

¿CUÁL ES LA ESPERANZA QUE IMPULSA NUESTRAS VIDAS Y NUESTROS COMPROMISOS PARA QUE EL HOMBRE VIVA?

Adolfo Chércoles Medina SJ

Esta es la formulación del tema que me encargasteis. Pero en las preguntas que se formulan al ponente se supone que lo abordamos desde los excluidos.

Tenemos, pues, tres palabras clave: ESPERANZA-VIDA-MARGINADO. A simple vista, las dos primeras sí tienen relación: la esperanza no puede enmarcarse más que en un contexto de vida. Pero la tercera no parece tener relación positiva con la esperanza y la vida, sino más bien negativa. Sin embargo quiero sugerir algo que más adelante veremos que tiene su importancia, y es que los tres conceptos parecen coincidir en un aspecto: un trasfondo de fragilidad e inseguridad.

Empecemos por describir brevemente cada término y comencemos por el último: la marginación, o más en concreto, el MARGINADO.

Tanto la palabra “excluido” como “marginado” suponen un centro, un núcleo, respecto al cual se puede hablar de “excluido **de**”, “al margen **de**”. Parece, por tanto, que su descripción no sería posible sino negativamente, desde la afirmación de ese centro. Y voy a elegir la palabra marginado en vez de excluido porque para mí expresa mejor lo que quiero describir. Lo excluido no siempre será marginal. Me explico: lo peligroso (el enemigo) lo excluimos, pero no prescindimos de él, no lo dejamos al margen, no lo damos de lado, sino que lo tenemos enfrente, no le quitamos ojo de encima, pues lo percibimos como una amenaza (contra la vida, la seguridad, la propiedad...) El enemigo consolida y fortalece nuestra identidad que se siente amenazada en un sentido u otro. Esto hace que su exclusión se convierta en una lucha para destruirlo: en el fondo los dos luchamos por lo mismo: el poder.

Pero el marginado no es enemigo; podemos dejarlo al lado (al margen), darle de lado. Nunca llega a la categoría de enemigo. No lo colocamos enfrente, sino que está al lado nuestro. Por tanto, no podemos decir que esté fuera de ese centro, de ese núcleo al que antes aludíamos. Parece que forma parte de él, pero en un sentido parasitario: es a costa de ese núcleo central cómo sobrevive. En cierto sentido está dentro sin ser de él. Y no se ven posibilidades de incorporación porque no acepta nuestras reglas de juego, nuestro sistema de valores, no entra en nuestra lógica. Podemos decir que no compiten por lo mismo. Hay dos frases especialmente expresivas de lo que quiero decir, y que con frecuencia aplicamos a cualquier grupo marginado: “no tienen ambición” o “no se puede hacer carrera con ellos”....

En una palabra, son nada. Y al no percibirlos como amenaza, a lo más que llegan es a ser molestos. Los sentimientos que surgen respecto a ellos van del desprecio a la compasión. Como muy bien describe un Hermanito de Jesús (**Juan Luis**) en un pequeño artículo titulado **El profetismo de los mendigos**, *los mendigos son los signos que emergen de otro mundo, un mundo oscuro y escondido que se extiende por el casco viejo, o por el extrarradio de las ciudades. En el Tercer mundo la pobreza es mayoría, y nadie se avergüenza de ella. Aquí la pobreza es minoría, es vergonzosa, humillante. Toda la ciudad ha sido hecha por los ricos y para los ricos. Cada vez más se urbaniza*

en función del automóvil, de la seguridad ciudadana, de la tranquilidad de los que poseen. Cada vez más, la pobreza molesta, se recluye, se trata de marginarla. Pero esto no siempre es fácil... Cuanto más rico es el ciudadano, más fácil le es alejarse del molesto mendigo. Sus desplazamientos, siempre en coche privado, su asistencia a restaurantes o espectáculos de lujo, donde los porteros o los guardianes impiden la más mínima aproximación de los desaprensivos, les permite mantener una asepsia, sólo, a veces, turbada por algún osado mendigo que llega hasta la ventanilla de su coche”.

Pero hay algo más sutil, y a mi manera de ver más grave, porque es inconsciente y nunca se verbaliza, porque se actúa de acuerdo con ello: es el hecho de considerar al marginado como una persona subnormal. Por ello se le tiene por incapaz de toda decisión y, por tanto, que siempre deberá tener una relación de dependencia.

Resumiendo, en nuestra sociedad opulenta, podemos describir esta situación con las palabras que el libro de la **Sabiduría** pone en boca del impío (**Sab** 2, 11): *porque lo débil se manifiesta inútil*. Efectivamente, la utilidad, la eficacia son valores decisivos en nuestra sociedad “desarrollada”, y los marginados son tales porque no se suman a la tarea obsesiva de la utilidad, la eficacia, el rendimiento, la producción.

El segundo término que entra en juego en nuestra búsqueda de VIDA. No pretendo hacer una disquisición filosófica, sino una descripción de lo que supone la vida en nuestro Primer mundo. Evidentemente es el bien supremo teóricamente, pero en la práctica percibo que no tanto. Entre los gitanos (no promocionados) hay una frase que enmarca su existencia: “Buscarse la vida”. Cada día hay que buscarse la vida. Esta es una tarea fundamental que hay que plantearse cada mañana. Para nosotros, desde nuestro Primer mundo, la vida es algo que damos por supuesto y con lo que parece no nos relacionamos directamente. Lo que da “sentido” a nuestra vida (si es que eso puede llamarse sentido), no es la vida misma, sino todo aquello con que la arropamos y que yo resumiría en una palabra: **seguridad** (ahorro, trabajo fijo aunque no me sienta realizado en él, etc.) El “buscar la vida” no lo soportaríamos ni física ni psíquicamente. Lo que tiene valor real, por tanto, no es la vida misma, que nos angustia, sino lo que le añadimos. Podríamos decir que la “realidad” de la vida nos asusta (de ahí nuestra incapacidad de asumir y afrontar la realidad-muerte) y preferimos apoyarnos en lo que somos (en el sentido de “personaje” ligado a utilidad, seguridad [¿cfr. emotivismo?], o en lo que tenemos o podemos consumir). La vida nos resulta demasiado frágil e insegura para remitirnos a ella como valor en sí. Por eso preferimos movernos en “el reino de los hechos, el reino de los medios, el reino de la eficacia” [**A. MacIntyre, Tras la virtud**, Ed Crítica, Barcelona, 1987, p 49]

Pero esto tiene consecuencias graves. La vida desaparece entre todo el andamiaje protector con el que queremos disimular su radical fragilidad. Como muy acertadamente dice **André Gorz** en **Ecología y libertad** (Ed Gustavo Gili, Barcelona, 1979, pp 55-6), todo esto lleva a *la destrucción de las capacidades autónomas: Esta destrucción de las capacidades autónomas, así como la uniformización cultural que resulta de la misma, van acompañadas necesariamente de una destrucción de la sociedad por parte del Estado. Por ‘sociedad civil’ debe entenderse el entretejido de las relaciones sociales que los individuos establecen entre sí en el seno de grupos o de comunidades que no deben su existencia ni a la mediación ni al acta institucional del Estado, o sea, todas las relaciones basadas en la reciprocidad y la voluntariedad, no en el derecho y la obligación jurídica.*

Evidentemente, esta recuperación de la “sociedad civil” frente al Estado es mucho más problemática e insegura. La “vida” queda en ella (en teoría) más desprotegida, más a la intemperie, más dependiente de una búsqueda. Notamos más su fragilidad, su riesgo. Deja de ser supuestamente predecible y pasa a ser una historia que tengo que narrar y de la que tengo que responder. Es decir, llegamos a recuperar el discurso moral y nuestra dimensión narrativo-teleológica. Como muy acertadamente dice **MacIntyre** (p 268), *el concepto narrativo del yo requiere dos cosas. De un lado soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el tema de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado. Cuando alguien se lamenta – como hacen los que intentan suicidarse o se suicidan- de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un climax o un telos. De ahí que a tales personas les parezcan que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra en ocasiones fundamentales de sus vidas.*

Pero la sociedad actual no nos deja apostar por la propia historia -en la que mi vida aparecería en toda su fragilidad e impredecibilidad- y nos convierte a través de la profesionalización, la especialización y la división de todas las funciones (cfr. **Ecología y libertad**, p 57) en sujetos que cada vez consumen cosas más útiles, pero que cada vez los hacen más tontos. La función del Estado tecnócrata es llegar a las cotas más altas de predictibilidad que es la versión “científica” de la seguridad física y psicológica. Para eso tenemos que convertirnos en dóciles y domesticados agentes de un sistema de estímulos-respuestas programable que impida soñar con una libertad que arriesgaría nuestra seguridad.

De ahí la sutil observación de **MacIntyre** a propósito del término protesta. Mientras etimológicamente tiene fundamentalmente un sentido positivo –dar testimonio a favor de algo-, hoy día es casi enteramente un fenómeno negativo. Más aún, en este sentido negativo, *se convierte en un rasgo moral distintivo de la época, y la indignación en una emoción moderna predominante. La protesta ocurre característicamente como reacción ante la supuesta invasión de los derechos de alguien en nombre de la utilidad de otro alguien. El griterío autoafirmativo de la protesta surge de que el hecho de la inconmensurabilidad asegura que los que protestan nunca pueden vencer en una discusión; la indignada proclamación de la protesta surge del hecho de que la inconmensurabilidad asegura igualmente que quienes protestan nunca pueden tampoco perder en una discusión. De ahí que el leguaje de la protesta se dirija de modo típico a aquellos que ya comparten las premisas de los que protestan. Los efectos de la inconmensurabilidad aseguran que los que protestan pocas veces pueden dirigirse a nadie que no sea ellos mismos...* (pp. 97-8).

Es decir, el fenómeno de la inconmensurabilidad de las premisas en el debate moral (vida) moderno surge de la yuxtaposición del concepto de utilidad (que parte de una organización burocrática: Estado) al de derechos (que procede del individualismo). Dicha yuxtaposición no posibilita el surgimiento de un yo narrativo con su historia responsable y libre (moral), sino un individuo supuestamente protegido por un Estado, en aras de una utilidad supuestamente garantizada por un gerente eficaz. Así, la “vida” protegida y asegurada desaparece como riesgo y vivencia. Y no olvidemos que si el Estado asume esa gerencia es porque nosotros se la exigimos.

Y aquí quiero hacer un paréntesis que entronque con lo anteriormente dicho sobre los marginados. A éstos, el único valor que les queda es la vida, y desde nuestras perspectivas y exigencias de seguridad ni siquiera lo consideramos un valor: sería una vida que no merecería la pena ser vivida. Pero esa es nuestra perspectiva, perspectiva dominada por nuestro pánico a la inseguridad. Y quizás merezca la pena asomarnos a la vivencia del marginado.

Hace muchos años, Luis Cortés, un gitano ya mayor, me contaba parte de su vida (quizás sería sugerente por qué el marginado es un gran narrador: tiene una vida que narrar, que es lo único que puede dar argumento a una narración):

Pues mire Vd, yo podría estar muy bien, porque yo en la guerra le salvé la vida a un compañero. Por casualidad, porque en la guerra todos estamos 'cagaos' de miedo y las cosas ocurren por suerte. Pues bien, terminó la guerra y cada uno volvimos a nuestro pueblo. Un día, yendo por Málaga me encontré con aquel compañero, que resulta que era ingeniero de caminos. Me dio un abrazo y me preguntó que qué hacía. "Pues afilar cuchillos", le contesté. Dijo que no podía estar tirado por esos caminos afilando cuchillos de pueblo en pueblo, que él me iba a proporcionar un trabajo fijo para toda la vida. Y efectivamente, me mandó a una Casa de Peón Caminero. Allí mi trabajo consistía en tener limpia la cuneta de la carretera cinco Kms a derecha e izquierda de mi casa. Y así pasé tres años diciéndome: "¿Y así voy a estar toda mi vida?" Hasta que un día dije a mi mujer: "Niña, coge los chavales que nos vamos". Y abandoné la Casa de Peón Caminero.

¿Cuándo desde nuestra concepción de la vida vamos a renunciar a un trabajo fijo, y por otro lado fácil, por la sencilla razón de que me siento "atrapado" en algo que no me llena?

En una redacción hecha en la Escuela de Alfabetización de Adultos de Granada, llevada por gitanos, sobre el trabajo dicen: *lo primero que miramos es que no sea 'enfermiso'... ¿Para qué queremos ese trabajo si al cabo de un tiempo no valemos ni para cantarnos un fandango?*

En otra ocasión un gitano me comentaba: *Nosotros tenemos que poderle al trabajo, no el trabajo a nosotros...* Y así podríamos seguir citando reacciones en las que aparece esa "búsqueda" de la propia vida como argumento central, y no una vida estándar "asegurada", y que siempre provocará marginación.

En este contexto, quizá cobre novedad la afirmación de **Jesús** en **Mt 16, 26**: *¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?, o ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?* Efectivamente, el hombre del Primer mundo parece alucinado y absorbido por todo aquello por lo que puede "cambiar" una vida efímera que va a perder y tiene que "gastar". La vida pierde su primacía para ser sustituida por el poder, la riqueza, el placer, y surgen las idolatrías. Creo que nuestro Dios, o es el Dios de vivos, o es una idolatría (*No es un Dios de muertos sino de vivos*, nos advierte **Jesús**. *No es que primero tengamos fe y luego, iluminados por su luz, apostemos por la vida, sino que la fe es el acto de apostar por la vida* (cfr. **Concilium**, nº207, p 284).

En la Alianza del Sinaí, Dios sale garante del pobre, la viuda, el huérfano, el forastero, porque lo único que les queda es la vida (*No se tomará en prenda el molino ni la muela;*

porque ello sería tomar en prenda la vida misma [Deut, 24, 26]. Esta apuesta del Dios de vivos por la vida –lo más frágil y valioso que tiene el hombre, y que en su experiencia ve que irremediablemente va a perder- es lo único que hará posible al hombre superar el “cuidado” y la “preocupación” de ser un “ser-para la muerte”, preocupación que, como dice P. Ricoeur, impone la primacía del futuro sobre el presente y el cierre de ese futuro por un límite interno a cualquier espera y a cualquier proyecto (Tiempo y narración, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, t. I, p 130-1). Como dice la Carta a los Hebreos (2, 14-15): Así como los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud.

Efectivamente, nuestro miedo a la muerte aglutina todas nuestras seguridades y provoca todas nuestras idolatrías: la “lucha a muerte” para yo “salvar” mi vida origina el dios-poder; la obsesión por asegurar la vida, el dios-riqueza (y les dijo: ‘Mirad y guardaos de toda codicia, porque, aun en la abundancia, la vida de uno no está asegurada por sus bienes [Luc 12, 15]); y la incapacidad para afrontar un sentido para esta efímera vida abocada a la muerte, la obsesión por el placer. En una palabra, el poder, la riqueza, el placer, con el pretexto de dar contenido a la efímera vida, la convierten en un mero medio carente de sentido porque está abocada a la muerte.

El hombre se debatiría desde su frágil vida ante un politeísmo del que sólo se libera por la fe en el Dios vivo y de vivos, frente a los dioses de muerte de este mundo. Así podemos afirmar con S. Rayan (Concilium nº 207, p 288): *En tal situación, decir una palabra sobre Dios es denunciar el sistema y negar sus dioses. Paradójicamente la teología tiene que comenzar por el ateísmo. Al igual que los primeros cristianos, afirmamos que el emperador no es Dios, ni lo es el dinero, ni el capitalismo, ni el ordenamiento político alguno. Comenzamos negando los dioses de las multinacionales, de los generales que oprimen y matan (en nombre de la seguridad nacional). En sintonía con los profetas, rechazamos todo culto divorciado de la justicia y de las luchas a favor de la dignidad y de los derechos de los más pequeños [cuyo único valor es la vida y por eso Dios opta por ellos]. Sin alguna forma de ateísmo, con la plena afirmación de todos los dioses, no es posible la fe en Dios verdadero”.*

En resumen, en el cristianismo, “fe es el acto de apostar por la vida”, hasta tal punto que *si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe*. Y sigue san Pablo: *Si realmente los muertos no resucitan... ¿por qué exponernos nosotros al peligro cada instante? Os aseguro, hermanos, que cada día muero, y que vosotros sois mi gloria en Cristo Jesús, Señor nuestro...”, porque si los muertos no resucitan, ‘comamos y bebamos, que mañana moriremos’...*” (I Cor 15, 17. 29-32)

Pero nuestra fe en Cristo resucitado se abre a su venida, *el fin, cuando El entregue el Reino a Dios Padre, después de haber destruido todo principado, toda potestad y toda fuerza* (los dioses de este mundo)... *Y el último enemigo destruido será la muerte.* (I Cor 15, 24, 26).

Efectivamente, Mt 25, 31ss nos presenta la manifestación del Rey, identificado con los últimos (con los que el único valor que les queda es la vida), entregando “el reino preparado por el Padre desde el principio del mundo” a los que han optado por la vida de los demás, y no por asegurar la propia vida con los ídolos de este mundo. Y esto

desde la más radical ignorancia (*¿Y cuándo te vimos...?*). Porque, *si alguno dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano, que ve, no puede amar a Dios, que no ve.* (**I Jn** 4, 20)

Nuestra fe en Cristo resucitado y en la vida, que es eterna, nos la jugamos en el desconocido que nos sale al encuentro (Emaús). Esa solidaridad “sumergida” y cotidiana de los últimos, que tanto nos sorprende, ¿no es una praxis de vida eterna frente a las praxis de muerte que pretenden asegurar la propia vida?

Por último nos queda describir brevemente la ESPERANZA. En un concepto tan rico y complejo, sólo quiero aludir a una distinción que **Lain Entralgo** hace en su libro **Antropología de la esperanza**: no podemos confundir el optimismo (*esperanza confirmativa*) con la esperanza en el sentido cristiano (*esperar contra toda esperanza* de **Rom** 4, 18). La primera es previsión apoyada en nuestra obsesión por la seguridad; la segunda nos abre a la sorpresa, la creatividad, al riesgo de la opción desde la libertad.

¿No podríamos afirmar, según lo dicho anteriormente, que el optimismo sería el único margen de esperanza que conceden los dioses de muerte, mientras que el Dios vivo nos libera del miedo a la muerte, de todos los fetiches, los ídolos que suplantán nuestra vida, y nos abre a la afirmación de la vida misma como don y que la convierte en donación? En vez de la experiencia de gastar, perder o que me quiten la vida, la experiencia de darla (*El Padre me ama porque doy la vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente...* (**Jn** 10, 17-18) ¿No es la expresión suprema de esperanza el “dar la vida por los amigos”? ¿Es posible el amor sin esta genuina esperanza?

Resumiendo, podemos decir que los tres términos que hemos analizado tienen de común la inseguridad, la debilidad: el marginado es la inseguridad hecha carne; la vida, siendo lo más valioso, es lo más frágil que poseemos; y una esperanza “genuina” sólo es posible cuando ha desaparecido todo horizonte de esperanza manipulable que me ofreciese una seguridad de futuro.

Pero demos un paso más. ¿Qué posible relación puede haber entre estos tres conceptos? Entre vida y esperanza, en el sentido genuino, se ve que hay una fuerte relación. Pero, ¿cuál puede haber entre marginado (en el sentido expuesto más arriba), vida y esperanza? Más bien parece imposibilitarla.

Antes de analizar la respuesta de **Jesús**, creo que merece la pena echar una ojeada rápida (y, por tanto, superficial) a la historia del pensamiento, pues puede realzar nuestra apuesta creyente y, así, que podamos *dar respuesta de nuestra esperanza* (**I Ped** 3, 15)

Y empecemos por el representante más opuesto a una posible relación positiva de los tres términos. Me refiero a **Nietzsche**. En él podemos ver desarrollada la afirmación del impío antes citada (**Sab** 2, 11): *porque lo débil se manifiesta inútil.*

Citaré algunos textos especialmente significativos para nuestro tema: ... *Para detener la ruina de la especie es imprescindible que el malparado, el débil, el degenerado, perezcan; pero es a éstos precisamente a los que el cristianismo, como fuerza conservadora, protege, aumentando así, todavía más, la potencia de ese instinto de los*

débiles para cuidarse, para mantenerse, para sostenerse mutuamente. ¿Qué son la 'virtud' y la 'filantropía' cristianas sino ese mutuo mantenimiento, esa solidaridad de los débiles, ese impedimento a la selección? ¿Qué es el altruismo cristiano sino el egoísmo masivo de los débiles que adivina que ayudándose unos a otros cada uno podría conservarse durante mucho más tiempo?... Quien no considere tal modo de pensar como una inmoralidad extrema, como un delito contra la vida, pasará a formar parte de esa pandilla de enfermos y adquirirá sus mismos instintos... El verdadero altruismo exige el sacrificio por el mejoramiento de la especie; es duro, requiere vencerse a sí mismo, puesto que acostumbra a sacrificar vidas humanas. Y esta pseudohumanidad fervorosa que es el cristianismo quiere precisamente lograr que nadie sea sacrificado. (La voluntad de Poderío, nº 245)

... se ha hecho viable el nacimiento de leyes internacionales en los sexos que se impongan el deber de educar una raza de dominadores, los futuros 'señores de la tierra'; una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legislación de sí mismo, en que a la voluntad de los hombres filosóficos violentos y de los tiranos artistas le sea concedida una duración milenaria; una especie superior de hombres, que, en virtud de la fuerza de su voluntad, de su sabiduría, riqueza e influencia, se sirvan de la Europa democrática como de su más adecuado y flexible instrumento para poner la mano en los destinos de la tierra, para derivar de los artistas al 'hombre' mismo.. (nº 954). La revolución, las convulsiones de los pueblos y sus sufrimientos son, en mi criterio, menos importantes que los sufrimientos de los grandes individuos en su desarrollo. No hay que engañarse: la multitud de miserias de todos los hombres pequeños no suponen nada, si no es por el sentido de los hombres poderosos. Pensar en sí en los momentos de gran peligro; sacar la propia utilidad de los males ajenos; esto, en un alto grado de aberración, puede ser digno de un gran carácter que quiere dominar sus sentimientos de compasión y de justicia. (nº 958)

Aunque en todos estos textos no hay alusión expresa a la esperanza, todos ellos apuntan a un horizonte deseable y que daría sentido a la existencia humana. Pero lo que sí queda claro es que los 'pobres' son el impedimento. Ahora bien, ¿impedimento de qué? De una "especie superior de hombres", los futuros "señores de la tierra", los hombres "poderosos" de un gran "carácter" que quieren dominar sus "sentimientos de compasión y de justicia" propios del "rebaño", como afirma en otros textos. ¿No podríamos decir que este horizonte de sentido no se centra precisamente en la vida en sí, con toda su fragilidad, sino en una vida llena de fuerza y poder que "merezca la pena", vigilada por la implacable ley de la selección?

Y aquí tenemos que traer un nuevo concepto: la dignidad de la persona humana. ¿Qué es?

Como nos descuidemos siempre la ligamos a unas condiciones. Y así hablamos de personas que "han perdido su dignidad", que "no son dignas de aprecio", o simplemente que son "indignas". Como si la dignidad de las personas fuese algo que se pudiese otorgar o que habría que sufrir un examen para adquirirla. Como afirma **F. Claver (Concilium nº 150, p 527)**, *la dignidad humana, como los derechos humanos que de ella dimanar, es inalienable, y, para ser más precisos, no es objeto de 'pérdida' ni de 'devolución', siendo la razón profunda para nosotros creyentes la paternidad de Dios que 'hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos' (Mt 5, 45).* Y esto por el hecho de vivir. Toda vida humana es una oportunidad de salvación en sí

misma, no un medio para el ‘superhombre’ o para la ‘utopía’ que se alimenta de la explotación y sacrificio de los débiles, pasando la vida, de ser un valor en sí, a una calidad de vida. Con el pretexto de una vida ‘digna’, desde nuestro primer mundo, estamos imposibilitando la supervivencia en el tercero, cuando deberíamos recuperar el “gozo de la austeridad”: *que el único medio de vivir mejor es producir menos, consumir menos, trabajar menos* (**A. Gorz, Ecología y política**, el Viejo topo, Barcelona 1982, p 24) ya que es posible hacer más con menos, *crear para todo el mundo más felicidad con menos opulencia* (**I. Illich**).

En nuestro Primer mundo no hablaremos de “Superhombre” ni de “futuros señores de la tierra”, pero sí exigimos un superdesarrollo que va generando implacablemente una “selección” de la que definitivamente quedarán excluidos todos los “no capaces” de nuestro ritmo y nivel. Podemos decir que el peonaje ha desaparecido lo mismo que el trabajo autónomo, y empezamos a hablar, como de alternativas, de “tiempo libre”, de “ocio”. Y esto para los últimos es un concepto vacío. La tan cacareada “igualdad de oportunidades” de las sociedades más desarrolladas, se convierte en un instrumento efficacísimo de selección, generador de marginación. (Cfr. **Concilium** nº 207, p 296)

Y hablo de “super-desarrollo”. Pero no podemos hablar de “super-vida”. Porque, como hemos ya repetido varias veces, la vida, con ser el don por excelencia, es sumamente frágil y “no queda asegurada con la abundancia” (**Luc** 12, 15). Las necesidades de mi vida son extremadamente modestas y el exceso la destruye. Sin embargo, el poder, la riqueza los convertimos en símbolos unívocos de la vida y alucinamos: asegurar poder y riqueza es asegurar la vida. Pero no son términos unívocos, ni siquiera análogos, sino equívocos. Para Jesús son opuestos: *¿Qué puede dar el hombre a cambio de su vida?*

¿Y por qué alucinamos? Porque el poder y la riqueza son realidades que sí parecen ser asegurables de una forma bastante mecánica (cuantitativa): a más poder y más riqueza, más asegurados quedan ambos. Aunque ni esto parece ser verdad. (Cfr. problema del desarme y de empezar a plantearse una salida a la deuda externa del Tercer mundo: no son fruto de un deseo de paz y de justicia sino de la sospecha de que ese poder llevado al límite puede ser una potencia autodestructiva e inútil lo mismo que la riqueza provocar un excesivo desequilibrio que impida la seguridad en la acumulación).

Resumiendo, los planteamientos de **Nietzsche**, tan enraizados con otra terminología en nuestro Primer mundo, no sólo excluyen la posibilidad de que los débiles puedan tener que ver algo con la vida o la esperanza, sino que estos mismos conceptos quedan desvirtuados: vida se convierte en seguridad y esperanza en optimismo (que es el único horizonte de futuro que puede ofrecernos cierta seguridad).

Pero pasemos a **Marx**, como representante destacado en esta apuesta que nos hemos planteado: la posible interrelación entre pobres, vida y esperanza.

Efectivamente, **Marx**, partiendo del hombre alienado (el pobre), encuentra —a través de la revolución— la única dinámica que abrirá a una realidad verdaderamente humana: la sociedad sin clases.

Pero analicemos brevemente esta grandiosa apuesta histórica: **Marx** parte del hombre como ser productivo: *el principal hecho histórico es la producción de medios que permiten al hombre satisfacer sus necesidades* (**Ideología alemana**). Por tanto, el

punto de arranque sería el trabajo, no la vida. Más aún, esta actividad productiva (o más bien el producto del trabajo) determina su vida política, su ley, su moralidad, su religión, su arte, su filosofía.

El hombre, como sujeto de necesidades llega a realizarse en la medida en que las satisface. Pero ¿esto “salva” la vida del hombre? Salva, efectivamente, algo que asegura el mantenimiento de ese don misterioso que llamamos vida, la respuesta a una carencia, a una necesidad, pero no a la vivencia arriesgada que es la vida.

La apuesta de **Marx** se concretaría en la primera tentación de **Jesús**. La apuesta de Jesús parte del “pan nuestro de cada día” que posibilita mi supervivencia, pero prohíbe que hipotéquemos la vida en un horizonte de necesidades, porque “no sólo de pan vive el hombre”.

Desde la doble versión inmanentista (materialismo histórico y materialismo dialéctico) se produce un achatamiento del hombre que viviría “sólo de pan” y que convierte al marxismo en una teoría más optimista que esperanzadora, más basada en la “seguridad” que en la debilidad y en la vida. Efectivamente, el proletario, para que se convierta en fuerza histórica, tiene que dejar de serlo y acceder al poder (Dictadura del Proletariado). El mismo **Marx** nos lo resume en una carta a **J. Weidemeyer** el año 1852: *En lo que me concierne, no es a mí a quien se debe el mérito de haber descubierto ni la existencia de clases en la sociedad moderna, ni su lucha entre ellas... Lo que yo aporté fue: 1º, demostrar que la existencia de clases está ligada a las fases del desarrollo histórico determinado por la producción; 2º, que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3º, que esta misma dictadura no constituye nada más que la transición a la abolición de todas las clases.* (Citado en **Y. Calvez, La pensée de K. Marx**, ed. Seuil, p 269)

Esta sociedad sin clases, el Paraíso Comunista, sería el logro, la meta. Por eso afirma muy acertadamente **MacIntyre**, que *el socialismo marxista es profundamente optimista*, y que si el marxista *se convirtiera en pesimista, dejaría de ser marxista en un aspecto muy importante...* (p 320-1)

...Y si se convirtiera en pesimista, dejaría de ser marxista. Creo que esta frase puede resumir nuestra reflexión sobre la apuesta marxista desde nuestros planteamientos. Paradójicamente, aquí también podemos decir que “lo débil se muestra inútil”. Por eso lo débil ha de dejar de serlo para que se pueda convertir en fuerza transformadora de la historia. La supresión de todas las alienaciones y dominaciones ha de pasar por la dominación absoluta (Dictadura del Proletariado). ¿Y quién asegura que este paso es liberador?

Marx y toda la reflexión en torno al marxismo posterior han demostrado la necesidad para el hombre, como ser histórico, de un horizonte de esperanza. Pero ¿puede darse esperanza desde la inmanencia o sólo optimismo? Más aún, la pretensión científica del marxismo lo obliga a no salirse de la predicción y, por tanto, de crear las condiciones eficaces y rentables (utilidad) que aseguren el futuro. Nada de riesgo, creatividad: todo eso es mistificación, opio del pueblo. [**Nota:** Y aquí sugeriría una observación nacida de la trágica realidad de la drogadicción que nos rodea. Si algo es la droga (“opio”) es una fantasía inmanente y presente que cierra a todo futuro y a todo riesgo. ¿No habría más equivocidad entre ‘opio’ y ‘Paraíso Comunista’ (la sociedad sin clases, la meta, la

historia sin historia), que entre ‘opio’ y el Reino de los cielos de la primera Bienaventuranza que nos abre a una apuesta nunca resuelta ni abarcable?].

De nuevo nos encontramos con la palabra clave, porque en nuestra cultura es la alternativa a vida: seguridad.

Y volviendo a lo dicho sobre la disyuntiva vida-seguridad podríamos establecer el siguiente paralelismo:

SEGURIDAD

- Eficacia, rentabilidad, utilidad.
- Predictibilidad, determinismo (cientifismo)
- Especie, inmanencia
- El “en sí”
- Poder

VIDA

- Gratuidad, creatividad
- Estructura narrativa del yo: libertad
- Persona, dignidad: riesgo, sentido, Trascendencia.
- El “para mí”
- Debilidad.

OPTIMISMO

ESPERANZA

Y aludamos brevemente al que cronológicamente es el primero en este intento de relacionar pobres-vida-esperanza. Me refiero a **Hegel**. Su célebre dialéctica Amo-Esclavo está en el origen de todos los intentos filosóficos posteriores y, a mi manera de ver, es el más profundo. Remito al agudo análisis que en **De l’actualité historique** hace **Gaston Fessard** de esta dialéctica confrontándola con sus dos grandes concreciones históricas: Comunismo y Nazismo (Volumen I, pp 141-9)

En la dialéctica que **Hegel** desarrolla en **La Fenomenología del Espíritu**, el momento en el que la conciencia, aún absorbida en lo sensible y en las necesidades orgánicas, se desprende de ellas para alcanzar la conciencia de sí mismo y la razón, aparece cómo el Esclavo, que es el que en la “lucha a muerte” (1º paso de la Dialéctica) prefirió la vida a la libertad, accede, a través del trabajo servil, al conocimiento y a la razón: llega a ser inteligente, porque le ha sido arrebatado el goce inmediato de lo producido y puede conocerlo. Accede a un dominio de sí y de la Naturaleza, mientras el Amo, encerrado en sí mismo por lo producido por el esclavo, sólo tiene dominio del otro, del que, paradójicamente, cada vez se siente más dependiente. Su experiencia de poder sobre el Esclavo (que se va convirtiendo en dependencia) se va concretando en “un minúsculo y orgulloso egoísmo, mientras el Esclavo progresa hacia la realidad de un dominio universal”.

Como muy bien observa **Gaston Fessard**, esta dialéctica representa, no sólo la primera relación social y el origen de toda sociedad política, sino también un momento esencial de la génesis de la realidad humana; es decir, un paso que se repite en cada momento y en todos los grados de las relaciones sociales desde la menor relación de los individuos hasta los conflictos mundiales. Su valor universal afecta a la ontogénesis y la filogénesis, al individualismo y a la sociedad.

Hay una primacía de salvar la vida contra todas las dinámicas de muerte que puede desencadenar la fuerza. Paradójicamente, el Amo, porque ha perdido el temor a la muerte, se queda aislado en su poder y aparente libertad. Es un aislamiento narcisista. No tiene acceso ni a la Naturaleza (a la que no puede dominar porque no accede al

trabajo, sino que simplemente depende de ella por su disfrute), ni al hombre en cuanto hombre (no como cosa) a través del servicio, que es lo mismo que decir que no tiene acceso a la inteligencia.

Desde nuestro Primer mundo prepotente cobra una especial fuerza la frase de **Rahner**: *Cada vez sabemos más, pero somos más tontos*. Somos, desde nuestra fuerza, seres insaciables que queremos ganar todo el mundo, pero que perdemos la vida. El “todo, y aún la muerte antes que la esclavitud” que es la actitud del que va a convertirse en Amo en la “lucha a muerte” (1º paso de la Dialéctica), vemos que es ilusoria, pues en el 2º momento (el trabajo servil), entrará en una dependencia total respecto al Esclavo que es el que tiene acceso a la Naturaleza a través del trabajo y al verdadero sentido de libertad desde el reconocimiento (servicio), no desde la fuerza.

La tentación a la prepotencia es regresiva y lleva a fantasías infantiles de omnipotencia titánica. Y estas fantasías tienen consecuencias trágicas. Se llega a situaciones en las que se repite la formulación del impío en **Sabiduría** (2, 11): *sea nuestra fuerza la norma de la justicia, porque lo débil se manifiesta inútil*. Frente a esta fantasía de omnipotencia, el capítulo 12 del mismo libro nos describe así a Dios: *Siendo justo, diriges todo con justicia, y a nadie que no haya merecido castigo condenas, pues lo juzgas ajeno a tu poder... Porque tu fuerza es principio de la justicia, pues el ser tú Señor de todo te hace ser indulgente con todo*. Una justicia ajena al poder y una fuerza que se manifiesta en ser indulgente con todo.

Y es que el discurso sobre la justicia y la verdad no se puede hacer desde el poder. Impresiona el diálogo de **Jesús** con Pilato en el **Evangelio de Juan**. Cuando Jesús ha llegado al culmen de su “descenso” acepta el título de rey y dice que ha venido a dar testimonio de la verdad.

Y es que el acceso a la realidad pasa por la experiencia del “esclavo” que a través de la negación de toda omnipotencia y la superación de su identificación con el deseo se abre a la verdadera libertad superando la mera estimulidad. Sólo esta liberación de la omnipotencia y del deseo (Principio del placer) puede reconciliar al hombre con su vida real, su frágil vida, y abrirlo a una verdadera esperanza que supera el mero optimismo atrapado en la seguridad.

Y esto es lo que **san Ignacio**, de una forma genial, nos formula en **Dos Banderas**. Efectivamente, la “cobdicia de riquezas” (el deseo no coartado) y el “vano honor del mundo” que lleva a “crescida soberbia” (el poder, la “omnipotencia”) los describe como “redes y cadenas” porque son “engaños del mal caudillo”. Y el engaño, por definición, no lo veo como tal. Podríamos decir que el engaño, por definición, es una ‘fantasía real’, una alucinación. Frente a esta dinámica tramposa, nos presenta la “vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán”, que dinámicamente se expresa en la “suma pobreza espiritual” (superación del Principio del placer y posibilidad de abrimos a la Naturaleza como realidad y no como mera estimulidad, que diría **Zubiri**), y “no menos a la pobreza actual” (como un lugar privilegiado para descubrir esta vida verdadera), y “a deseo de opprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad” (posibilidad de abrimos al otro desde la escucha y el servicio, no desde la fuerza).

Y lo más sorprendente de Ignacio es que estas dos dinámicas contrapuestas las presenta como un punto de arranque. “Y destes tres escalones induce a todos los otros vicios”,

nos dice en los engaños del mal caudillo. Es decir, todo desajuste, todo foco de mal tendrá su origen en esa dinámica. Y lo mismo repite en la ‘verdadera’ que muestra **Jesús**: “Y destes tres escalones induzga a todas las otras virtudes”. Es decir, no puede haber amor, justicia, etc., desde la prepotencia.

Ahora podemos ver que “la esperanza que impulsa nuestras vidas y nuestros compromisos para que el hombre viva” son los últimos. Y no como energía latente y transformadora de la historia a través del poder, sino como denuncia profética permanente desde la fragilidad de la vida misma como valor inalienable de dignidad y verdad.

Enrique Dussel en un excelente artículo sobre **Ética de la liberación** (*Concilium*, nº 192, pp 249-262), enmarca su análisis en el paradigma del **Éxodo**: nuestros planteamientos pueden ser desde Egipto (Sistema, seguridad...) o desde fuera de Egipto (el Desierto, la exterioridad, la inseguridad...) Si hemos hablado de excluidos, marginados, era en relación con un centro, un sistema de “totalidad”. Por eso afirma **Dussel**: “Más allá de toda totalidad se encuentra todavía ‘el otro’... El ‘otro’ se presenta o aparece (es ‘epifanía’ y no mero “fenómeno”) como quien “provoca” (llama: *vocare*, y desde, delante: *pro* en latín) y exige justicia. El “otro” (“la viuda, el huérfano, el extranjero” de los profetas: bajo su nombre universal de “el pobre”) ante el sistema es la realidad metafísica más allá del ser ontológico del sistema. Por ello es “exterioridad”, lo más ajeno al sistema totalizado...; es el “lugar” de la epifanía de Dios: el pobre. En el sistema, el único lugar posible para la epifanía de Dios son aquellos que no son sistema: el distinto del sistema, el pobre. La identificación de Jesús con el pobre no es una metáfora, es una lógica. Dios, el Absoluto otro, se revela en la carne (el sistema) por el otro: el pobre” (p 256)

Por eso la ética de la liberación es un repensar la totalidad de los problemas morales desde la perspectiva y las exigencias de la “responsabilidad” por el pobre, por una alternativa histórica que permita luchar en Egipto, caminar en el desierto en el tiempo de la transición y construir la tierra prometida, tierra prometida histórica que siempre será juzgada por la tierra escatológica “más allá de toda posibilidad de producción material histórica”, el Reino de los cielos que nunca será del todo construido en la historia (pero que se construye ya en las construcciones de las tierras percederas de la misma historia”). (p 259)

Dussel termina afrontando el problema del método dialéctico, el único que puede poner en cuestión la totalidad. Pero el método dialéctico, sobre todo en **Marx** y los marxistas, ha insistido en la negación de la negación. *En cierta manera, la negación de la negación tiene al sistema como horizonte y sólo es superado desde una utopía que, como fantasía artística (Marcuse, Eros y civilización) o como alternativa proyectada es posibilidad desde el mismo sistema...*” (p 260)

*Por el contrario, la ética de la liberación se mueve desde la afirmación del otro real, existente, histórico. Hemos denominado este momento positivo transontológico (metafísico) el arranque o punto de inicio de la negación de la negación: lo analéctico. Queremos indicar con ana- (del griego) un “más allá” o trascendental del ser. Ese logos (ana-logos), discurso que se origina desde la trascendencia del sistema, contiene la originalidad de la experiencia hebreo-cristiana. Si “al comienzo creó Dios (**Gen 1,1**) es porque el otro es anterior al principio mismo del cosmos, el sistema, la “carne”. La*

“anterioridad” metafísica del otro (que crea, revela) tiene igualmente su momento histórico, político, erótico.

El pobre, la clase oprimida, la nación periférica, la mujer objeto sexual, tienen realidad “más allá” del horizonte del sistema que aliena, los reprime, los deshumaniza... El oprimido contiene (en la estructura de su subjetividad, de su cultura, de su economía subterránea, etc., en su exterioridad analéctica) el resorte transistémico (escatológico) que le permite descubrirse como oprimido en el sistema. Se descubre “como oprimido” si se experimenta escatológicamente como distinto del sistema en su exterioridad al mismo. La afirmación analéctica de su dignidad, de su libertad (negada en el sistema), de su cultura, de su trabajo (“trabajo improductivo” para el capital, pero real para sí) fuera del sistema (y “fuera” del sistema no porque el pobre lo haya conquistado, sino frecuentemente porque el sistema lo considera “nada”, no ser, y es esa nada [real] desde donde se construyen los nuevos sistemas) es lo que origina la movilidad misma de la dialéctica.

El método y la realidad histórica no comienzan por la negación de la opresión, sino que la negación de la opresión comienza por la afirmación analéctica de la exterioridad del otro (escatológica e histórica), desde cuyo proyecto de liberación se efectúa la negación de la negación y la construcción de nuevos sistemas. Esos sistemas no son sólo realizaciones unívocas de la actualización de lo que estaba en potencia en el antiguo sistema injusto. El nuevo sistema es la realización analógica que incluye algo del antiguo sistema (similitudo) pero algo absolutamente nuevo (distinctio). El nuevo sistema era imposible para el antiguo: hay creación por la irrupción de la alteridad analéctica del pobre en su propia liberación... este hombre pobre en el que se revela como interpelación y responsabilidad absoluta Cristo pobre y Dios mismo. (pp. 260-2)

Es la apuesta de las Bienaventuranzas: la afirmación desde la nada, la apuesta desde la debilidad. Como formula **Luisa Schottroff**: *El proceso de la liberación se da allí donde aquellos que están ‘debajo’ organizan efectivamente su vida con la fuerza del Espíritu de Dios. Que los poderosos liberen a los impotentes, tal como ellos una y otra vez afirman, sólo acarrea esclavitud, trae nuevamente falta de libertad, porque los poderosos no pueden distinguir lo justo y lo injusto. Esto sólo lo pueden hacer los afectados y Dios, que está de su lado, que toma partido por ellos. Tal fue la experiencia histórica del cristianismo primitivo. (Libertad y liberación según la Biblia, Concilium n° 192, p 274)*

Sólo desde la debilidad del marginado (que no puede llegar a ser enemigo) puede surgir una realidad no opresiva. *No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto (Ex 22, 20). No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Ex 23, 9). Todo proyecto liberador desde el poder será opresivo: porque sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan, y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo vuestro; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mt 20, 25-28). “Dar la vida” es lo único que rescata, que libera, no dar riqueza o poder. Y de eso entienden más los que sólo tienen la vida.*

Y quiero terminar con la frase con que describía el **Bolín** (un gitano sin estudios ningunos que alfabetiza en una escuela de adultos en Granada) su tarea de enseñanza: “Porque ninguno somos maestro, todos nos podemos ayudar”.