se iría tejiendo entre ellos una gran complicidad, con resultados tan curiosos como la invención de una jerga propia, plagada de alusiones literarias, buena muestra de la agudeza de la inteligencia de los dos hermanos.

Simone ingresó en el Liceo Fénelon en 1919, con dos años menos que el resto de sus compañeras. El interés que desde muy niña sentía por las personas más

desfavorecidas la llevó a fundar una asociación con fines caritativos: «los caballeros de la mesa redonda». Ya leía entonces a Lamartine o los *Pensamientos* de Pascal. André ingresó en la Escuela Normal Superior con sólo dieciséis años, con una dispensa especial. Esta precocidad de su hermano fue uno de los desencadenantes de una crisis personal en Simone, que habría de ser decisiva en su vida, una «crisis de desesperanza, sin fondo», como ella la califica. Es la *verdad*—y no desacerteríamos al escribir la palabra con mayúsculas— la que está en el fondo de su desespero: «No lamentaba los éxitos externos —escribía en 1942—, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Prefería morir a vivir sin ella. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fuesen casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla»¹.

La admiración por André y aquella crisis de sentido despertaron en Simone una fuerte sed íntima de verdad. Pero en ese ansiar la verdad *con toda el alma*², en medio de tinieblas que la cegaban, una convicción profunda haría que despertase y se relanzase su espíritu adolescente: la certeza de que si uno hace un esfuerzo continuo de atención, llega a entrar en el reino de la verdad. Esta convicción cambió radicalmente su vida.

En 1925, Simone Weil aprobaba el bachillerato de Filosofía, y durante los tres años posteriores sería alumna de Alain, que es como era conocido el filósofo Émile Chartier. Alain era un pensador lleno de fe en el hombre y en el espíritu humano, que estaba convencido de que la persona se va conquistando poco a poco a sí misma gracias a su dimensión espiritual; no cabe duda de que dejó una gran impronta en su destacada alumna. Simone Weil, por su parte, solía discutir con sus compañeros sobre religión y política, pero ella misma expresará que por entonces dejaba de lado el tema de Dios: «En la adolescencia pensaba que carecíamos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios y que la única forma segura de no resolverlo mal, lo que me parecía el peor de los males, era no plantearlo. Así que no me lo planteaba. No afirmaba ni negaba»³. Pronto empezó a colaborar con la revista *Libres propos*, fundada por Alain. Su compromiso social, por otra parte, era ya notable, tanto por su participación en una suerte de universidad popular para ferroviarios, en la que implicó a su hermano, como por su militancia en la Liga de Derechos Humanos, donde logró inscribir a sus padres.

¹ Simone WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 38-39.

² Esta expresión, tomada de Platón (*República*, 518 c) será capital en la vida y en el pensamiento de la filósofa.

³ S. WEIL, *A la espera de Dios*, p. 38.

En otoño de 1928 ingresó en la Escuela Normal, donde se preparó para enseñar Filosofía, aunque sin dejar del todo los cursos de Alain. Llegó a tener serios problemas con la administración de la Escuela, debido a su militancia a favor de los desfavorecidos y a su pacifismo. Esta preocupación por la suerte de los más pobres y su inquietud por conocer distintas realidades sociales la llevaría a trabajar durante los veranos en tareas agrícolas, y hasta a conocer la vida de los pescadores. En el verano de 1931, estando de vacaciones con su familia en la región de *La Manche*, fue admitida para salir con un grupo de pescadores; se hacía a la mar con ellos, hasta cuando trabajaban de noche. Y cuando el mal tiempo les impedía faenar, ella les enseñaba francés o aritmética. Marcel Lecarpentier, el patrón de barco que la aceptó a bordo, escribirá estas palabras de recuerdo, años después: «Quería conocer nuestra miseria, quería emancipar al obrero... Una noche pasé miedo. En plena tempestad, ella no se quiso amarrar, y decía: "Marcel, siempre he cumplido con mi deber y estoy preparada para morir..." Simone vigilaba el trabajo con cuentagotas, controlaba el precio del pescado, calculaba los lotes... Temía que yo pudiera explotar a los otros, y siempre me advertía de tal peligro»⁴.

Tras obtener la *Agrégation* —equivalente a una cátedra de instituto—, Simone Weil comenzó a trabajar en el instituto de *Le Puy*, una ciudad pequeña situada en una región minera. Empezaría entonces una actividad sindical casi prodigiosa, tanto por su apoyo a la causa de los mineros como por el servicio que les prestó, enseñándoles y ayudándoles en sus reivindicaciones. Daba buena parte de su sueldo a la caja común de los parados, y se desvivía para desplazarse entre Le Puy y Saint-Etienne, donde tenían lugar la mayor parte de estas actividades. Naturalmente, el desconcierto, y hasta el escándalo, que provocó entre las familias de sus alumnas, fue sensacional. Pero cuando la administración trató de cambiarla de ciudad, las alumnas la reclamaron. Su coherencia de vida se dejaba notar con fuerza. Convencida de la necesidad de tal compañerismo, Simone Weil se entregó en cuerpo y alma a la causa de los más pobres, sin reparar lo más mínimo en convenciones sociales o en el «qué dirán». Sufría, además, terribles dolores de cabeza, que no dejaba que le impidieran llevar a cabo todas aquellas tareas entre los más desfavorecidos. Así fue introduciéndose en el mundo sindical, en el que creía verdaderamente, tanto como casi imposible le resultaba creer en el de la política... Sindicalista sí, pero lo político era otro cantar. Llama la atención su lucidez frente a la realidad del comunismo, que nunca le atrajo. Es más, llegó a prever el desastre que el mundo entero ha podido comprobar después, mientras los intelectuales de su tiempo —y los más de los que habrían de venir— quedaban como hechizados por una ideología que ella siempre percibió como caduca y totalitaria.

Mujer de realidades, Simone Weil quiso comprobar por ella misma lo que a principios de los años treinta sucedía en Alemania, donde pasó el verano de 1932. Este

⁴ Gabriella FIORI, *Simone Weil. Une femme absolue*, éditions du Félin, París, 1993, p. 195.

viaje se tradujo en ayudas puntuales a refugiados alemanes, a muchos de los cuales alojaron los Weil en su propia casa, así como en el apoyo a algunos comunistas que se oponían a las directrices que tomaba el Partido ante la situación que se preparaba en Alemania. Por aquellos años, Boris Souvarine, disidente del Partido Comunista Francés, escribía que Simone Weil era «el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años». El mismo Trotsky fue huésped de los Weil la noche de fin de año de 1933; tras pasar horas discutiendo con Simone, se refirió a los «prejuicios pequeño-burgueses de lo más reaccionario» de su anfitriona.

Simone Weil continuaría trabajando como profesora hasta finales de 1934. En este mismo año escribirá estas letras a su amiga y biógrafa Simone Pétrement: «He decidido retirarme por entero de todo tipo de política, salvo para la investigación teórica. Lo que para mí no excluye la eventual participación en un gran movimiento espontáneo de masas (como soldado raso), pero no quiero ninguna responsabilidad, por pequeña que sea, o incluso indirecta, porque estoy segura de que toda la sangre se verterá en vano, y de que estamos derrotados por adelantado»⁵. Y a este ejercicio teórico dedicará uno de sus trabajos más importantes: las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*⁶, que siempre consideró su gran obra, aunque no llegó a publicarla en vida. En este texto, de una lucidez y una riqueza encomiables, escribe, por ejemplo: «La libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción» (p. 102); o esta idea con ecos pascalianos: «el pensamiento es, ciertamente, la suprema dignidad del hombre» (p. 126)... Simone Weil insiste hasta la saciedad en la importancia del ser humano, frente al cada vez más imperante pensamiento de lo colectivo, así como en la necesidad de una coherencia de vida, como expresión de esa moralidad que es inherente al hombre. Afirmará una y otra vez que las colectividades no piensan... Le tenía pavor a lo social, por el riesgo que lo social mal encarado conlleva de anulación de la persona. En esta obra apunta también hacia la espiritualidad del trabajo, que desarrollará en lo sucesivo, y que al final de su vida verá como la verdadera solución para Europa.

A finales de 1934, Simone Weil emprende una temporada de trabajo como obrera. Alquiló una buhardilla en un barrio obrero parisino, y allí se fue a vivir, o a malvivir, pues solía cobrar por piezas hechas, y al no ser una persona especialmente ducha para el trabajo manual, no ganaba gran cosa. Pero lo que quería era vivir de su trabajo y experimentar en cuerpo y alma lo que vive cualquier obrero. Escribió su experiencia en su *Diario de la fábrica*, que es un texto desgarrador, lleno de realismo y de sentimientos hondos: «¿Qué he ganado con esta experiencia? —anota— El sentimiento de que no

⁵ Simone PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1997 (2ª), p. 291.

⁶ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1995.

tengo ningún derecho a nada (ojo con perderlo). La capacidad de bastarme moralmente a mí misma, de vivir en este estado de humillación latente, perpetua, sin sentirme humillada a mis propios ojos...»⁷. Acabó derrotada, con el alma hecha jirones. Y a poco de terminar esta experiencia habría de vivir un primer encuentro con el cristianismo, muy en la tónica de este sufrir la humillación en carne propia, que acababa de vivir. Fue en los últimos días del verano de 1935, en un viaje que hizo con sus padres por el norte de España y Portugal. En un pueblecito de la costa portuguesa, cuando caía el sol, asistió a una procesión religiosa que la marcaría para siempre. «Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas: portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podía dar una idea de aquello... Allí tuve la certeza de que el cristianismo era, por excelencia, la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos»⁸. Se encontró con el cristianismo desde el sentimiento de su miseria; pero a esta vivencia siguieron otras que le descubrirían aspectos distintos, y así se fue configurando su alma cristiana.

Otra de las experiencias cruciales de Simone Weil fue su breve participación en la guerra civil española de 1936. Seguía con tanto interés lo que sucedía en nuestro país, que cuando estalló la guerra no pudo soportar la idea de quedarse en Francia. Se presentó en Barcelona a primeros de agosto, seguida días después por sus angustiados padres. Hacia el 15 de agosto la encontramos en Pina de Ebro (Zaragoza), nada menos que formando parte de la conocida como *columna Durruti*. Pero, por fortuna para ella⁹, un accidente que a los pocos días le causó una quemadura seria en la pierna izquierda aceleró su regreso a Barcelona, y allí encontró a sus pobres padres bastante inquietos. Los tres se quedaron en España hasta finales de septiembre, entre Barcelona y Sitges, donde se había habilitado el hospital. Simone Weil no volvió más a España. De su experiencia, además de su diario, nos dejó un testimonio hermoso: la carta que envió al novelista francés Georges Bernanos. Bernanos trabajaba en Mallorca cuando estalló la guerra; sus hijos se enrolaron en el bando nacional; Simone Weil, como es sabido, en las filas anarquistas. En 1938, Bernanos publicó su particular visión de nuestra guerra «incivil» —como la llamó Unamuno—: *Los grandes cementerios bajo la luna*. Simone Weil devoró el libro, y quiso enseguida escribir a su autor para compartir con él sus propias vivencias; lo hizo con esta carta genial, que, a la muerte de Bernanos, fue hallada en la cartera del escritor, porque, al parecer, la llevó siempre consigo.

⁷ S. WEIL, «La condition ouvrière», en *Œuvres complètes*, vol. II, tomo 2, Gallimard, París, 1991, p. 253.

⁸ S. WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1996, p. 40.

⁹ Por fortuna, pues a la mayor parte de sus compañeros de la *columna* los mataron poco después en Perdiguera (Zaragoza).

Tras una cura en Suiza para tratar aquellos atroces dolores de cabeza que solían dejarla impedida, Simone Weil viajó por Italia, entre hermosas experiencias estéticas y espirituales. En Asís tuvo lugar su segundo encuentro con el cristianismo, mucho más luminoso que el anterior. Sobre su sentir profundo en la iglesita de san Francisco, escribe lo siguiente: «Allí, sola en la pequeña capilla románica del siglo XII, Santa María degli Angeli, incomparable maravilla de pureza, donde tan a menudo rezó san Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas»¹⁰. La vivencia cristiana se instala así en su corazón, de una forma puramente existencial, sin haberla buscado ni planteado siquiera como posibilidad...

Al comienzo del curso de 1937, Simone Weil fue enviada a un instituto de Saint Quintin, una pequeña ciudad obrera cercana a París. Pero los dolores de cabeza llegaron a ser tan terribles, que no pudo mantener el ritmo de las clases, y tuvo que dejarlo. Su tercera gran experiencia cristiana advendría durante la Semana Santa y la Pascua de aquel curso escolar, en 1938; solo que esta vez el encuentro no fue tanto con el cristianismo como con el mismo Cristo. Se encontraba en la abadía de San Pedro de Solesmes, cautivada por la belleza de la liturgia, y cuenta que en el transcurso de los oficios «el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre»¹¹. También dirá que durante las celebraciones llegó a captar el sentido de la virtud sobrenatural de los sacramentos. Lo relata en la conocida como "Autobiografía espiritual", que es una carta dirigida al dominico Joseph Marie Perrin¹². Lo vivido en Solesmes marcó profundamente a Simone Weil, la transformó por entero. Y como escribiría unos años más tarde al poeta Joë Bousquet, en una ocasión, mientras recitaba el poema *Love* de Herbert —poeta inglés del siglo XVII—, sintió presente al mismo Cristo, de manera «más personal, más cierta, más real, que la de un ser humano»¹³. No serían éstas sus únicas experiencias de carácter místico. Y es que en cuanto conoció a Cristo, Simone Weil comprendió que la Verdad estaba en Él, que Él era la Verdad, y el Camino, y la Vida.

Nuestra autora se interesó con entusiasmo por las grandes tradiciones espirituales de la humanidad —llegó a aprender sánscrito para leer los textos de las religiones hindúes, especialmente la Bhagavad Gita—, pero el cristianismo dejaría una impronta particular en ella, aunque no llegara a recibir el bautismo. En muchos de sus escritos expresa que nunca se había sentido ajena a la tradición cristiana. Y en las reflexiones del final de su vida, especialmente cuando en Londres se le encomienda pensar sobre la Europa de después de la guerra, declara que Europa no puede

¹⁰ Simone WEIL, *A la espera de Dios*, pp. 40-41.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

¹² En *A la espera de Dios*, pp. 37-53. La edición española la titula "Autobiografía", pero las francesas la llaman "Autobiografía espiritual", y como tal se conoce entre sus estudiosos.

¹³ Simone WEIL, «Lettre à Joë Bousquet», en *Œuvres*, Quarto, Gallimard, París, 1999, p. 797.

prescindir de sus raíces cristianas, sin resultar por ello no sólo perjudicada, sino también envilecida, lo mismo que le había escrito en 1937 a Emmanuel Mounier¹⁴.

Pero pronto llegaría la guerra. Al principio, Simone Weil permaneció inamovible en su pacifismo militante, pero lo abandonó cuando Hitler acometió nuevas conquistas, después de haberse anexionado Checoslovaquia.

A mediados de junio de 1940, los Weil abandonaron París; el día 13, en concreto, la víspera de la declaración de la capital francesa como ciudad abierta. Se dirigieron hacia Nevers, sin equipaje ni nada, sólo con lo puesto; y tras una temporada en Toulouse, mediado el mes de septiembre se instalaron en Marsella. La vida de Simone Weil en Marsella fue muy rica en actividades y en encuentros, y su producción escrita no se quedó atrás. Colaboró con los *Cahiers du Sud* (Cuadernos del Sur) y con los *Cahiers* del grupo *Témoignage Chrétien* (Testimonio cristiano), dos asociaciones de fondo muy diferente, pero de fuerte compromiso con la resistencia. También conoció la realidad de los campos de refugiados, donde vivían gentes llegadas de Indochina, por quienes se desvivió, y cuya situación la llevó a reflexionar sobre la colonización.

Obsesionada por el sufrimiento de los soldados, Simone Weil concibió la creación de un cuerpo de enfermeras que actuarían en primera línea de fuego para ayudar a los heridos de los dos bandos; fue una de sus grandes empresas, y habría de perseguirla hasta el final de su vida, escribiendo a unos, hablando con otros, y proponiéndolo a las más altas instancias administrativas. «El consuelo moral que llevarían a aquellos de quienes se ocupasen sería inestimable. Consolarían las agonías, recogiendo los últimos mensajes que los moribundos querrían transmitir a sus familias, con su presencia y sus palabras, menguarían el sufrimiento del tiempo de espera a la llegada de las camillas...»¹⁵.

En otoño de 1940 se promulgó el Estatuto de los Judíos, por el que se prohibía ejercer determinadas profesiones a las personas de raza judía. Simone Weil escribió al Ministro de Instrucción Pública para exponerle su caso: «si hay una tradición religiosa que miro como mi patrimonio —le decía—, esa es la tradición católica. La tradición cristiana, francesa, helénica, es la mía; la tradición hebrea me resulta extraña...».

Esta incansable actividad no cesó; Simone Weil tuvo hasta que vérselas con la policía en alguna ocasión porque sospechaban de su militancia en la resistencia. Y su

¹⁴ Véase la traducción de una carta de Simone Weil a Emmanuel Mounier en el nº 100 de *Acontecimiento* (revista del Instituto E. Mounier), pp. 34-37. «Una instrucción en la que no se toque la religión es absurda —escribe Simone Weil—. Por otra parte, igual que en historia se habla mucho de Francia a los niños franceses, es natural que, estando en Europa, si se habla de religión, se trate ante todo el cristianismo». S. WEIL, *L'Enracinement*, Gallimard (Folio), París, 1993, p. 119.

¹⁵ S. WEIL, *Écrits de Marseille (I)*, *Œuvres complètes*, tomo IV, vol. 1, Gallimard, París, 2008, p. 405.

búsqueda espiritual aún se hizo más intensa. Fue durante el verano de 1941 cuando conoció al dominico Joseph Marie Perrin, con quien emprendería largas conversaciones sobre el cristianismo, que fueron tejiendo una amistad profunda. El padre Perrin la pondría en contacto con el filósofo Gustave Thibon, que era también agricultor, porque Simone Weil quería trabajar como obrera agrícola, igual que unos años antes había trabajado en la fábrica. Así que se fue una temporada con la familia de Thibon. Al principio debió de ser muy duro, pues Simone Weil quiso instalarse en una casita medio en ruinas, que estaba en la propiedad de los Thibon, ante el desconcierto de éstos y las complicaciones que aquello suponía. Pero pronto cambiaron las cosas, y llegó a florecer una amistad sólida entre los dos pensadores, muy fecunda en reflexiones religiosas y filosóficas. Junto a Thibon descubrió Simone Weil la belleza del Padrenuestro (que leían en una edición griega de los Evangelios) o las obras de San Juan de la Cruz, que la fascinaron. Y trabajó como vendimiadora en un pueblo vecino, pudiendo así llevar a cabo su deseo de conocer el trabajo agrícola. A Thibon habría de confiarle buena parte de sus escritos (los *Cuadernos de Marsella* y otros) cuando partió hacia América: fue lo que el filósofo publicaría como *La pesanteur et la grâce* (*La gravedad y la gracia*) en 1947.

A lo largo de aquel invierno y durante la primavera que siguió, Simone Weil acudía regularmente a conversar con su amigo dominico; hablaban sobre todo de la situación de ella ante el cristianismo y de su posible bautismo. Pero el dominico fue trasladado a la comunidad de Montpellier, poco antes de que los Weil emprendieran viaje hacia Nueva York en mayo de 1942. Al saber del traslado de su amigo, Simone Weil le obsequió con «uno de los más hermosos regalos que recibí de ella». Sabía del compromiso del padre Perrin con los jóvenes de Acción Católica, porque les había predicado un retiro por entonces; y le ofreció unas reflexiones suyas, ante las que el sacerdote quedó admirado: las «Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor de Dios», que había escrito pensando en los jóvenes estudiantes cristianos. Joseph Marie Perrin escribe lo siguiente sobre este regalo de Simone Weil: «Pese a la aparente sobriedad de este texto, podemos imaginar la convicción interior que supone que florezcan estas páginas, escritas junto a otras muchas, en aquellos días, entre los preparativos para la partida, las actividades en la Resistencia (especialmente la difusión de prensa clandestina), y otros trabajos... Me trajo su texto durante uno de nuestros encuentros en la calle Paradis, pero se lo volvió a llevar por distracción, mezclado con otros papeles. Lo encontré en Casablanca, y me lo envió por mediación de Solange Beaumier, como cuenta en su carta del 26 de mayo...»¹⁶. Este trabajo de Simone Weil es el que se va a destacar a continuación, como muestra de la percepción del cristianismo que tuvo la filósofa francesa. Pero es sólo un botón de muestra entre otros muchos.

¹⁶ Joseph Marie PERRIN, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Nouvelle Cité, Paris, 1984, pp. 122-123.

Poco antes de abandonar Francia, Simone Weil redactó su «Autobiografía espiritual», ya señalada, dirigida al padre Perrin, donde, entre otras muchas cosas hermosas, escribía: «... He nacido, he crecido y he permanecido siempre en la inspiración cristiana»¹⁷. Se sentía cristiana, pero algo le impedía dar el paso para entrar en la Iglesia, como si hubiera pensado que tal decisión pudiese alejarla de los seres más desgraciados, que eran su vocación verdadera. Si las cosas fueron así, no quiso correr el riesgo...

Simone Weil y sus padres partieron hacia América el 7 de junio, desde un campo de refugiados de Casablanca, donde el barco que les sacó de Francia hizo una escala de diecisiete días. Nuestra filósofa vivió aquella partida con gran desasosiego y no sin un hondo sentimiento de culpa, pues le parecía estar huyendo de la realidad que vivía su patria —y toda Europa con ella—, y una traición a los suyos. Durante la travesía, trabajó incansablemente en traducciones y comentarios de textos clásicos griegos y en la puesta por escrito de reflexiones sobre temas que la inquietaban. Tanto en el campo de Casablanca como en el barco, sus padres trataban de encontrarle una silla para que pudiera trabajar con algo de comodidad, cosa que no siempre les resultaba fácil. Simone Weil vivía todo aquello con suma urgencia, y sus padres, siempre pendientes de ella, la ayudaban en cuanto podían, conscientes de la personalidad de su hija, de la misión que llevaba a cabo, y del *tesoro* que albergaba en su interior. Ella estaba convencida de que en sus adentros portaba «un arsenal de oro puro, que hay que transmitir»¹⁸, algo que no le pertenecía, pero que había sido depositado en ella. Y sus padres —su madre, sobre todo— también estaban convencidos de ello. Ciertamente, si consintió en dejar Francia, lo hizo sólo por sus padres.

Nada más llegar a Nueva York, Simone Weil comienza a mover los hilos necesarios para volver cuanto antes a Europa, pero también para que su proyecto de formación del cuerpo de enfermeras de primera línea pudiera ver la luz. Y no abandonaría su búsqueda de la verdad y su indagación acerca del cristianismo, porque quería saber si su pensamiento religioso era compatible con pertenecer a la Iglesia católica; esto la llevó al encuentro con Jacques Maritain o Dietrich von Hildebrand, entre otros, a quienes proponía también su propósito del grupo de enfermeras. Este proyecto lo sometía al parecer de todo el mundo y buscaba desesperadamente emprenderlo, porque ella se veía también ahí, atendiendo a los heridos de los dos bandos. Maritain la remitió al padre Couturier, dominico, a quien poco antes de partir hacia Londres dirigiría la conocida como «Carta a un religioso»¹⁹, y a quien habría de confiar la

¹⁷ Simone WEIL, *A la espera de Dios*, p. 38.

¹⁸ Véase Simone PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*, op. cit., p. 688. «...Pero la experiencia y la observación de mis contemporáneos me persuaden cada vez más de que no hay nadie para recibirlo», escribe a continuación.

¹⁹ Este texto ha sido publicado en español como libro: *Carta a un religioso*, Trotta, Madrid, 1998.

formación religiosa de Alain, el hijo de Éveline –la mujer de su hermano–, así como la de su sobrina Sylvie, que nació por aquellas fechas. Pero todas estas cuestiones que tanto la inquietaban no la aislaron un ápice de la nueva realidad en la que ahora vivía; y así, los domingos solía asistir a las celebraciones litúrgicas en una iglesia baptista en Harlem, se interesaba ardientemente por la situación de los negros, y no dejaba de indagar en las raíces del folklore de aquella parte de América.

El 10 de noviembre, Simone Weil dejaba los Estados Unidos de América. Logró un pasaje hacia Europa en un carguero sueco, y llegó a Liverpool unos quince días después. Una vez en Londres, la dirección de interior de *Francia Libre* la contrató como redactora para revisar proyectos y textos, y sobre todo para que pensara en soluciones para la Francia –y la nueva Europa– que había que construir tras la guerra. Ella seguía velando por su misión de enfermeras en el frente, y su propio desasosiego por la situación haría que el general De Gaulle la tratase de loca, aunque los miembros de la resistencia bien sabían de su valor, de su inteligencia y de su extremada lucidez intelectual y moral. Por eso, el gran fruto de su trabajo en Londres fue una obra magistral que quedó inacabada: *L'Enracinement* –el Arraigo–, que tiene como subtítulo *Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano*²⁰, y que bien podría ser hoy un material precioso para reflexionar sobre nuestra Europa desmembrada y presa de un desarraigo creciente. De él llegó a decir Albert Camus que era un verdadero «tratado de civilización», y en él constan «las necesidades del alma», la concepción weilliana del hombre y de las sociedades, donde brilla una defensa absoluta del carácter sagrado de toda persona.

Simone Weil trabajaba sin descanso, con aquella urgencia interior que la apremiaba sin darle tregua. Su actividad concienzuda y urgente no la impediría, sin embargo, dedicarse a los demás, como lo muestran testimonios como el de Mrs. Francis, su patrona, que vivía en un barrio pobre de Londres, y cuenta cómo Simone dedicaba mucho tiempo a ayudar a sus hijos en las tareas escolares. Y tantos otros.

Desde que empezó la guerra, Simone Weil dormía en el suelo y comía mal: se empeñó en no ingerir más alimento que el que suponía que tomaría un soldado en el campo de batalla, y en dormir sin comodidad alguna, como los más desfavorecidos, los que sufrían más aquel desastre. Un día de primavera, a mediados de abril, fue hallada inconsciente en su cuarto y la ingresaron en el hospital Middlesex. Tenía tuberculosis. Desde el hospital escribía a sus padres como si tal cosa, sin decirles nada de su enfermedad, para no inquietarlos. Allí se quedó hasta mediados de agosto, que fue cuando la trasladaron a un sanatorio del condado de Kent. El lugar era muy hermoso, y estaba encantada en aquella habitación con vistas al campo; pero su debilidad era

²⁰ Se ha traducido al español como *Echar raíces*, en la editorial Trotta (Madrid, 1996).

extrema. Su vida iba apagándose, y se apagó del todo un 24 de agosto por la noche. La enterraron en el cementerio nuevo de Ashford el 30 de agosto, en la zona reservada a los católicos. Sólo había siete personas en aquella despedida. El sacerdote no pudo llegar a tiempo porque se confundió de tren.

Esta introducción tiene su porqué en la importancia que cobra en Simone Weil la total armonía –tan rara de hallar– entre el pensamiento y la vida. No pretendió elaborar ningún tratado filosófico, mas hoy nos encontramos con diez volúmenes ya publicados de sus Obras completas, y seis o siete más en preparación²¹. Con todo, en sus escritos hallamos gran coherencia y cierta sistematicidad, reconocidas por muchos estudiosos, como lo muestran trabajos como *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, de Miklos Vetö, quien frente a tantas consideraciones sobre los escritos weilianos como aforismos deshilvanados o escritura fragmentaria, afirmaba ya en 1971, a los 28 años de la muerte de la filósofa, que «a pesar del caos aparente, el pensamiento de Simone Weil es un todo coherente, y nuestra sola pretensión [la que persigue en la citada obra] es la de descifrar sus conexiones orgánicas»²². Y tantas obras como se han venido publicando desde entones. Pero el objetivo de este artículo es presentar a esta mujer íntegra y ofrecer unas pinceladas de su pensamiento en alguno de los consejos que dio a los cristianos, por el valor y la riqueza que contienen y porque pueden servirnos en nuestra vida de hoy, tan falta de referencias y de faros de luz clara.

Se trata de considerar la hondura que la noción de *atención* tiene en esta filosofía, como si fuera el *organon* de dicho pensamiento, y de recordar a los lectores el contenido de un libro que muchos conocerán: *A la espera de Dios*²³, publicado gracias al interés y el cuidado de Joseph Marie Perrin, en 1950. La atención es para Simone Weil un instrumento necesario para una vida en plenitud; pero, ¿de qué atención se trata? ¿De cualquier atención? Bertrand Saint-Sernin, otro estudioso de la filosofía weiliana, la describe como «este acto perfecto del pensamiento y del corazón, por el cual un ser se encuentra a la vez desposeído de él mismo y arraigado en otra realidad diferente, ya sea el universo o Dios»²⁴.

Volviendo a los últimos días de Simone Weil en Marsella, recordamos el mencionado escrito que regaló a su amigo dominico Josep Marie Perrin, cuando fue trasladado a la comunidad de Montpellier. El padre Perrin trabajaba con los jóvenes de Acción Católica, y solía acompañarles en sus retiros. Simone Weil le ofreció estas

²¹ Es la editorial Gallimard la que se encarga de la publicación de las *Œuvres complètes*. Fue Albert Camus, quien comenzó a editar la obra de Simone Weil, en la colección Espoir de esta misma editorial.

²² VETÖ, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, París, L'Harmattan, 1997 (1ª edic. en 1971), p. 11.

²³ Las «Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares...» son un capítulo de *A la espera de Dios*.

²⁴ Bertrand SAINT-SERNIN, *L'action politique selon Simone Weil*, Éd. Le Cerf, París, 1988, p. 96.

«Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor de Dios», con toda sencillez, pensando quizás en que le podrían valer para otros retiros o como consejos que podrían orientar a los jóvenes estudiantes. Lo cierto era que Simone Weil tenía un verdadero interés por los demás, y era incapaz de guardar para sí misma cuanto hacía o escribía, porque no lo hacía, desde luego, para ella. Y con este espíritu humilde, compartió con el sacerdote estas reflexiones hermosas que aquí proponemos, y que son un verdadero tratado sobre la atención.

«La clave de una concepción cristiana de los estudios radica en que la oración está hecha de atención. La oración es la orientación hacia Dios de toda la atención de que el alma es capaz». «Los ejercicios escolares desarrollan, claro está, una parte menos elevada de la atención. Sin embargo, son plenamente eficaces para incrementar la capacidad de atención en el momento de la oración, a condición de que se realicen con este fin y solamente con este fin». Y añade: «Aunque hoy en día parezca ignorarse este hecho, la formación de la facultad de atención es el objetivo verdadero y casi el único interés de los estudios».

«Nunca un verdadero esfuerzo de atención se pierde. Siempre es plenamente eficaz en el plano espiritual y, por consiguiente, lo es también por añadidura en el plano inferior de la inteligencia, pues toda luz ilumina la inteligencia». Porque, por ejemplo, «si se busca con verdadera atención la solución de un problema de geometría y si, al cabo de una hora, no se ha avanzado lo más mínimo, sí se ha avanzado, sin embargo, durante cada minuto de esa hora, en otra dimensión más misteriosa. Sin sentirlo, sin saberlo, ese esfuerzo, en apariencia estéril e infructuoso, ha llevado una luz hasta el alma. El fruto se encontrará algún día, más adelante, en la oración. Y también se encontrará, sin duda, en un dominio cualquiera de la inteligencia, acaso ajeno por completo a las matemáticas».

Subraya Simone Weil la importancia de la fe en todas estas cuestiones: es necesario tener fe, y «el mejor apoyo de la fe —escribe— es la garantía de que si pedimos pan al Padre, no nos dará piedras». Y «al margen incluso de toda creencia religiosa explícita, cuantas veces un ser humano realiza un esfuerzo de atención con el único propósito de hacerse más capaz de captar la verdad, adquiere esa mayor capacidad, aun cuando su esfuerzo no produzca ningún fruto visible». Lo ilustra con este pequeño cuento esquimal: «El cuervo, que en la noche eterna no podía encontrar alimento, deseó la luz, y la tierra se iluminó». O con el ejemplo de san Jean Marie Vianney, el cura de Ars: «Los esfuerzos inútiles realizados por el cura de Ars durante largos y dolorosos años para aprender latín aportaron sus frutos en el discernimiento maravilloso que le permitía percibir el alma misma de los penitentes detrás de sus palabras e incluso detrás de su silencio».

«Es preciso, pues, estudiar sin ningún deseo de obtener buenas notas, [...] de conseguir algún resultado escolar, [...], aplicándose por igual a todos los ejercicios, en

el pensamiento de que todos sirven para formar la atención que constituye la sustancia de la oración. [...] Poner en los estudios esta única intención, con exclusión de cualquier otro fin, es la primera condición para su buen uso espiritual. La segunda condición es obligarse rigurosamente a mirar de frente, a contemplar con atención, durante largo rato, cada ejercicio mal resuelto, en toda la fealdad de su mediocridad, sin buscar ninguna excusa, sin desdeñar ninguna falta ni ninguna corrección del profesor, tratando de remontarse al origen de cada error. Es grande la tentación de hacer lo contrario, de echar sobre el ejercicio corregido, si es deficiente, una mirada oblicua y olvidarlo enseguida». «Así puede adquirirse –añade poco más adelante–, sobre todo, la virtud de la humildad, tesoro infinitamente más precioso que todo progreso escolar. A este respecto, la contemplación de la propia estupidez es quizá más útil incluso que la del pecado. La conciencia de pecado proporciona el sentimiento de ser malo, lo que puede dar ocasión al desarrollo de un cierto orgullo. Cuando uno se obliga por la fuerza a fijar la mirada de sus ojos y de su alma sobre un ejercicio escolar estúpidamente resuelto, se siente con evidencia irresistible la propia mediocridad. No hay conocimiento más deseable. Si se llega a conocer esta verdad con toda el alma, uno se establece firmemente en el verdadero camino».

«Si se cumplen estrictamente esas dos condiciones, los estudios escolares son un camino hacia la santidad, tan bueno como cualquier otro. Para cumplir la segunda, basta con quererlo. No ocurre lo mismo con la primera. Para saber cómo prestar atención, hay que saber cómo hacerlo». Y explica Simone Weil que la atención no consiste en ningún esfuerzo muscular o físico, que es el que se lleva a cabo en muchos casos cuando se pide que se preste atención; tal esfuerzo resulta completamente estéril, al hacer creer que se ha trabajado; es la voluntad la que realiza ese esfuerzo que «hace apretar los dientes», y aunque la voluntad es el arma del aprendiz en el trabajo manual, no sucede igual en el intelectual, puesto que para la autora «la inteligencia no puede ser movida más que por el deseo». Y para que haya deseo –dirá– es necesaria la alegría: «la inteligencia crece y proporciona sus frutos solamente en la alegría. La alegría de aprender es tan indispensable para el estudio como la respiración para el atleta. Allí donde está ausente, no hay estudiantes, tan sólo pobres caricaturas de aprendices que al término del aprendizaje ni siquiera tendrán oficio».

Pero la atención no deja de ser un esfuerzo, puede que el más grande de todos; sin embargo, es un esfuerzo que no conlleva fatiga; y cuando ésta se deja sentir, la atención a duras penas es posible. «Veinte minutos de atención intensa y sin fatiga valen infinitamente más que tres horas de esa dedicación de cejas fruncidas, que lleva a decir con el sentimiento del deber cumplido: “he trabajado bien”».

La atención es difícil, muy difícil. «Hay algo en nuestra alma –escribe Simone Weil– que rechaza la verdadera atención, mucho más violentamente de lo que la carne rechaza el cansancio. Ese algo está mucho más próximo del mal que la carne. Por eso,

cuantas veces se presta verdadera atención, se destruye algo del mal que hay en uno mismo. Si la atención se enfoca en ese sentido, un cuarto de hora de atención es tan valioso como muchas buenas obras».

Pero, entonces ¿en qué consiste la atención? Para Simone Weil consiste «en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, manteniendo próximos al pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que deban ser utilizados. Para con los pensamientos particulares y ya formados, la mente debe ser como el hombre que, en la cima de una montaña, dirige su mirada hacia delante y percibe a un mismo tiempo bajo sus pies, pero sin mirarlos, numerosos bosques y llanuras. Y sobre todo la mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella». Simone Weil explica que cuando se comete un absurdo o un error, en el campo que sea, muchas veces es por precipitación: el pensamiento se adelanta y se atolondra, y queda lleno de ese embotamiento que ya no deja espacio a la verdad. «La causa –escribe– es siempre la pretensión de ser activo, de querer buscar», y así suele suceder muy a menudo. Y es que «los bienes más preciados no deben ser buscados, sino esperados. Pues el hombre no puede encontrarlos por sus propias fuerzas y, si se pone en su búsqueda, sólo encontrará en su lugar falsos bienes cuya falsedad no sabrá discernir».

«La solución de un problema de geometría no es en sí misma un fin valioso, pero también se le aplica la misma ley, pues es la imagen de un bien que sí lo es. Siendo un pequeño fragmento de verdad particular, es una imagen pura de la Verdad única, eterna y viva, esa Verdad que, con voz humana, dijo un día: “Yo soy la Verdad”». Por eso, así planteado, para Simone Weil «todo ejercicio escolar se asemeja a un sacramento».

Simone Weil insiste en la importancia de enseñar este método a todos los estudiantes, según la manera en que se relacione con cada ejercicio y cada campo del saber. Y afirma que a los jóvenes que aman a Dios conviene enseñarles a parecerse al esclavo del Evangelio, que vela y está junto a la puerta esperando a que regrese su señor, porque a su llegada, «el señor sentará al esclavo a la mesa y él mismo le servirá de comer». Pues es la atención, esa espera anhelante, lo que provoca en el señor tal derroche de ternura: «Lo que fuerza al señor a hacerse esclavo [...] es únicamente la vigilia, la espera y la atención».

Quienes practican esta atención de corte más intelectual no es que estén más cerca de Dios que los obreros o los trabajadores del campo, sino que, para Simone Weil, lo están de otra manera. Estos últimos «poseen esa cercanía de Dios, de sabor incomparable, que yace en el fondo de la pobreza, de la ausencia de consideración social y de los sufrimientos largos y constantes. Pero consideradas las ocupaciones en sí mismas, los estudios están más próximos a Dios a causa de esa atención que

constituye su alma. Aquel que pasa sus años de estudio sin desarrollar la atención – concluye– pierde un gran tesoro».

Pero no es sólo el amor de Dios el que tiene a la atención por sustancia; el amor al prójimo, que es un mismo amor, está hecho del mismo paño. Y más cuando el prójimo es el desdichado o el pobre. Recordando la leyenda del santo Grial, Simone Weil, muy amante de los cuentos y de las historias humanas, cuenta que esta patena milagrosa que por virtud de la Hostia consagrada puede saciar cualquier hambre, pertenecerá al primero que diga al guardián del grial –un rey a quien una herida terrible dejó paralítico– : «¿cuál es tu tormento?». Así, la plenitud del amor al prójimo radica sencillamente en ser capaz de hacerle esta misma pregunta: «¿cuál es tu tormento?»; y consiste en saber que el desgraciado existe, como existimos cualquiera de nosotros, y que requiere una mirada atenta, «una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando, tal cual es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello quien es capaz de atención».

Esta atención hacia el prójimo ha de verse alimentada por la misma atención puesta en la reflexión y en el pensamiento, la cual, como se ha indicado, nunca se pierde y siempre aprovecha. De manera que, para un adolescente generoso que conozca esta verdad y la haga suya, los estudios han de tener una eficacia espiritual plena, aun cuando no sea creyente. «Los estudios escolares –termina diciendo Simone Weil– son un campo que encierra una perla por la que vale la pena vender todos los bienes, sin guardarse nada, a fin de poder comprarlo».

Estas reflexiones, aunque pensadas para estudiantes, sirven para todos, y están orientadas muy especialmente hacia los cristianos. Su enjundia radica en aquella convicción que Simone Weil adquirió a los catorce años, y sobre la que no dejará de insistir a lo largo de toda su vida: que «quien no es capaz de tal atención, si se obstina con humildad, perseverancia y paciencia, y si un deseo inalterable y violento le empuja, un día recibirá esta capacidad»²⁵; o, dicho con otras palabras suyas, que «cualquier deseo real de un bien puro, a partir de cierto grado de intensidad, hace descender el bien correspondiente»²⁶. Simone Weil está convencida de que cuando pedimos de corazón algo a Dios, Él nos lo da, como enseña Jesús en el Evangelio; y de que toda persona alberga en su interior la capacidad de descubrir su propia vocación, el porqué de su vida, el quehacer particular que Dios le ha encomendado. Y es la atención –que la autora equipara a la oración–, la que permite al hombre llegar a tal descubrimiento.

En Simone Weil encontramos, además de esta práctica interior de la atención, una actitud atenta y expectante a las puertas de la Iglesia. En la “Autobiografía

²⁵ Simone WEIL, *L'Enracinement*, op. cit., p. 274.

²⁶ *Ibid.*, p. 331.

espiritual”, se muestra absorta y confiada, de pie y en silencio, con la atención bien despierta; se halla «εν υπομονη» (en *hipomone*) –lo expresa en griego, y lo explica así: «Es la espera, la inmovilidad atenta y fiel que se prolonga indefinidamente y a la que ningún impacto puede hacer estremecer. El esclavo que escucha junto a la puerta para abrir en cuanto el señor llame es su mejor imagen»²⁷–. Y en esta misma sintonía no deja de tener en los grandes misterios cristianos el verdadero centro de su atención: «el hombre no puede dirigir la plenitud de la atención sino sobre una cosa sensible –escribe–. Y tiene necesidad de dirigir en ocasiones su atención hacia la pureza perfecta. Sólo este acto puede permitirle, mediante una operación de transferencia, destruir una parte del mal que hay en él. Por eso la Hostia es realmente el Cordero de Dios que quita los pecados»²⁸.

Simone Weil pasó su vida tratando de cultivar esta atención hacia los demás y hacia cuanto la rodeaba, sabedora de que la atención es la forma más pura de generosidad. Y supo ver cómo el mismo Dios también permanece en actitud atenta, aguardando en el umbral del corazón del hombre, como un mendigo. Dos serán, en este sentido, las referencias cristianas principales de nuestra autora: un versículo del *Apocalipsis* y un fragmento del *Dies Irae*. El primero corresponde al versículo 20 del capítulo tercero del último libro de la Biblia: «Mira que estoy a la puerta llamando; si uno oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos». Y el verso del himno del oficio de difuntos reza así: «*Quaerens me sedisti lassus*» (buscándome, te sentaste, agotado). Los comentarios weilianos de estos textos son abundantes, de gran belleza y hondura. Pero lo importante es esta centralidad de la atención y de la espera, de las que el mismo Dios participa: a eso es a lo que Simone Weil invita, fijándose en la historia de la salvación, en la que Dios nos busca primero, y permanece tenaz esperando nuestra respuesta: «En ningún pasaje del Evangelio se habla de búsquedas emprendidas por el hombre. El hombre no da un paso, a menos que sea empujado o expresamente llamado. El papel de la futura esposa es esperar. El esclavo espera y vela mientras el señor está en la fiesta. El que va por los caminos no se invita a sí mismo al banquete nupcial, ni pide que se le invite; se le lleva casi por sorpresa, lo único que debe hacer es vestirse de forma adecuada. El hombre que ha encontrado una perla en un campo vende todos sus bienes para comprar ese terreno; no tiene necesidad de volver al campo con la azada para desenterrar la perla, le basta vender todos sus bienes. Desear a Dios y renunciar a todo lo demás es lo único que salva»²⁹.

²⁷ Simone WEIL, *A la espera de Dios*, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

Cuando la empresa es una parroquia.

Gestión de una parroquia urbana

La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión. Juan Pablo II (9.03.1983)

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Ángel Calvo Cortés

Dando cumplimiento a la conocida frase del estoico Epicleto: "*Initium doctrinae sit consideratio nominis*", comenzaremos explicando el porqué del título. Sucedió que un técnico de la Consultoría Empresarial preguntó al director: ¿Qué empresa vamos a estudiar? La contestación fue distinta a otras veces: Es una parroquia. Respecto al subtítulo, cuando se habla de "gestión", no se refiere al papeleo o la contabilidad, sino a dirigir la parroquia para conseguir los fines de esta, función que el Código de Derecho Canónico encomienda al párroco. De forma un poco más extensa, trataremos de explicar el contenido que en este artículo se da a la palabra empresa.

Se trata simplemente de exponer cómo la mayor parte de los métodos y herramientas de gestión usados por empresas y corporaciones puede ayudar a que una parroquia consiga de manera más eficiente los objetivos que le son propios. Esto lo haremos presentando un caso real. Si se sustituyen los datos por los de otra parroquia, se obtendrá un buen estudio de esta segunda. Para nada se entra en la esencia de una institución tan poliédrica como es la parroquia y mucho menos se afirma que sea una empresa sin más.

Técnicas de los procesos humanos

No todas las técnicas consisten en manipular procesos físicos: existen ingenierías que afectan a los procesos humanos personales y sociales.¹ Algunos

¹ La Universidad Marista de Guadalajara (México) propone un curso de Ingeniería Pastoral para adquirir la formación técnico-práctica adecuada.

documentos de la jerarquía eclesiástica invitan a usar la ciencia y los medios técnicos en la evangelización. Sin embargo, parece que se está pensando solo en procedimientos mecánicos (aparatos)² y no, por ejemplo, en técnicas de gestión como pueden ser los análisis de situación, el estudio de imagen, los análisis DAFO, la organización, la distribución de recursos humanos, los análisis prospectivos, la planificación estratégica, la evaluación de resultados, la publicidad o las relaciones públicas.

El prescindir de estas herramientas ocasiona en el campo de la pastoral un grave estancamiento en los métodos y un retroceso en los resultados. Generalmente, se sigue con el hacer “lo que buenamente se pueda”, con “la Iglesia es otra cosa”, con el voluntarismo ingenuo, el presunto sentido común, las buenas ocurrencias, las espiritualidades fuera de lugar y la atonía rutinaria de siempre. Si hacemos lo mismo que hasta ahora, llegaremos a la mala situación donde estamos ahora. Hay que preparar el futuro en lugar de administrar la agonía. La re-evangelización queda descartada en las palabras de Juan Pablo II. La nueva evangelización es ineludiblemente necesaria y, sin embargo, después de 30 años no se detectan ni especial ardor, ni nuevos métodos, ni nuevas expresiones: solo palabras añorando el pasado. Frente a tantos espiritualismos vacíos e incluso supersticiosos, *mutatis mutandis*, viene a la mente la famosa frase del monje benedictino padre Feijoo: “menos teología y más ciencia natural es lo que España necesita”. Como Erich Fromm recuerda “no se pueden construir submarinos leyendo las obras de Julio Verne; no puede crearse una sociedad humanista leyendo a los profetas”. Hay que realizar las ideas y las palabras para que no quede todo en verborrea paralizante.

¿Pastores o pescadores?

Los evangelios presentan dos figuras principales para describirnos la misión de la Iglesia: el pastor y el pescador. La verdad es que, con un poco de malicia, podemos encontrar connotaciones peculiares en cada una de ellas. El pastor cuida y conserva su rebaño, que solo aumenta por la reproducción, y lo mantiene en su redil. Sin embargo, el pescador hace suyos peces que se encuentran fuera de la red y puede aumentar, con su trabajo y su mejor técnica, el número de peces arrebatados al mar. Si relacionamos estas figuras con nuestro tema, podríamos decir que, en el primer caso, basta un clero con mentalidad de funcionario obediente³ y, en el segundo, se precisa un clero con

² Es de notar como el iPad empieza a sustituir a breviarios y misales ofreciendo más prestaciones. Los obispos de Nueva Zelanda lo han desautorizado en la liturgia. Según *Picture*, el 18 % de los sacerdotes del mundo reza el breviario por este medio.

³ Nadie tiene por qué sentirse ofendido por lo de funcionario: la palabra ordenación (*ordinatio*) era en el imperio romano el término técnico para designar el nombramiento de un funcionario imperial que entraba

mentalidad de empresario emprendedor, innovador y previsor. Se pide “remar mar adentro”, no limitarse a conservar la piscifactoría. Los pescadores de hombres deben ser audaces, tratar de ver debajo de la superficie y usar la red adecuada para cada tipo de pez. El cardenal Wuerl habla, como Santa Teresita, “de evangelizar a los evangelizadores”.

La fe es don gratuito de Dios pero, en lo que de nosotros depende, parece lógico que busquemos la máxima eficacia, sin limitarnos a la buena voluntad ni a la improvisación. Los hijos de la luz deben trabajar mejor que nadie y para ello emplear todos los conocimientos técnicos necesarios. El funcionamiento de nuestras parroquias debe ser optimizado.⁴

Empresa y Parroquia

A muchos sacerdotes la palabra empresa les produce un rechazo automático. Entienden que es algo malo, raíz de toda injusticia, sinónimo de ricos explotadores y, por tanto, buscarle semejanzas de cualquier tipo con la parroquia es algo inadmisibles. Desde luego, casi todos ellos carecen de conocimientos teóricos sobre el tema y de relación suficiente con el mundo empresarial. El desconocimiento del vocabulario propio de esta actividad (con muchas palabras en inglés) hace que lo rechacen como una profanación si se usa en relación con la Pastoral. Algunas de estas personas defienden una parroquia que sea como un “grupo estufa” para minorías muy minorías, es decir, apuestan por evangelizar a pocos.

Si examinamos con rigor lo que se entiende por empresa, encontraremos bastantes semejanzas con una parroquia y no nos será difícil encontrar las equivalencias entre un lenguaje y otro. De cualquier modo, lo que aquí nos interesa son las herramientas de gestión que, usadas de forma ética, nos lleven a una mayor eficacia pastoral. Y, ya se sabe, que por estas tierras, llaman perfeccionista a quien hace las cosas como deben hacerse.

Basta con buscar la definición de empresa en Internet para comprobar que, a pesar de su aparente claridad, el concepto de empresa es complejo y, por ello, podemos encontrar distintas definiciones. Es cierto que normalmente, se le adjudica una finalidad de ganancia económica, pero no siempre es así. Existen las empresas u organizaciones

a formar parte del “orden”, es decir, de la corporación de funcionarios cuyo ascenso en el escalafón debía respetar unos intersticios, figura que luego recogerá el Código de Derecho Canónico al regular las Órdenes Sagradas. En concreto, los funcionarios de la religión constituían la “casta sacerdotal”.

⁴ El concepto de la Calidad total, *Total Quality (TQ)* es una referencia a la mejora continua para lograr la mejor calidad en la totalidad de las áreas. Calidad es entregar al cliente no lo que quiere, sino lo que nunca se había imaginado que quería y que una vez que lo obtenga, se dé cuenta que era lo que siempre había querido. La expresión *Best practices* (buenas prácticas) alude a imitar a los que mejor lo hacen en esa actividad. En la misma línea está el *Benchmarking*.

“*non profit*”,⁵ es decir, sin ánimo de lucro, cuyos fines son de tipo social, solidario, cultural o recreativo. Está claro que la finalidad de la Iglesia no es económica, aunque, permítase la broma, nadie lo diría viendo la cantidad de cepillos que hay en algunos templos.

Empresa y parroquia coinciden, al menos, en que son entidades jurídicas, tienen una misión de servicio a unos destinatarios que lo desean y trabajan utilizando recursos humanos, materiales y económicos. Lógicamente, ambas deben organizarse y programarse para prestar ese servicio con la mayor calidad posible a pesar de las dificultades del entorno en el que actúan. La planificación empresarial utiliza el Plan Estratégico (PE) y el Plan de Marketing (Pdmkt).⁶ Toda empresa, sin importar su tamaño o el sector en que se desenvuelve, precisa elaborar un Plan de Marketing. En él se detallarán las acciones necesarias para alcanzar los objetivos deseados. Hay que describir, explicar y analizar con realismo y rigor numérico la situación actual de la empresa, decidir los objetivos y las acciones para conseguirlos. Respecto a la parroquia, las preguntas están ahí: ¿Dónde estamos? ¿A dónde vamos si seguimos así? ¿A dónde queremos llegar?

Nuestra Consultoría Empresarial entiende que procede, en primer lugar, analizar una serie de variables de Marketing seleccionadas (*Mix selectivo*), que incluyen un análisis prospectivo. Por razones de espacio, solo se darán las conclusiones del análisis DAFO y se omitirá lo referente al *Estudio de Imagen*. Tras el chequeo de la actividad de cada grupo parroquial, se expondrán los objetivos parroquiales y los concretos de cada grupo de actividad (*Plan para el curso*). Para hacer todo esto, se usarán documentos, observaciones presenciales e informantes clave.

1. DESCRIPCIÓN GENERAL

Este apartado deberá contener toda la información, clasificada y cuantificada, susceptible de ser empleada a la hora de planificar la actividad pastoral.

Lugar

La parroquia de Santa Rafaela María, objeto de este estudio, se encuentra en el sur de la ciudad de Zaragoza a casi cuatro kilómetros en línea recta de la plaza del

⁵ NPO: *Non Profit Organization*. En Inglaterra se le llama *Voluntary Sector* o *Third Sector* (sector público, sector privado y tercer sector).

⁶ McCarthy habla de las cuatro “P” como herramientas del Marketing mix para el análisis (*Product, Price, Place, Promotion*); en el caso de empresas de servicio, se añaden tres más (*People, Processes y Physicals evidences*). Robert F. Lauterborn propuso las cuatro “C” (*Compañía, Canales, Clientes, Competidores*), otros usan las 4 “V” (*Validity, Value, Venue; Vogue*).

Pilar. La demarcación parroquial tiene 0,640 km². No hay focos contaminantes, ni fabricas ni talleres, solo 2 bares, pocas tiendas, casi sin circulación interior y con bastante zona verde. La práctica totalidad de los edificios de las 33 calles tienen solo cuatro alturas. Así, la densidad de población es baja. Son unas 2.150 viviendas particulares, casi todas situadas en alguna de las 11 urbanizaciones cerradas con porteros codificados y de difícil acceso para el buzoneo. Hay un colegio público de EGB, un IES, dos residencias de estudiantes y dos residencias de ancianos

Perfil de los habitantes

Están empadronadas 5.333 personas. La *media* de edad es 42,4 años; la mitad de las personas tienen menos de 45 años (*mediana*); el grupo más numeroso es el de 56 años (*moda*). Se trata de personas de clase social media y media-alta. Un importante porcentaje de ellas han cursado estudios superiores.⁷ Tienen mucha movilidad de lugar y de horario por su tipo de trabajo, su origen,⁸ dispersión de hijos, etc. En el aspecto religioso, la estimación sobre datos objetivos indica que un 20/25% son católicos practicantes. Respecto al pensamiento político, su comprobación es fácil por tratarse de cuatro secciones electorales completas. Este dato es interesante porque, en cuestión religiosa, suele haber una distancia de 52 puntos entre los de derechas y los de izquierdas.

Instalaciones parroquiales

El templo, de 309,29 m², (unas 250 personas sentadas) está situado en un extremo de la demarcación parroquial, a 1.200 metros de las viviendas de algunos feligreses. Las instalaciones son dignas pero muy elementales. No son de propiedad diocesana, hay escasez de dependencias para catequesis y se carece de vivienda para el clero.

Algo más de 200 personas asisten a la misa dominical. Esta cantidad es menor que la de quienes colaboran económicamente con la parroquia de forma fija. De estos asistentes, comulgan el 87% de los que tienen edad para hacerlo. Unos se integran en la parroquia como comunidad humana, otros la usan como lugar de servicios religiosos y los menos participan activamente en ella como institución evangelizadora. El

⁷ Tienen estudios superiores el 83% de quienes asisten a las conferencias parroquiales de Formación para Adultos. En 1996, el índice de envejecimiento era el más bajo de Zaragoza.

⁸ En 1991, de 4.987 habitantes, solo el 53% eran nacidos en Zaragoza y un 3% extranjeros (no emigración forzada).

movimiento parroquial es escaso en bautizos y bodas. Desde 2006 no ha habido confirmaciones.

Hay tres comunidades religiosas. Por razones de proximidad, algunos feligreses asisten a la misa dominical de las Clarisas Capuchinas o de la parroquia de San Francisco Javier. De las parroquias del arciprestazgo, solo la Presentación de la Virgen tiene un perfil socio-económico parecido.⁹

Alarmas y recomendaciones

La Consultoría, una vez efectuado el trabajo de *identificación sistemática de problemas*, detecta las siguientes alarmas y aporta estas recomendaciones:

1.- La dificultad en el buzoneo y los modernos cambios de canales en la publicidad hacen necesario establecer como un **objetivo prioritario** la elaboración de una **cartera parroquial de contactos electrónicos y para Mailing postal** con las condiciones que establece la Ley Orgánica de Protección de Datos. Deberá, en lo posible, mantenerse actualizado. No basta la página Web. Se ha de cuidar más la relación con conserjes y porteros de las urbanizaciones.

2.- La ausencia de jóvenes que evidencia el tema de la Confirmación, obliga a prestar una **especial atención a urbanización La Floresta**,¹⁰ a tomar contacto con los profesores de religión centros estatales y a detectar cuántos chicos van a colegios religiosos y cuáles son esos colegios.

3.- Establecer **cauces de comunicación habitual** con el capellán de las Capuchinas y cauces de información de las actividades parroquiales con quienes asisten allí a la misa dominical.

4.- La alta movilidad de los feligreses dificulta la colaboración y la comunicación: habrá que encontrar y usar paliativos (repetir los avisos varios domingos, establecer más de un encargado de cada actividad, etc.)

5.- Dado el nivel cultural de los feligreses, además de la limpieza, se hace necesaria una cierta estética en todo (*Visual Merchandising*). Evitar que parezca una oficina o una casa sin amo. Causar una buena impresión es importante.

⁹ Es un dato más de cómo el diseño organizacional de la diócesis está pensado más para la administración que para la evangelización.

¹⁰ La urbanización de mayor juventud es "La Floresta"; tiene 989 empadronados, la media de edad es 35,3 años, la edad más frecuente los 45 y el 50% de la población tiene menos de 40 años. En los últimos 8 años el 40% de los niños de la parroquia que se bautizaron procedía de esta zona.

2. MISIÓN DE LA PARROQUIA

Es curioso que sea la misma palabra misión la que se emplee también al hablar de la finalidad, de la razón de ser, del para qué de una empresa (*Statement Mission of the Company*). La planificación posterior queda condicionada por dicha declaración. En nuestro caso, ha de estar claramente formulada, sin teologías farragosas y con lenguaje directamente inteligible para que sea operativa.

La misión última de una parroquia es la misma que la de la Iglesia universal o la de la diócesis. Benedicto XVI escribe: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”¹¹ De acuerdo con estas palabras, la parroquia tiene la clara finalidad última de **facilitar el encuentro personal con el Dios que nos presenta Jesús de Nazaret** (evangelizar)¹² y **ayudar al creyente cristiano a vivir en consecuencia**. Se suele hablar de conversión y seguimiento.¹³ Dicho de otro modo, el producto que pretende “vender” la parroquia es el ayudar al nacimiento de la fe y a su crecimiento; todos los servicios y actividades parroquiales están dirigidos a este fin. Hay un déficit de evangelización: muchos son los bautizados y pocos los evangelizados. Hay que facilitar el paso de la religión heredada a la fe personal. Parece evidente que, si nos limitamos a decir misas, más pronto que tarde no tendremos quien asista a esas misas.

“¿Acaso hay otra forma de evangelizar que no sea el transmitir a otro la propia experiencia de fe?” decía Pablo VI en 1975. La evangelización de los no creyentes presupone la autoevangelización de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos.

Se habla de crecimiento en la fe o de cultivar una fe adulta cuando se busca una fe personal, ilustrada y actualizada, adecuada para vivir el seguimiento de Jesús en nuestro tiempo. Es una búsqueda continua, es una relación habitual, es percibir a Dios como un motor, no como una carga molesta. Acertadamente, en el ritual del Bautismo se pide renunciar a “*quedarnos en las cosas, medios, instituciones, métodos, reglamentos y no ir a Dios*”.

Los métodos y las expresiones de la evangelización deberán adecuarse a la sociedad y al hombre de hoy, que acoge mejor una religiosidad de experiencia que una de creencias. Desde luego, no se podrá perder de vista el futuro para no cerrar puertas por las que pueda venir, no un nuevo evangelio, pero sí un nuevo tipo de cristianismo. En cuanto a los métodos, partimos de que *fides ex auditu*. Pero, cómo van a creer si no han recibido una información suficiente que pueda captar su interés, despertar su

¹¹ Encíclica “Dios es amor” 1.

¹² COMUNIDAD EVANGELIZADORA ponía en la pared del presbiterio durante la primera misa que se celebró en esta parroquia.

¹³ Antes de 313, cuando el cristianismo se convirtió en religión, se bautizaba a los convertidos. A partir de entonces, lo más habitual es que haya que convertir a los bautizados.

simpatía y llevar su inquietud hasta el encuentro personal interior. No se descubre a Dios en la publicidad sino en la profundidad, pero la publicidad puede ser el inicio del proceso. Si no se enteran, no vendrán. Por supuesto, en todo momento se ha de observar un respeto formal y real a la libertad de la persona.

Desde una perspectiva de sistemas, los resultados de la actividad parroquial no se pueden medir solo por la consecución de sus objetivos propios, sino que habrá que añadir lo que haya redundado en bien común y las *externalidades positivas* que hayan beneficiado a quienes no contribuyeron a ellas. Por supuesto, la parroquia tiene también una finalidad social externa (Responsabilidad Social Corporativa) que es contribuir al pleno desarrollo de la sociedad y una finalidad social interna, que consiste en contribuir, en el seno de la parroquia, al pleno desarrollo de sus integrantes. La parroquia, además de ser una entidad religiosa, es una entidad social.

3. DESTINATARIOS

La definición del mercado objetivo, es decir, saber a qué personas está dirigido el servicio, es el paso más importante en el análisis de la empresa. No puede realizarse un Marketing efectivo sin un conocimiento preciso del cliente actual y potencial. El cliente es la razón de ser de la empresa; los feligreses son la razón de ser de la parroquia.

Segmentación operativa

Los clientes tienen unas necesidades que deben ser satisfechas. Pero, además, no todos los clientes tienen las mismas necesidades ni la misma sensibilidad (*customer needs*) y, por ello, se les deberá tratar de manera diferente. Los clientes deben agruparse en segmentos diferentes. Posteriormente, habrá que determinar quién y cómo se atiende cada segmento.

Aunque nuestra parroquia pretende estar abierta a todo el universo poblacional (pese a que esto sea desaconsejado por el Marketing) podemos describir los siguientes segmentos psicográficos:

- a) Católicos practicantes de la demarcación parroquial.
- b) Católicos practicantes de otras parroquias¹⁴.
- c) Católicos no practicantes de presencia ocasional (Se les deberá prestar una atención puntual preferente).
- d) Personas de otras confesiones o religiones, agnósticos, indiferentes, adversarios (atención puntual preferente) Esto implica el no hablar como si los asistentes fuesen todos creyentes.

¹⁴ Acuden por proximidad geográfica o ideológica. En las conferencias de Formación para adultos, son el 44 %.

- c) Además, Internet aumenta el número de personas a atender, incluso aunque no se pretenda funcionar como una parroquia virtual.

Dentro de los católicos practicantes¹⁵ podemos describir, sin grandes precisiones, dos grupos según su posicionamiento dentro del catolicismo: El primero, de sensibilidad religiosa más tradicional, con presencia habitual en las celebraciones litúrgicas y casi ausencia en las actividades parroquiales. El segundo segmento es de mentalidad más dinámica e innovadora, menos formalistas en las celebraciones y muestran mayor preocupación por el mundo, la evangelización, la búsqueda y el encuentro con Dios. Además, aprecian todo lo que rompa la rutina en las celebraciones. Ambos subsegmentos sumados constituyen la feligresía habitual (*Regular Customer*) Por edades: se atiende de hecho a personas de 50 años en adelante. Anteriormente ya se ha subrayado la ausencia de jóvenes, salvo una débil presencia en las misas.

Fidelización

Es muy importante que, sobre todo quien asiste por primera vez, quede sorprendido por la forma en que se le acoge. Ha de encontrar algo distinto, no habitual. Todo debe ser lo más delicadamente impactante posible, para que facilite la fidelización, es decir, la continuidad en la asistencia (captar, convencer y conservar). La persona que llega no debe tener la sensación de que ha ido a una oficina, sino a casa de unos amigos.

La fidelización de estas personas es más fácil si se mantiene la constancia en hacer las cosas bien, activar las relaciones públicas y sorprender agradablemente haciendo cosas que no hacen otros. Periódicamente, se ha de evaluar la satisfacción de los feligreses para saber cómo ven ellos la parroquia.

Los feligreses buscan respuestas adaptadas a sus preguntas. Por ello, es necesario conocer lo más posible sus ideas, su nivel de formación y ayudarles a expresar sus inquietudes. Si se dan respuestas difusas o tópicas por no crearse problemas, no volverán. En caso contrario, se establecerá una relación duradera, confiarán en la parroquia y hasta le tendrán afecto.

La frase atribuida a H.G. Selfridge “el cliente siempre tiene razón”, hoy se interpreta: el cliente no siempre tiene razón, pero hay que tratarlo como si la tuviese, si el hacerlo no causa perjuicio a la empresa

Las principales necesidades básicas de un cliente son: ser comprendido, sentirse bienvenido, sentirse importante, sentir confianza, sentirse escuchado, sentirse seguro, sentirse valioso, sentirse satisfecho.

¹⁵ Estos serán lo que un empresario llamaría el Mercado Meta, Mercado Objetivo o *Target Group*, o sea, destinatarios preferentes.

Con muy escasas excepciones, las principales ideas sobre mejoramiento en una empresa, surgen a través de los usuarios. Escuchar al cliente, aún en sus expresiones más vehementes o irracionales, es clave en las empresas de excelencia para descubrir lo que se debe hacer. Por el contrario, el 10% de los clientes, causa el 90 % de los problemas.

4. CANALES

Entendemos aquí por canales los medios usados para comunicarse con las personas a las que la parroquia pretende servir.

Los canales potencian estas realidades: comunicación (nos ayudan a poner en común conocimientos y experiencias personales), comunidad (nos ayudan a encontrar e integrar grupos) y cooperación (nos ayudan a hacer cosas juntos).

Los canales actualmente existentes son:

- a) **Contacto personal con los sacerdotes o personas del núcleo parroquial.**
Trato directo, por teléfono fijo o móvil “*non stop*” y por correo electrónico.
- b) **Contacto a través de los grupos de actividades parroquiales**
- c) **Consideración especial merecen: Las Conferencias de Formación para adultos,¹⁶ el Boletín parroquial “Desde Hispanidad 61”,¹⁷ y la Web www.parroquiadesantarafaela.es,¹⁸**
- d) **Publicidad “Si no se enteran, no vendrán”**
Avisos en las misas, carteleras en ambas entradas, expositores, vitrinas, octavillas en los bancos del templo, tarjeta publicitaria, publicidad en prensa (*Heraldo de Aragón* e *Iglesia en Zaragoza*), Cruz exterior iluminada y letrero indicativo de la parroquia.

Para el uso de redes sociales online (Facebook, Twitter, Whatsapp, SMS...) cuyo nicho de interés fuese la religión, ética o temática semejante, no se dispone de personas que puedan atender esta actividad.

Recomendaciones de la Consultoría

1. Adecuar a la legislación vigente la cartera de contactos. Esto requiere que, por medio de impresos adecuados, se invite a todo el que se acerque a la parroquia,

¹⁶ Las Conferencias tienen su particular plan de Marketing y disponen de una cartera de 300 contactos para avisar a los interesados (un particular *Email Alert Notification Service*). Más datos en la Web parroquial.

¹⁷ Boletín parroquial “Desde Hispanidad 61” (comenzó en 1997) Se buzonean 2.100 ejemplares.

¹⁸ La Web comenzó en mayo de 2011 y, a pesar de su mal posicionamiento, tiene una media de 8 visitas diarias.

por cualquier motivo, a rellenar el formulario y también colocar este en la página Web.

2. Mejorar el posicionamiento de la Web.

5. RECURSOS MATERIALES Y HUMANOS

5.1. Infraestructura

Al no ser propiedad diocesana, no se proyectan reformas en el inmueble, solamente su mantenimiento (tejado, puertas, pintura fachada, etc). Deficiencias: faltan locales adecuados para catequesis, hay escaleras para llegar a los aseos o al despacho (sillas ruedas, cochecitos niño) y la única sala está en segunda planta con muy poca fluidez de acceso. Es el templo lo que se usa como salón de conferencias.

Economía

En este tema, los objetivos son dos: hacer frente a los gastos del funcionamiento parroquial y servir de cauce a la solidaridad, especialmente a la motivada por la fe. Hay actualmente 209 colaboradores que tienen domiciliada su aportación económica fija y aportan más del 65% del total de ingresos estrictamente parroquiales. La tendencia a la baja de estos colaboradores es bien perceptible. Del total de lo aportado por los feligreses al tema de Iglesia, se empleó en funcionamiento el 35% y en gasto solidario el 65%.

El mantenimiento elemental de las instalaciones (una especie de *Facility Management*) se hace con un sentido preventivo, correctivo y de innovación. La aparatología disponible es mínima y no muy actual, pero cumple su función (ordenadores, impresora, fotocopidora y proyector digital).

Recursos organizativos de secretaría y archivo parroquial

El inventario general de bienes muebles está puesto al día y ordenado por ubicaciones. También lo hay por temas: aparatología, documental, y artístico.

La Consultoría opina que:

Los porcentajes de gasto solidaridad, funcionamiento y evangelización pueden considerarse bastante satisfactorios, pero probablemente no puedan mantenerse en el futuro si aumentan los precios de funcionamiento y disminuyen los socios colaboradores.

Se ve conveniente elaborar un plan de supervisión continua, unas instrucciones claras para el uso de la calefacción y para el envío electrónico de la remesa de recibos a los colaboradores. Para su uso en el templo, se sugiere la adquisición de un proyector digital Wifi.

5.2. Recursos humanos

La interacción que se produce entre el suministrador de un servicio y el cliente es básica para la satisfacción del usuario. Por eso, si se busca eficacia y eficiencia, se requiere una persona debidamente **capacitada para esa función concreta**. El primer paso será realizar un *Análisis del puesto de trabajo* consistente en establecer cuáles son sus **características** (tareas, deberes y responsabilidades). La segunda acción será deducir qué conocimientos, capacidades, destrezas, habilidades, valores y comportamientos deberá tener el que lo desempeñe.¹⁹ Es decir, hay que conocer la parroquia y al sacerdote.

Los Recursos Humanos de la parroquia están compuestos por los sacerdotes y por seglares activos en la realización de tareas o actividades.

a) Los sacerdotes

La capacidad gerencial de un párroco, o de alguien que la aporte con el consentimiento y apoyo de éste, es de enorme importancia. Si se cumple el “a cada cura nuevo, cambio total”, una parroquia no puede avanzar ni siquiera mantenerse. En nuestra parroquia ejercen sus funciones tres curas; sus edades son 52, 83 y 72 años. Desde hace unos veinte años no hay en la parroquia ningún sacerdote en edad de trabajar con juventud.

Gestión diocesana de Recursos Humanos

Los sacerdotes son nombrados por el obispo correspondiente sin ninguna participación de la parroquia de destino. La diócesis debe gestionar adecuadamente sus recursos humanos, ya que éstos son escasos en cantidad y calidad. Lo ideal es obtener la mayor rentabilidad pastoral de las personas a través de su acertada distribución. No se trata simplemente de cubrir un puesto vacante, de colocar una persona o de “desnudar a un santo para vestir otro”, sino de dar el mejor servicio a los fieles y servir a la evangelización. El clero está al servicio de los fieles, no al revés. El número de sacerdotes no lo es todo: no se combate una epidemia regalando títulos de médico.

¹⁹ KSA, *Knowledge, Skills, Abilities* (conocimientos, destrezas y habilidades).

En la Consultoría se sorprenden por la carencia en la diócesis de un sistema técnicamente adecuado de gestión de Recursos Humanos en el área de la Pastoral (no para la Seguridad Social). Una institución con tanto personal que distribuir, tantos puestos distintos que cubrir y, además, con carencias importantes de cantidad y de capacitación de su personal, precisa algo más que buena voluntad.

El buen hacer y la justicia quedan más patentes cuando existe un sistema previo y conocido de nombramientos. Con los medios técnicos apropiados, los posibles desaciertos con las parroquias o con las personas son más difíciles de cometer.²⁰ Esto en nada cuestiona el poder de jurisdicción del obispo del lugar (la libre colación) y supone para él una gran ayuda. Existen programas informáticos que, introducida la información precisa, presentan las fichas de las personas más idóneas para ese puesto pastoral. Su uso en las grandes empresas hace mucho tiempo que es imprescindible.²¹

Tal vez sea conveniente modificar el protocolo de actuación de manera que, al menos formalmente, se tenga en cuenta a la comunidad parroquial y a los sacerdotes que haya en ella. Sería más acorde con el canon 212. Igualmente, sería bueno que a los sacerdotes y seglares se les comunicase el nombramiento de un nuevo párroco antes de que este se presente, “sin papeles”, en las dependencias parroquiales.

Formación del clero

La formación permanente es lo normal en todas las profesiones y, en muchas empresas, tiene carácter obligatorio. Se revalorizan los recursos humanos por medio de la *formación práctica en base a las necesidades detectadas*. Es un elemento de innovación. También los altos cargos reciben actualización y la responsabilidad de muchos de ellos hace que la busquen por su cuenta.

En la Iglesia, esto no así. Sin embargo, es evidente que, para dirigir una orquesta, además de buen oído, capacidad de imitación e interés por desempeñar esa función, es imprescindible saber música. No es suficiente imitar a buenos curas o ir tirando frente a los problemas, es necesario conocer la teoría de la gestión: un cuerpo de información aplicada directamente a la realización de la función pastoral. Quienes creen que no la necesitan, quizá no se han dado cuenta que su actuación es manifiestamente mejorable. Por ahora, queda muy lejos el notar la necesidad de *Coaching* o *Mentoring*.

²⁰ Hoy se habla del *burnout* o desgaste ocupacional (en nuestro caso, curas quemados) Conviene tener en cuenta que no es lo mismo ser cura de muchas parroquias que trabajar mucho.

²¹ Estos programas integrales realizan la selección de los mejores empleados para un determinado puesto de trabajo, así como los mejores puestos para un determinado empleado en base a su perfil competencial. También detectan las necesidades de formación, optimizan el análisis de las necesidades dentro de la organización.

En 1960 se adoptó la Cartilla eclesiástica de licencias e identidad (formato pasaporte y en un pulcro latín) donde constaban los exámenes sinodales periódicos para obtener licencia para confesar, predicar, etc. En septiembre de 1959, fueron los últimos exámenes para el concurso general de curatos vacantes. Las parroquias –al igual que sucedía en la carrera fiscal– estaban clasificadas como de entrada, de ascenso y de término.

La vigente formación inicial parece más programada para dar licenciaturas teológicas que para capacitar curas evangelizadores. Lo deseable es que un párroco sepa realizar todas las funciones en la parroquia, incluso las más especializadas. No es suficiente con charlas formativas. Hay suficientes materias fundamentales como para montar cursos de gestión parroquial serios y obligatorios. Existe personal seglar preparado para darlos. No es fácil que un clero poco capacitado trabaje ocho horas diarias. El sufrido pueblo de Dios merece mayor consideración.

¿Está permitido discrepar?

En el resto de instituciones, criticar la gestión en base a los malos resultados es lo habitual y normal. No sirve hablar de las dificultades actuales. Un *Management* de calidad debe ser capaz **de prever, anticipar, innovar, motivar a los empleados y a la clientela**. Las crisis suelen evidenciar que los líderes realmente no son líderes. Sin embargo, en la Iglesia parece que es un deber no criticar a los responsables y que hacerlo constituye un ataque a la persona o, al menos, una falta de respeto o de afecto. ¿Infalibles en gestión? La discrepancia y la crítica desde la lealtad a la institución es un ejercicio de responsabilidad, es una exigencia ética y una aportación debida al bien común. Tal vez, debamos poner más alto el estándar de nuestra ética

Las personas discrepantes no son un problema, sino una riqueza necesaria. El cardenal Karol Wojtyła (luego Juan Pablo II) decía que se debe hacer posible que la oposición funcione para bien de la comunidad. Casi veinte años antes, Pío XII (1950) se expresaba así: “Donde no existe la expresión de la opinión pública y, sobre todo, donde se ha establecido que no existe la opinión pública nos vemos obligados a decir que hay un defecto, una debilidad, una enfermedad en la vida social del grupo. La Iglesia es un cuerpo vivo y, si no hubiera opinión pública en su interior, le faltaría algo; se trataría de un defecto del que serían responsables tanto los pastores como los fieles”. Los que ejercen la autoridad en la Iglesia tendrán buen cuidado de asegurar que haya un intercambio responsable de opiniones libremente mantenidas y expresadas entre el Pueblo de Dios. O sea, que discrepar es una importante función de servicio al grupo. Por otra parte, quienes colaboran con la legítima autoridad no pueden escudarse en la obediencia debida para negar su parte de responsabilidad en el funcionamiento.

b) Los seglares del núcleo parroquial

Este grupo está compuesto por 76 personas (44 mujeres y 32 hombres) que participan en la parroquia de forma activa. No son exactamente un grupo dinamizador (*dynamic core*). Entre ellos, los elementos proactivos no llegan a 5.²²

La edad media en la demarcación parroquial es de 42,4 años, mientras que en este conjunto de personas es de 67,38 años (¡25 puntos más!) El 75 % de las personas de este núcleo ya estaban en la parroquia en sus comienzos, hace 32 años. Desde entonces, apenas hay una decena de personas nuevas. Este envejecimiento no tiene el mismo origen que en las demás parroquias, puesto que hace solo 15 años, en 1996, Santa Rafaela María tenía el índice de envejecimiento más pequeño de las parroquias de Zaragoza: 0,22.²³ La rutina y la falta de análisis hizo que tampoco se prestase especial atención a las urbanizaciones nuevas con población más joven. Ni siquiera ahora se tiene conciencia operativa del problema. Los grupos parroquiales no priorizan la incorporación de gente nueva.

La Consultoría percibe las siguientes alarmas:

1. Ningún sacerdote con edad y capacidad para atender jóvenes.
2. Núcleo parroquial bastante envejecido.
3. Carencia de catequistas adecuados por edad y formación específica. Sugiere la externalización (*Outsourcing*) y emplear a profesoras de religión de los Institutos.
4. Demasiados trabajos especializados que realiza una misma persona.

6. LOS PROVEEDORES

En nuestro caso, se trata de los proveedores de ideas teológicas y pastorales que juegan un importante papel en la estructura clerical de la Iglesia. Simplificando al máximo la cuestión, podemos decir que se ofrecen dos directrices:

- a) Intentar volver lo más que se pueda a tiempos pasados en los que la fe era lo normal y la Iglesia tenía poder y prestigio. El miedo no es ajeno a esta opción. La actitud es de resistencia: innovaciones, no.
- b) Estar abiertos a un nuevo –y para nosotros desconocido– tipo de cristianismo. Se parte de un mundo en el que los creyentes son cada vez menos y, además,

²² Por proactivo se entiende la persona que aporta ideas, trabajo, esfuerzo, etc. por iniciativa propia, sin necesidad de que alguien, compañero o superior, se lo pida. El ser proactivo es una actitud más que aptitud.

²³ Son datos del Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza. Entonces existía la Oficina Diocesana de Estadística que facilitaba información de interés pastoral.

no siempre siguen las normas de la Iglesia en ciertos temas. Para nada se cuestiona la fidelidad al Evangelio. La actitud es de evangelización hacia afuera y de apertura al futuro.

Los analistas sociales indican que, a corto plazo, la primera tendencia brillará más, dado el envejecimiento físico y mental del clero. De hecho, así es. A medio plazo, el baricentro de la Iglesia pasará a estar en África y en Asia. Calculan que el 75% de los cristianos estarán allí. La situación, por tanto, es bastante delicada.

El que la parroquia procure atender a católicos de todas las sensibilidades no quiere decir que no tenga una línea de actuación preferente. El cristiano no pone la mano en el arado de la vida y de la historia para mirar hacia atrás, sino para labrar la tierra que tiene por delante. En la causa del Reino tampoco hay sitio para la pereza. Continuidad no es momificación.

La Consultoría no entra en este punto, pero recomienda cuidar los links de la web parroquial que den a conocer cómo piensan y actúan los católicos de otros países. Además propone que se mediten las siguientes frases:

"No es posible resolver los problemas de hoy con las soluciones de ayer" Roger von Oech.

"La resistencia al cambio delata los errores del sistema" Jorge González Moore.

"Si buscas resultados distintos, no hagas siempre lo mismo" Albert Einstein.

"Cuando el ritmo de cambios dentro de la empresa es superado por el ritmo de cambios fuera, el final está cerca" Jack Welch.

"La innovación constante es la única forma de mantenerse competitivo, porque ninguna ventaja es sostenible en el largo plazo" Jorge González Moore.

7. LA COMPETENCIA

Es evidente que la competencia no puede referirse a otras parroquias, sino a los elementos sociales y culturales que "roban" la clientela, que retraen la demanda de los servicios que presta la parroquia, que le restan cuota de mercado. Si pretendemos una gestión parroquial basada en los hechos y una orientación hacia el futuro, será conveniente pensar en qué medida nos afecta lo siguiente:

a) Nuestro mal hacer²⁴

- Lenguaje repetitivo e ininteligible para el hombre de hoy. El cardenal Madariaga dice: "Hemos dejado de hablar el lenguaje actual. Cada vez menos gente nos entiende".

²⁴ Puede ayudar en esta reflexión el libro del cardenal Martini *"Coloquios nocturnos en Jerusalén"*.

Pretender que el hombre actual piense en Dios con una estructura mental y cultural que no tiene, es condenarle a no entender nada y obstaculizar su camino a la fe.

- Carencia de un detallado y cuantificado conocimiento de la parroquia.
- Las actividades que organizamos son obsoletas en el fondo y/o en la presentación.
- Tenemos poca variedad de actividades evangelizadoras.
- Ausencia, prácticamente total, de innovación. El cardenal Martini hablaba de “una institución con 200 años de retraso”.
- Escasa o nula publicidad bien hecha y dirigida al destinatario, no al anticuado gusto del que encarga la campaña.
- Mal diseño organizacional de lo eclesial. Organismos institucionales decorativos y de nula eficiencia pastoral.
- Activos de Recursos Humanos infrautilizados.
- Falta de productividad por mala capacitación del clero y por inexistencia de una evaluación seria del desempeño.
- Clima de atonía, desorganización, adormecimiento o inercia institucional.
- Teologías anacrónicas en fondo y forma. Presentar al pecado como protagonista y a Dios como telonero.
- Pretendemos una fe de creencias, no de experiencia personal. El cristianismo del siglo XXI será místico o no será (K.Rahner)
- Anti-testimonios públicos. El testimonio no dice mucho, el anti-testimonio sí.
- Ausencia de sistemas de evaluación seria en la pastoral.
- Muy escasa sintonía con el hombre del mundo actual. Buscan simientes y se les da flores, buscan a Dios y se les da catecismo, moral y ceremonias.
- Baja valoración de la institución Iglesia y de lo relacionado con ella (de las más bajas, si exceptuamos los partidos políticos). No es muy atractiva la imagen que ella da y menos la que los medios le atribuyen. El control social normalmente descalifica lo religioso y al religioso, por ello se oculta la fe para evitar problemas.
- No se confía en lo que dice la Iglesia, ni se espera de ella nada interesante.
- Nuestro estilo, deja a lo religioso en grandeza museística, en cosa del pasado.

b) Dificultad para eludir la competencia en el uso del tiempo

Actúan como competidores en el horario, la velocidad de vida y numerosos otros reclamos: obligaciones familiares, obligaciones laborales, fútbol, conciertos, viajes, fin de semana, TV, etc

c) Obstáculos existentes en el ambiente social

- El ambiente configura y condiciona la forma de pensar, y hoy, dentro del pluralismo social, se lleva la indiferencia hacia lo religioso. No se trata de un ateísmo ideológico sino de indiferentismo: no creo en nada ni falta que me hace. Tiene mucha resonancia mediática el ateísmo “de formas ásperas”.

- Los cauces tradicionales prácticamente han desaparecido: la familia ya no es la primera catequista, en el colegio no hay clase de religión, la presión ambiental a favor no existe, hay mayor convencimiento de la autonomía de la conciencia, nadie tolera ser tratado como menor de edad...
- Es una cultura que prescinde de las grandes preguntas sobre el sentido de la vida y de la muerte
- Callado enfrentamiento de la ciencia actual y la religión.
- Atacar a la religión "vende" y no cuesta nada.

Recomendaciones de la Consultoría

- Cuidar mucho los canales de comunicación con los feligreses.
- Personalizar al máximo los contactos, por ejemplo, los bautismos "a medida" mejor que *prêt a porter* o colectivos (mal llamados comunitarios).
- Horarios pensados para quienes trabajan, no solo para jubilados.
- Adaptar los calendarios de actividades y los horarios a los eventos sociales.
- Que no sea rara la autocrítica. Aceptar las críticas externas que sean verdad.
- Fomento de la creatividad (ideas) y la innovación (implementarlas).
- Prestar atención a "el yo interior", las motivaciones profundas, la espiritualidad, el encuentro y las reflexiones consigo mismo.
- Proporcionar links y libros serios sobre el tema ciencia-fe.

8. PROSPECTIVA Y PREVISIÓN

Dada la rapidez con que se producen los cambios sociales, la evolución y transformación de la sociedad, debemos ser conscientes de que somos responsables de la Iglesia del futuro. Hay que intentar prever **fundadamente** los escenarios del mañana, hay que calcular cómo llegaremos a ellos (Lc 14,31). La anticipación debe iluminar la preactividad y la proactividad. Son las empresas rezagadas las que se preocuparon más de conservar el pasado que de conquistar el futuro.

La proactividad es iniciativa, es atención a las tendencias emergentes para detectar amenazas y oportunidades. Se parte de tendencias pasadas y presentes para proyectar futuros verosímiles.

El examen prospectivo sobre el futuro del cristianismo occidental da unos resultados muy negativos; las estadísticas están ahí. Es inútil e irresponsable no reconocer la situación pastoral y negar la gravedad del problema. La actual Turquía y el norte de África fueron lugares muy importantes del cristianismo. Nada nos garantiza que nuestro país siga siendo cristiano en un futuro todavía no próximo. Hay que corregir

el reaccionar tarde y de forma inadecuada. La crudeza de los números desautoriza el hablar de pesimismo u optimismo: ahora solo tiene sentido echar toda la carne en el asador. Los analistas dicen que son necesarias transformaciones en el pensamiento (teología) y en la institución (gobierno de la Iglesia). No todo es fruto del ambiente; de nosotros depende mucho el cómo evolucionen las cosas.

Los datos actuales de la parroquia²⁵ que estudiamos indican que se bautizan en dicha parroquia el 24,19% de los nacidos en ella, hacen la primera comunión el 23,72% de los que tienen la edad acostumbrada para ello y se confirman el 1,11%. No nos atrevemos a dar números sobre la *Tasa de Reposición* porque, entre otros factores, la movilidad los hace inexactos, pero este dato es muy grave. Cuando muera, ¿quién sustituirá a esta persona que va a misa? Ni hijos ni nietos suyos y, además, aunque alguno “vaya a misa”, no vivirá en esta parroquia. La tendencia al decremento es evidente y veloz. El incremento de la esperanza de vida tapa esta realidad (España: 82 años). El tema de la Iglesia y los jóvenes nos llevaría muy lejos. Es imposible hacer la comparativa con otras parroquias porque no hay datos. La mejor manera de no ver, es no mirar.

La Consultoría apuesta por la permanencia en el futuro de la relación electrónica por internet o teléfono, que sumada a la facilidad de desplazamiento, favorecerá que cada persona vaya a la parroquia que responde a sus problemas.

9. ANALISIS DE SITUACIÓN DE LA ACTIVIDAD PARROQUIAL

La parroquia ofrece 4 líneas de actividades que tratan de responder a las necesidades y deseos de los feligreses.

1) SERVICIOS A LA EVANGELIZACIÓN (de creyentes y no creyentes)

Liturgia: misas, sacramentos, celebraciones de Adviento y Cuaresma, **Catequesis:** Primera Comunión y Confirmación, Conferencias de Formación para Adultos, Preparación prematrimonial, Misiones (OMP, Manos Unidas, Ayuda a Korhogo), Boletín “Desde Hispanidad, 61”, Web, Relación con la Vicaría III.

2) CAUCES PARA LA VIDA CRISTIANA (ayuda al seguimiento)

Oración, Cáritas, Proyecto Cárcel y Pastoral penitenciaria, Voluntariados solidarios, Enfermos, Convivencias para adultos, páginas de la Web (subpáginas de Misiones, Cáritas, Oración, Liturgia, Enlaces interesantes).

²⁵ Inscritos en el libro de **Bautismos** en 2010, 20; de estos solo son de la parroquia 10. Inscritos en 2011, 13; de la parroquia 5. **Total** en 2 años: 15 bautizados de 62 niños empadronados, es el 24,19%. **Primeras Comuniones:** En 2011, comulgaron 14 de la parroquia (de 59 niños empadronados) es el 23,72%. **Confirmaciones:** en 2012 fueron 4 de 167 posibles, el 2,3% (que debemos dividir entre los 6 años en que no ha habido ninguna Confirmación).

3) ATENCIÓN AL GRUPO HUMANO (comunidad)

Acogida personal en actos y celebraciones, **Celebración de eventos y festejos**, **Excursiones**, **Visitas turísticas**, **Viajes en verano**, **Coral**, **Biblioteca “Coja y deje”**, **Tablón de anuncios** no parroquiales, **Avisos orales en las misas**.

4) ATENCIÓN A LA INFRAESTRUCTURA MATERIAL Y ADMINISTRATIVA

Economía, **Mantenimiento** (prevenir, corregir, innovar) **Limpieza**, **Estética**, **Proveedores**, **Gestión de sacristía**, **Informática**, **Análisis, planificación y control**, **Publicidad y carteleras**.

10. ANÁLISIS DAFO

Efectuada su aplicación, resumimos los resultados. Se detecta como *debilidad*: la baja conciencia del momento que atraviesa la Iglesia y, en concreto, esta parroquia; como *amenaza*: el envejecimiento y la baja tasa de reposición; como *fortaleza*: la disponibilidad económica y, como *oportunidad*: la Ley de Protección de Datos Personales, que propicia la ocasión para recoger direcciones electrónicas.

En el **Estudio de Imagen**, que por razones de espacio no reproducimos, la marca Santa Rafaela es percibida como acogedora, distinta, organizada, que funciona...

11. PLAN PARA 2012-2013

Se adoptan casi todas las recomendaciones de la Consultoría y, chequeadas las 4 líneas de actividades, se presentan los siguientes objetivos realizables y evaluables para el curso actual.

Misa de 12: proyección digital de los cantos, hacer participar a los niños, facilitar a los más pequeños material para que dibujen y no molesten.

Misa de las 13 horas: detectar la presencia de personas nuevas, fondo musical de calidad, introducir el 4x1 (durante 4 minutos exactos alguien implicado habla de una forma de solidaridad)²⁶, animar a los Auxiliares M13 (más que monaguillos) y que, ellos controlen la duración de la homilía para que no pase de 10 minutos.

Sacramentos: en bautismos y bodas, pedir que los interesados realicen el libreto de la ceremonia y usen el material de la Web (hasta ahora, ha dado buen resultado).

²⁶ Se explicarán algunas formas de solidaridad tales como: Donación de sangre y de órganos, Centro de día San Blas para los sin hogar, Cruz Blanca, Comedor del Carmen, Testamento solidario, Proyecto cárcel, Pastoral gitana, Teléfono de la esperanza, Empresas con Corazón, Ficha de prensa de Caritas, Centro de acogida familiar Agustina de Aragón, Centro de Educación e Internamiento de Juslibol, Pastoral penitenciaria, Ozanam, Asociación ¿Hablamos?, Cooperantes sociales en el extranjero, Trabajo en Beneficio de la Comunidad, Fundación Tutelar Aragonesa para deficientes mentales “Luis de Azua”, etc.

Conferencias: introducir el servicio de librería para fomentar la lectura cristiana y, en lo demás, continuar en la misma línea, visto su excelente funcionamiento.

Misiones: conseguir 4.700 € para ampliar la iglesia de Korhogo (preparar el mercadillo misionero).

Boletín: editar uno en color para Navidad. Preparar con cuidado la maqueta.

Caritas: alcanzar los 145 socios en el mes de marzo.

Convivencias para adultos dirigidas por la teóloga Alicia Fuertes Tuya. Concretar.

Economía: elaborar instrucciones para el uso de la banca electrónica (remesas de colaboradores) y de relación con la Administración del Estado (Hacienda).

Publicidad: mejor conocimiento de las técnicas de "*llamada a la acción*".

Aumentar y **rejuvenecer el núcleo parroquial** en 3 personas más.

Conseguir, al menos, **200 direcciones electrónicas** debidamente firmadas.

12. CONCLUSIÓN

En las líneas anteriores se ha tratado someramente de ejemplificar el uso en la parroquia de técnicas que emplea la empresa. Si a alguien, con ilusión pastoral, le ha servido su lectura, la finalidad de este artículo se habrá logrado.

Habrán quienes piensen que estos métodos son complicados frente a la aparente sencillez del evangelio. ¿No es más complicada la teología de Santo Tomás de Aquino? ¿Qué haría Jesús ahora en nuestro lugar? En el Nuevo Testamento se ve normal la previsión, la distribución de funciones e incluso el empleo de los eslóganes políticos que circulaban en aquel tiempo.²⁷

Las parábolas de Jesús hablan del éxito imparable del Reino. La voluntad de Dios, que quiere la plenitud del hombre, triunfará finalmente aunque nosotros hayamos sembrado mal, pero esto no justifica nuestra pereza ni nuestro mal hacer. Las cosas se deben hacer técnicamente bien. Usando las palabras del poeta Carlos Álvarez: Si fallara por alguien que no sea ni por ti, ni por mí, ¿No ves que es grave? ¿No ves que es grave lo que aquí se juega? No faltes por lo tanto a nuestra cita... Quien no es parte de la solución, es parte del problema.

Para terminar, permítaseme un desahogo personal, seguramente fuera de lugar: tengo una enorme nostalgia de un futuro mejor para mi diócesis y para mi parroquia. No quiero resignarme a administrar la agonía en lugar de preparar el futuro. Ese ha sido y es mi sueño y pienso que uno, sin su sueño, es ninguno. Por eso, hasta mi fin, con los pies en el suelo seguiré soñando, seguiré teniendo mi puerta y mis ventanas abiertas.

²⁷ Cicerón nos cuenta (*Pro Ligario*, 33) que César decía: el que no está contra mí, está conmigo y Pompeyo: el que no está conmigo está contra mí.

Comentario de libros

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Luis M.^a Torra

VICENTE ALTABA GARGALLO, *La espiritualidad que nos anima en la acción caritativa y social*, Colección reflexiones y marcos de acción, Cáritas, Madrid, 2012

VICENTE ALTABA GARGALLO, sacerdote de la diócesis de Teruel- Albarracín y en la actualidad Delegado Episcopal de Cáritas Española, nos ofrece en este libro toda una síntesis de la espiritualidad cristiana donde fundamentar la acción caritativa y social de la Iglesia.

La acción caritativa y social de la Iglesia, no se sostiene en sí misma y por sí misma. Su fuerza, fundamento y originalidad radican en la espiritualidad que la anima. Y, ¿qué queremos decir cuando hablamos de espiritualidad?

Espiritualidad viene de espíritu, y hablar de espíritu —en castellano— es hablar de ánimo, aliento, valor, energía, fuerza. Según esto, hablar de espiritualidad en la acción caritativa y social es hablar de lo que anima, alienta, da fuerza y energía a nuestra acción caritativa y social.

Pero espiritualidad en sentido cristiano significa algo más. La espiritualidad cristiana viene del Espíritu, con mayúscula, pues, cristianamente hablando, no puede haber más espiritualidad que la que viene del Espíritu Santo. En este sentido, hablar de espiritualidad significa reconocer que el Espíritu es el que nos mueve a amar a los hermanos y el que nos anima, alienta, orienta y da fuerza en el servicio del amor, en el servicio de la caridad.

Desde este punto de partida, se plantea D. Vicente qué aporta la espiritualidad cristiana a nuestra acción caritativa y social y, más concretamente, cuáles son esas características básicas que nos ofrece la espiritualidad cristiana y que se traducen en motivaciones, actitudes, estilo y sentido de todo lo que hacemos.

En este Año de la Fe, a los cincuenta años del Concilio Vaticano II, es esencial para todo el pueblo de Dios volver a la “*fonte donde todo mana*” (San Juan de la Cruz) y este libro es una viva invitación, una lúcida clarificación y un pedagógico itinerario para la vida del Espíritu.

Es una invitación porque nos propone de forma lúcida, cómo el cultivo de la espiritualidad es indispensable para la acción sociocaritativa. Pues sin ese cultivo previo es fácil perder el horizonte de nuestra vida y compromiso, y eso en unos momentos históricos en los que hemos perdido todas las cartas de navegación. Es necesario ponernos en manos del Espíritu para que nos sustente en tiempos de turbación y zozobra histórica.

En segundo lugar, es una lúcida clarificación de la experiencia espiritual desde el compromiso caritativo. De sobras sabemos por la historia de la espiritualidad, de la teología y en los

propios místicos la dificultad que existe de expresar la experiencia del Misterio, la experiencia de Dios. Desde estas páginas brota de manera sencilla qué significa la vida en el Espíritu.

Vida en el Espíritu que no consiste en volar hacia lo Absoluto desentendiéndonos del mundo, sino que es una vida en el Espíritu encarnada en la historia, es decir “espiritualidad cristiana”. Aspecto esencial en tiempos de “new age”, de orientalismos místicos y espiritualismos múltiples “ad hoc”. La espiritualidad cristiana es encarnada, histórica y comprometida.

Tercer aspecto destacable y no menos importante es su excelente itinerario pedagógico. Es un libro práctico para poder compartir en comunidad, para hacer discernimiento sobre nuestras vidas, para valorar nuestra acción caritativa y darnos cuenta de que el compromiso con los últimos y la vida en el Espíritu nacen hermanados en la experiencia del Dios de Jesús.

Libro valioso no solamente para los voluntarios y colaboradores de Cáritas sino de cuantos participan en cualquier acción caritativa y social vinculada a la Iglesia (cofradías, ongs, organizaciones misioneras,...)

He aquí en itinerario:

1. Espiritualidad trinitaria que hunde sus raíces en la entraña amorosa de nuestro Dios.
2. Espiritualidad histórica, de ojos y oídos abiertos a la realidad de los pobres.
3. Espiritualidad encarnada que hace de la persona el centro de la acción caritativa y social.
4. Espiritualidad transformadora que nos sitúa al lado de los pobres y contra las causas de la pobreza.
5. Espiritualidad de la ternura que nos hace apreciar lo débil y pequeño.
6. Espiritualidad de la gracia que nos hace vivir nuestro servicio como vocación y como don.
7. Espiritualidad de comunión para acoger al otro como un regalo y promover su participación.
8. Espiritualidad de discernimiento para optar a la luz del Evangelio.
9. Espiritualidad pascual que nos aporta fortaleza y esperanza.
10. Espiritualidad eucarística, alimentada y celebrada en el sacramento de la Eucaristía.
11. Espiritualidad de la pobreza evangélica que nos hace sencillos y pobres.
12. Espiritualidad evangelizadora que hace presente en el mundo la buena noticia del amor misericordioso de Dios.

El libro de Vicente Altaba se completa en cada capítulo con una serie de cuestionarios para ayudar en la reflexión personal y grupal y favorecer la interiorización.

