

- El trabajo
- Actualidad de Emmanuel Mounier

SECCIONES

01 EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03

Caminos para la paz,
por Federico Velázquez
de Castro González

06

**El negocio de la prostitución
y la nueva mujer,** por Sandra
Luna Cabañas

09

**Quién manda aquí (prefabricando
mentes),** por Israel Durán Riobó

11

**Las guerras que alimentan la
Guerra,** por Carlos Díaz

EDUCACIÓN

13

Los niños de las suelas de viento,
por Sergio Barbero Briones

PENSAMIENTO

16

Esperanza, nombre de mujer,
por Mariano Álvarez Valenzuela

18

Mounier, Bakunin y Netchaiev,
por Florentino Iglesias

RELIGIÓN

21

Dignitas humana,
por Sixto Castañeira

TESTIMONIO

23

Julián Marías: el vuelo del Alción,
por Pedro José Grande Sánchez

26

Jornadas del Personalismo,
por Francisco José Arrocha García

OFICIO DE ESCRIBIR

28

Relatos del día a día,
por Israel Durán

31

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Dimensiones de la persona según Mounier



PRESENTACIÓN

36

A la búsqueda de la glándula pineal

JOSÉ MARÍA VEGAS 37

Del individualismo a la comunión

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU 41

Sobre la racionalidad de la comunicación humana

VENTURA SALAZAR GARCÍA 45

Trascendencia

CARMEN HERRANDO 49

De la esperanza al compromiso

LUIS FERREIRO 53

Las virtudes del acontecimiento personalista

CARLOS DÍAZ 59

Editorial

LUIS FERREIRO, PRESIDENTE DEL INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

Carta a los socios y amigos del IEM por el 75.º aniversario de la muerte y 120.º del nacimiento de Emmanuel Mounier

Querido/a amigo/a:

En el editorial del último número de *Acontecimiento* adelantábamos nuestra intención de celebrar este año 2025 estos aniversarios de una forma sencilla pero intensa. Para muchos de nosotros la figura de Mounier ha sido muy importante en nuestras vidas, su pensamiento y su testimonio ha inspirado nuestras acciones e iluminado nuestra reflexión. Los 40 años de existencia del Instituto E. Mounier han sido un continuo intento de sembrar en el surco abierto por Mounier. No pagaremos nuestra deuda con él con el modesto homenaje de un año dedicado a su figura y su filosofía, pero es de justicia recordarlo y continuar su obra de rehacer el renacimiento en el siglo XXI.

Hoy quiero invitarte a participar en los acontecimientos más importantes, a nivel nacional, de los que dedicaremos a E. Mounier, y cuya programación está prácticamente terminada:

Continúa en la página siguiente →

1. **XXXIV Aula de Verano**, que se celebrará los días 24 al 27 de julio de 2025 en Burgos. Estará dedicada enteramente a la actualización y futuro del pensamiento de Mounier.

Es nuestro encuentro tradicional de verano, donde hemos trabado ya viejas amistades y donde nutrimos nuestros compromisos viejos y nuevos, siempre al hilo de una honda reflexión basada en el personalismo comunitario.

Tenemos plazas de alojamiento limitadas a unas 40. Por eso te pido que reserves la tuya cuanto antes, escribiendo a secretaria@mounier.org. Si se cubren pronto, esto nos permitirá gestionar otros alojamientos si hicieran falta. No lo pienses mucho, te esperamos.

2. **Congreso Internacional Emmanuel Mounier**, que se celebrará los días 16 y 17 de octubre de 2025 en Madrid. Estará dedicada exclusivamente a la filosofía de Mounier. Se celebrará en la Universidad Complutense de Madrid. Con esta convocatoria queremos dirigirnos especialmente a estudiantes universitarios, pero estará abierta a todos los públicos y edades.

Además de contar con conferenciantes de varios países, contaremos con comunicaciones libres, en las que puedes participar con tus trabajos.

Necesitamos tu apoyo, el de todos vosotros, si es posible, contando con tu asistencia, si no presencial, al menos mediante el seguimiento telemático.

Para quienes quieran asistir presencialmente disponemos de alojamientos, pero es necesario que lo solicite lo antes posible, por si tuviéramos que ampliar la oferta.

3. **Encuentro de asociaciones de iniciativa social,** que se celebrará el 18 de octubre en Madrid, y de la cual informaremos más adelante.
4. **Encuentro y celebración festiva de los 40 años** del Instituto Emmanuel Mounier, que tendría lugar en Madrid, el domingo 19 de octubre. Queremos invitar a todas las personas que han pasado por el I. E. Mounier en estos años para celebrar nuestra amistad, más allá de las penas, los conflictos y los logros de estos años. Sencillamente, porque la amistad merece un brindis. Para esto solo necesitamos que nos comuniques tus posibilidades de asistencia.

Un cordial saludo y hasta pronto.

Acontecimiento autoriza la reproducción total o parcial de los artículos, en forma impresa o digital, siempre que se cumplan las siguientes condiciones: no editar el texto, citar al autor y su institución de referencia (universidad, centro de investigación, etc.) y mencionar que el artículo fue publicado originalmente en **Acontecimiento**, quedando fuera de esta cesión el uso de aquellas imágenes reseñadas con © *copyright* o cualquiera otra licencia que limite su copia o reproducción.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar a la Fundación E. Mounier (Melilla, 10 - 8.º D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 18,00 €)

☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)

(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por la Fundación Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma:

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Federico Velázquez de Castro González
Asociación Española de Educación Medioambiental

CAMINOS PARA LA PAZ

Existe bastante consenso en que el ser humano es un ser de paz. Es en un ambiente pacífico donde podemos desplegar todo nuestro potencial, incluyendo el encuentro con nosotros mismos y con los demás, nuestra vocación y trabajo, la cultura, la construcción del futuro. Es con la paz como triunfa la vida y se aleja el dolor y el sufrimiento que producen las confrontaciones. Y si esto es así, ¿por qué las guerras han sido una constante en la historia de la humanidad? Algunas fuentes hablan de que a lo largo del tiempo solo hubo 30 días en los que no se produjeron conflictos bélicos en ninguna parte del mundo; otras, calculan hasta 300.000 las guerras acontecidas a lo largo de la historia.

Resultaría prolijo analizar los factores que influyen en su generación, donde el afán de poder, la geoestrategia y la economía no han jugado un papel menor, no obstante señalaremos cuatro muy vinculados con el momento presente.

El primero, tal vez el más subjetivo, está relacionado con la identidad social. Ortega y Machado hablaron de la diferencia entre masas y pueblos, encontrándola en la conciencia. Cuando las gentes la tienen y actúan de forma crítica, coherente y responsable, la sociedad se vertebrata y fortalece, pudiendo propiamente hablar de pueblos. Mas, el hecho de que al recorrer las ciudades encontremos tan escasa cantidad (si acaso) de ateneos, centros culturales, instituciones de formación integral..., nos pone ya sobre aviso de que algo anda mal. Los centros urbanos han cambiado, incluso, cines y teatros por establecimientos comerciales de gran consumo, convertidos en los lugares de culto de nuestro tiempo y a los que acuden regueros de «fieles» dispuestos a obedecer los dictados de la publicidad y la moda.

Este compromiso gregario permite comprobar que cuando no existe conciencia aparece la manipulación. Y es propio de las masas clasificarse por grupos, los míos y los otros, de tal manera que se culpa a «los otros» de los males que acontecen y se defiende sin criterio a los míos porque son de «los nuestros», lo que se hace muy evidente en el ámbito político y electoral.

Cuando aparecen calamidades explota una rabia incontrolada que se vierte indiscriminadamente, y se está siempre a la espera de un salvador en quien se delegue toda la confianza, que debería recaer en uno mismo. Cuantos más mensajes de odio propague más cohesionado (y violento) se encontrará el rebaño, que curará en apariencia su frustración vertiendo también su odio sobre los supuestos enemigos, los otros, los diferentes.

Está claro que el antídoto a la manipulación es la conciencia crítica y el adecuado análisis de la realidad. Su inicio debe partir de la familia y la escuela, promoviendo la reflexión y el diálogo, aceptando las diferencias y facilitando los encuentros. No se debe temer ser oveja negra si los principios así lo demandan. Precisamente, la ética consiste en hacer lo que se debe, independientemente de que lo sigan muchos o pocos, o complazca en mayor o menor medida a mis círculos. La primera fidelidad comienza por uno mismo y esto es lo que debe enseñarse (y premiarse) por encima de responder a las expectativas de los demás.

El segundo factor es la religión. Cualquiera de ellas lleva implícitos mensajes de paz (*Shalom, salam shanti*, paz con vosotros...) y dado que el 80% de la población mundial afirma pertenecer a alguna, ¿cómo es posible la existencia de un mundo violento y la constante histórica de las guerras?

Puede señalarse en primer lugar el *fanatismo*. Si mi religión es la verdadera, siento el deber de extenderla (e imponerla) por cualquier medio. Dios está conmigo y los otros (de nuevo «los otros») están equivocados, son herejes, enemigos. Así se han producido las guerras de religión que, aunque no llevaron esta única razón como bandera, sí enardecía a los combatientes en su lucha contra el infiel. Afortunadamente, la tolerancia se ha ido abriendo camino (con la excepción del terrorismo yihadista y la persecución a las religiones en minoría) y el diálogo interconfesional juega un papel importante, aunque aún queda camino por recorrer, en especial cuando se le da a la religión un rasgo de identidad cultural, y perderla o cambiarla supone una traición a «los tuyos» y sus tradiciones.

Frente a lo anterior, debe reconocerse que todas las religiones representan caminos hacia Dios (¿cuál es la religión de Dios?), por lo que todas contienen elementos sagrados y deben ser respetadas. En el necesario diálogo ecuménico e interconfesional, hay dos vías en las que reconocemos nuestra proximidad. La primera es nuestra vivencia espiritual, por la que conectamos con nuestro ser interior mediante el silencio y la escucha, sintiendo la unidad a través de experiencias como la meditación o la oración. La segunda es la práctica, cuando trabajamos juntos por un mundo mejor en cualquiera de sus facetas. El compromiso con los desafíos de la Tierra nos lleva a luchar codo con codo, dejando en un segundo término lo doctrinal. No se olvide que las religiones se formulan en el seno de una determinada cultura, y son muy diversas las que conforman la humanidad.

Otro aspecto que impide que las religiones estén a la altura es la tibieza. Ante guerras o situaciones agudas de conflicto, los líderes piden paz, pero no basta. ¿Quién tiene el valor —y un creyente no debería aspirar a menos— de alzar la voz para favorecer la objeción y rechazar el alistamiento?

En el recuerdo queda el testimonio del obispo Óscar A. Romero que en los momentos álgidos del conflicto salvadoreño llamó desde el púlpito al ejército para declarar que ante una orden de los hombres que obliga a matar y la de Dios que lo prohíbe, hay que obedecer la segunda. Él lo pagó con su vida, pero quedó el testimonio de la fidelidad y la coherencia.

Las religiones deberían cuestionar el militarismo como una de las lacras de nuestro tiempo. Su presencia supone un alto riesgo, desde la generación de guerras hasta el cambio climático (el 5,5% de las emisiones de gases de efecto invernadero proceden de la industria militar en tiempos de paz). Por tanto, hay que disuadir a los creyentes de colaborar con dicho complejo.

Las religiones deberían cuestionar el militarismo como una de las lacras de nuestro tiempo. Su presencia supone un alto riesgo, desde la generación de guerras hasta el cambio climático (el 5,5 % de las emisiones de gases de efecto invernadero proceden de la industria militar en tiempos de paz). Por tanto, hay que disuadir a los creyentes de colaborar con dicho complejo.

sociedad, y la industria bélica va en sentido contrario. Además, los gastos militares podrían ayudar mucho en otras partidas, tanto en el contexto interno (sanidad, educación, vivienda) como para ayuda al desarrollo, recuérdese el 0,7% del PIB aprobado en la Cumbre de Estocolmo de 1972 y que tan pocos países, a día de hoy, cumplen.

No deja de sorprender que en muchos círculos y reuniones se recomienda o prohíbe hablar de religión y de política. ¿Somos tan débiles psicológica-

mente, que no podemos tratar estos temas sin enfrentarnos? Y son áreas que merece la pena abordar siempre que se vaya respetuosamente a la búsqueda de la verdad y el enriquecimiento común. Que nos peleemos por su causa, indica lo mucho que nos queda todavía por avanzar en el ámbito de la conciencia y la convivencia.

El tercer factor es la justicia. Existe un lema que no debiera olvidarse: *Sin justicia, no hay paz*. Anualmente se celebran en el mundo diversos actos y marchas por la paz, lo que está bien, pues todo suma y las buenas causas ennoblecen. Mas, ya pueden realizarse miles que mientras no haya justicia no existirá una paz duradera.

Helder Cámara describió muy bien lo que llamaba «espiral de violencia». Se parte de una injusticia estructural que genera violencia en los que la sufren y que, tras sus acciones de respuesta, el poder replica con mayor brutalidad, generando a su vez más odio y sufrimiento. Un ejemplo reciente lo encontramos en el genocidio de Gaza. Una injusticia estructural permanente de segregación y ocupación genera respuestas violentas en la población sometida, a lo que el Estado responde desproporcionadamente convirtiendo la represión en genocidio ante la indiferencia (cuando no complicidad) del mundo, lo que también supone una forma de violencia. Más allá del daño generado, resultará difícil que la población judía duerma alguna vez tranquila, estando bajo las miradas de resentimiento y venganza de buena parte de la población oprimida.

No hay forma de romper la espiral que no sea la actuación política a favor de la justicia, con la mirada puesta en los colectivos vulnerables. Para la sociedad civil supone un gran desafío, pues debe permanecer alerta para señalar los abusos de poder y los episodios de discriminación. Además, debe promoverse el conocimiento de la no violencia, sus principios y metodología, para que exista coherencia entre fines y medios. El rechazo de la violencia supone no utilizarla, lo que en ningún caso significa pasividad, sino una nueva forma de actuar en la que no se busca la aniquilación del enemigo sino su recuperación. Sería conveniente la formación, desde pequeños, en comportamientos no violentos para la resolución de conflictos, paso previo a un entrenamiento posterior dentro de un mayor compromiso social.

Como nota curiosa, puede citarse lo que algunos psicoanalistas llaman el *filicidio*, es decir, conductas adultas de las que se deriva un daño para niños y jóvenes. Dentro de esta categoría colocaríamos las guerras, planificadas y dirigidas por mayores a las que van a morir los jóvenes. Parece que a algunos padres no les importa mucho el destino de sus hijos al enviarlos, bajo espurias justificaciones a la mayor expresión de barbarie humana.

Como cuarto y último factor citaremos la falta de conexión con la naturaleza. ¿Qué hay detrás de la afirmación del Premio Nobel de la Paz Albert Schweitzer, «hasta que la compasión no abarque a todas las criaturas, el ser humano no encontrará la paz»?». Nuestra relación con la naturaleza ha sido históricamente desconsiderada, basada en la utilización y el dominio, arrinconando la preciosa biodiversidad y uniformando los paisajes agrestes. Hemos tomado la vida como algo ajeno, como decorado, como espacio a colonizar

Nuestra relación con la naturaleza ha sido históricamente desconsiderada, basada en la utilización y el dominio, arrinconando la preciosa biodiversidad y uniformando los paisajes agrestes. Hemos tomado la vida como algo ajeno, como decorado, como espacio a colonizar cuando nosotros somos también naturaleza, procedentes todos del mismo origen, hermanos, por tanto, en la existencia. Hemos emprendido una guerra silenciosa y obstinada contra la Creación, aunque hoy comenzamos a apreciar sus valores y a darnos cuenta de que, si colapsa, las consecuencias para el ser humano serían desastrosas. Por ello, por motivos éticos y prácticos, procede el reencuentro.

cuando nosotros somos también naturaleza, procedentes todos del mismo origen, hermanos, por tanto, en la existencia. Hemos emprendido una guerra silenciosa y obstinada contra la Creación, aunque hoy comenzamos a apreciar sus valores y a darnos cuenta de que, si colapsa, las consecuencias para el ser humano serían desastrosas. Por ello, por motivos éticos y prácticos, procede el reencuentro.

Educar ambientalmente genera valores tan esenciales como la gratitud, la responsabilidad, el respeto, el asombro, el cuidado y... la compasión porque, en palabras de Franklin, cuando se es fuerte hay que ser bueno. Adentrarnos en este territorio abrirá las puertas a la paz y la reconciliación entre nosotros y con el medio.

Resuena también la afirmación de Tolstoi, «mientras haya mataderos, habrá guerra». Amar la naturaleza es un aprendizaje para el amor incondicional, y aquí todavía queda mucho por mejorar. Las especies sufren nuestros defectos, como la posesión, la persecución, los espectáculos crueles, las dietas inadecuadas, la vanidad, la competición... Y aquí es donde se precisa compasión frente al animal enjaulado, maltratado, cazado, hacinado, torturado. Mientras no avancemos en este terreno

nos comportamos con indignidad y nos situamos lejos de la paz.

En síntesis, la paz es cara. Sorprende que lo más natural del ser humano se encuentre tan lejos. Paz interna y externa van unidas, pero dado el estado del mundo trabajar por la paz supone esfuerzo y compromiso. En ninguna medida vano, los hacedores de la paz son bienaventurados. Quizás las guerras nunca se erradiquen, pero trabajar por la paz ennoblece el mundo. Y siempre existirá cerca de nosotros una parcela de conflicto que podremos humanizar.

Sandra Luna Cabañas

Universidad Complutense de Madrid

EL NEGOCIO DE LA PROSTITUCIÓN Y LA NUEVA MUJER

Hace unos meses se volvió viral la *hazaña* de Lily Philips, una actriz pornográfica de 23 años que se acostó con 101 hombres en un día para subirlo a su canal OnlyFans. En el posterior documental *I Slept With 100 Men in One Day*, se muestran los días anteriores a la filmación y el estado de la joven tras haber realizado el reto. Lily se presenta a sí misma como mujer empoderada, feminista y satisfecha con su trabajo, con el que gana mucho dinero. «Los chicos siempre me sexualizan, así que puedo intentar sacar provecho», comentó al entrevistador con gran naturalidad.

Este reciente suceso ha generado una gran ola de críticas y debates acerca de la moralidad de esta práctica; especulaciones y teorías acerca de la motivación de la joven y sobre todo de los 101 participantes, seguidores suyos, muchos de los cuales viajaron desde otros países solo para tener sexo con Lily durante 5 minutos. Pero la agitación en redes sociales no se debe a la generalidad de estas prácticas, a la posibilidad de la venta del cuerpo o de su imagen y la devaluación de la persona que esto supone. En realidad, la controversia se desató a raíz de las últimas palabras de Lily en el documental, donde, visiblemente afectada y llorando, confesaba: «Ahora mismo solo me acuerdo de cinco o seis hombres... Si no tuviera los vídeos, no sabría que me he acostado con 100».

Esta disociación, propia de un evento traumático, y el evidente *shock* emocional de Lily (que ella trataba de justificar diciendo que no había podido satisfacer debidamente a sus fans) hicieron saltar las alarmas en las redes.

¿Pero qué hubiera ocurrido si ella se hubiera mostrado radiante y satisfecha una vez finalizado el reto? ¿O si nunca se hubiera filmado el documental? Probablemente, su acto hubiera pasado desapercibido, como muchos otros. ¿Quién osaría criticar los actos de una *Business Woman* empoderada que tiene pleno derecho sobre su cuerpo? Este es, en gran parte, el pensamiento de nuestra época: un tiempo que valora la libertad individual, el emprendimiento, el respeto por la diversidad

(dentro de los límites de lo aceptado), la autorrealización personal, el psicologismo y las relaciones capitalizadas. Un tiempo que ha conseguido modelar las instituciones basadas en las aspiraciones de los individuos, libres, en apariencia, gracias a los buenos modos y la humanización de lo inhumano.

La prostitución se ha considerado históricamente el oficio más antiguo del mundo. Se defiende como algo inevitable, antiguamente la vía de escape del santísimo matrimonio; o como una práctica natural, inscrita en el orden de la sexualidad humana, como si esta fuera natural y estable desde el principio de los tiempos. Un esencialismo que no la reconoce como institución, un constructo como el Estado, la familia, la escuela. Se argumenta que la prostitución libre, ya legalizada y regulada en países como Alemania, Austria o Suiza (países en los que su legalización no ha disminuido la trata), responde a la libertad de decisión de las mujeres sobre su propio cuerpo. En nombre de la libertad, se niega no solo la naturaleza moral de la persona, sino también su capacidad empática, su necesidad de relaciones auténticas, a la vez que se defiende la penetración de valores neoliberales y capitalistas en la esfera más íntima: la sexualidad.

«Todo lo que los hombres habían venido considerando inalienable, se hizo objeto de cambio, de tráfico, podía enajenarse» escribe Marx en *Miseria de la filosofía*.

Con lo que se refiere al amor y el sexo, al ser actividades de la esfera más privada, íntima, profunda, podrían parecer inalienables, no mercantilizables. Sin embargo, se han conseguido introducir en el mercado, se les ha dado valor de cambio. Las aplicaciones de citas, Onlyfans, la prostitución y la pornografía son la materialización de un sistema capitalista que invade todas las esferas de la vida, de un mercado que ha conseguido traspasar la última frontera, el cuerpo. La prostitución es la máxima expresión del cruce de dos de las mayores contradicciones, la de clase y la de género.

La mercantilización del sexo y del amor, que se presenta bajo una apariencia amigable y liberadora,

nos obliga a gestionar nuestro capital estético, afectivo, libidinal: el valor social o de cambio de nuestra belleza y nuestras habilidades de seducción. Esto no se limita solo al ámbito de la prostitución o la pornografía. Estos valores, al acrecentarse, se transforman en modelos, en arquetipos, y nos obligan a repetir sus patrones, a seguir los cánones estéticos que imponen, sus dinámicas sexuales estandarizadas, que perpetúan y normalizan la violencia. Esta es una violencia humanizada, una violencia «deseada»: sadomasoquismo, BDSM, sumisión (de la mujer), esclavismo, *gang-bang*, violaciones.

El tema de la prostitución es complejo. Nadie duda de la necesidad de criminalizar la trata, la coacción y la prostitución por necesidad, que constituye la gran mayoría de esta industria. Sin embargo, el neoliberalismo, con su énfasis en la libertad individual, promueve la prostitución como una forma de empoderamiento, defendiendo lo porno como un acto de desestandarización y liberación del sistema de leyes reaccionarias, de la censura religiosa, de las tradiciones restrictivas y de una sexualidad vivida de forma monótona. En palabras del sociólogo Gilles Lipovetsky, lo porno es verlo-todo, decirlo-todo, hacerlo-todo.

Sin embargo, el abolicionismo de toda práctica sexual a cambio de dinero no es tan popular y se asocia con posiciones rígidas, maniqueas. La crítica radical e inflexible del feminismo es, en realidad, una forma de objetivación de lo que se ha presentado como subjetivo, y singular, es darle a este fenómeno una perspectiva que lo pone en relación con el mundo y sus condiciones materiales, es decir, un llamamiento a ver la realidad de la prostitución en su conjunto, analizando las desigualdades, el modelo antropológico que crea (un ser humano que se compra y se vende) y cuestionando por ello las posturas que pretenden reformar esta institución desde dentro.

Por primera vez en la historia, fenómeno que se ha ido desarrollando desde la Revolución Sexual del Mayo del 68, el cuerpo es el centro hasta el punto de darse una plena identificación del cuerpo con la persona. La persona se dedica plenamente a sus cuidados, lo consume, lo compra, lo vende, lo dignifica y lo exhibe: el cuerpo no es solo nuestra carta de presentación, sino un objeto de cambio que objetivamos y cosificamos, pero también respetamos y singularizamos

mediante la sobreinversión en él. Así, el capitalismo feroz y la mercantilización de los cuerpos adquieren un rostro humano y personalizado.

Este *todo-vale* se identifica con una libertad individualista: ser responsable de lo que se hace con uno mismo, de la administración total de la propia vida. Es la meritocracia (en la que pocos ya confiamos) trasladada a la esfera privada: la autorrealización del yo. Libertad también es, en este sentido, no poner límites a la expansión de los deseos y atenerse a las posibles consecuencias. Era la libertad de Lily Philips. Era la libertad de los 101 hombres que tuvieron sexo con una mujer que no les deseaba, que posteriormente no les recordaría. Es la libertad de un joven que ve pornografía a diario y ve alterada su percepción de las relaciones sexuales, identificando placer con dominación y sometimiento, pero también de una adolescente que acepta en su propia carne esta violencia que no disfruta con tal de encarnar el supuesto imaginario masculino de la sexualidad.

De la misma forma en que las mujeres tras la Revolución Sexual del 68 comenzaron a sentir la liberación sexual como una imposición de no tener ningún tipo de pudor o límite, la pornografía y prostitución actual les reclama adaptarse a la subalternidad disfrazada de empoderamiento.

La Revolución Sexual y con ella la pornografía, nació en un tiempo de voluntad de reivindicación del carácter sexual de la persona. Pero no se puede negar la capitalización de estas formas de rebelión, la deriva patriarcal de todos estos movimientos y la creación de una industria que reclama un tiempo de excitación permanente, que utiliza el sexo como bio-política de control sobre los cuerpos, que modula el deseo dentro de ciertos marcos, dinámicas y prácticas aceptadas y que mantiene la brecha entre el sexo casual —de la libertad, el desenfreno y la maquinización— y el sexo «serio» en el que se mantiene la identificación de placer-genitalidad-reproducción, la «verdad del sexo» de la que pretendía deshacerse la revolución sexual.

Ante las escuelas de desigualdad que son la prostitución y la pornografía, surge la *pospornografía*, un movimiento que trata de sacar la pornografía de la categoría de «basura cultural», que se cuestiona que la pornografía como realidad de intervención directa en nuestro imaginario, podría estar sujeta a análisis

cinematográfico, y filosófico-hermenéutico. Y es que si desde el verdadero feminismo se niega toda posibilidad de hacer pornografía, es porque esta es una industria de lucro a partir de la explotación de las mujeres, de construcción de subjetividades patriarcales, como ocurre con la prostitución. La pospornografía es una forma de *performance* que redirige la mirada hacia otras realidades y minorías sexuales, que critica el dispositivo sexual de lo porno-normativo, sin dejar de ser porno o de pretender volverse normativo. Como una provocación es buena iniciativa, pero teniendo en cuenta que desde estas teorías se niega la sexualidad natural, pre-existente a sus representaciones, que son aquellas del porno a la que todos tenemos acceso, no se puede pretender la liberación del dispositivo de poder que moldea la sexualidad con una reforma, sino con una completa destrucción.

No se trata de censurar, de reprimir o de criminalizar a las prostitutas y las actrices pornográficas, que siendo víctimas y defendiendo su modo de vida defienden también la estructura ultracapitalista de la que formamos parte, sino de cambiar las condiciones subjetivas, ya que con solo las materiales no basta (existen *escorts* o prostitutas de lujo; no es una actividad que nace siempre de la necesidad, menos en nuestros tiempos, donde Onlyfans puede ser «un extra» para las trabajadoras corrientes). Tenemos que ser conscientes de la realidad de esta institución, a saber:

- La perpetuación de una dinámica de poder, en la que la intromisión del dinero elimina toda posibilidad de deseo.
- Una forma de perpetuar una doble moral sexual, femenina y masculina. En la mujer siempre ha existido una especie de dualismo, desde diversos puntos de vista, pero siempre con relación al varón. Por ejemplo, podríamos hablar de la dicotomía madre-puta. Esto significa que hay mujeres iguales a los hombres: compañeras de clase, de trabajo, hijas, hermanas, madres... que gozan de igualdad formal de derechos. Ellas deben ser respetadas y su dignidad debe ser defendida (especialmente de las acusaciones de ser el otro tipo de mujer). Sin embargo, estas mismas mujeres están en potencia de convertirse en otra cosa a través de la prostitución legal, a través de la perpetuación de las dinámicas de la pornografía, a través de la venta del cuerpo-per-

sona: en mujeres para la satisfacción del hombre a las que no es necesario tratar con tanto respeto que pueden ser denigradas y violentadas.

A causa de esta concepción de lo que es ser mujer es por lo que se habla de la deconstrucción de los binomios varón-mujer, masculino-femenino, pues estos solo se entienden el primero como la totalidad del género humano, como neutral y completo por sí mismo; y el segundo como una derivación que solo puede ser entendida desde su relación con el hombre. Por tanto, como construcciones posteriores de la única realidad biológica y genital, cuyas implicaciones culturales son constructos y ficciones. Pero esto es otro tema.

«Donde hay poder, hay resistencia» dice Foucault en *Historia de la sexualidad*. En el caso de la censura, el supuesto prohibicionismo victoriano y la represión religiosa y moralista del deseo, la resistencia fue la Revolución Sexual, el Mayo del 68 y el nuevo hedonismo. Pero esta forma de resistencia, ahora capitalizada, acaba por ser funcional al poder, creadora de un nuevo estándar sexual. Acabar con ella no significa la vuelta al puritanismo, sino la redefinición de unos límites —que en mi opinión deben ponerse ahí donde entra la cuestión económica— y la articulación de un discurso que defienda nuestros intereses como sociedad, que al final no consisten más que en la felicidad, el respeto por la expresión del otro y de uno mismo en *koinonía*, en el discurso libre pero responsable y consciente.

La liberación sexual no es una forma de subversión individualista, sino que nos concierne a todos, que vivimos en un mismo sistema con unos mismos dispositivos de control. Esta pasa por entender que somos seres sexuales, pero también políticos, sociales, morales, amorosos, corpóreos y espirituales, y ninguna de estas caracterizaciones nos definen enteramente.

La transformación de este fenómeno solo será posible a través de una conciencia colectiva que cuestione la prostitución, el modelo antropológico que crea, la doble moral sexual y sobre todo el sistema ultracapitalista que los perpetúa. Es necesario redescubrir y explorar la sexualidad como una parte de la vida humana, natural pero dinámica, dejando atrás posturas esencialistas, pero siempre desde la ética.

J. Israel Durán Riobó
Instituto E. Mounier

QUIÉN MANDA AQUÍ

(Prefabricando mentes)

El jueves, 23 de mayo del 2024, en Vigo, iCmedia Galicia ha presentado un informe que lleva por título: *Jóvenes e Internet en Galicia*. El lugar elegido para su presentación fueron las instalaciones de la Delegación de la Xunta de Galicia. La presentación del informe tenía un sugerente título: «Atrapados en las redes». Para los que somos de zona portuaria, todo lo que sea hablar de redes nos resulta familiar, no en vano, la ciudad de Vigo es el primer puerto pesquero de Europa. Actualmente, son las redes sociales las que pescan, acaparan, enganchan y arrastran al igual que antaño a toda persona que, siguiendo con el símil, queda enredado en dichas redes.

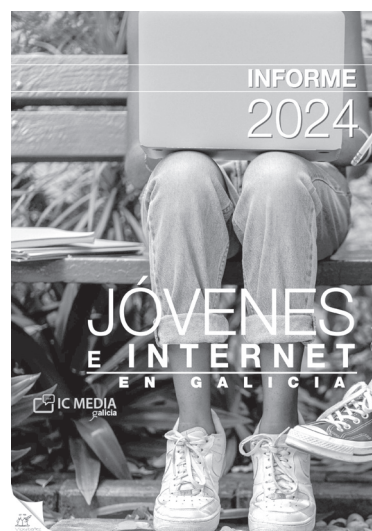
Todos sabemos que una red pesca grandes cantidades. Un anzuelo recoge de uno en uno a los peces. Cuando la red llega al barco se encuentra uno con un poco de todo: detritos del fondo marino y, asimismo, la pesca buscada. Ahí comienza una labor de selección donde habrá que separar los detritos —*fake news*— de lo que realmente buscamos, la captura de una especie en particular.

Lo que se busca con una red es una ganancia y conseguir acaparar más en menos tiempo. ¿Cómo se consigue esto?

Mediante «datos», una moneda de cambio virtual no palpable, pero que mueve el mundo y la tendencia que debe seguirse.

Los datos son la información con que la informática, de manera adecuada, procesados ordenadamente, mueve el mundo de las redes sociales; pues son consecuencias que derivan de un hecho que nos lleva a otro hecho. Cuantos más datos aportemos sobre nosotros de forma mediática, la tecnología será más precisa y exacta a la hora de tener un conocimiento cercano y más exacto y, formándose un patrón muy ajustado sobre nuestros intereses.

Podemos decir que un desarrollador de videojuegos opera con los datos. Dichos programadores tienen más oportunidades de integrar características que provocan



liberación de dopamina con objeto de que cueste más dejar de jugar. Los juegos en línea son un claro ejemplo de la recopilación de datos de manera constante sobre cada persona: ¿Cuánto tiempo juegan? ¿Cuándo dejan de jugar? ¿Qué tipo de experiencias hacen que jueguen más? ¿Cuáles son las que hacen que dejen de jugar? Saben exactamente qué activa la dopamina y que la desactiva.¹

En efecto, las grandes compañías tecnológicas poseen recursos que hacen valer para enganchar a los menos precavidos. La flor y nata de los licenciados en las universidades de todo el mundo se encuentran trabajando para ellas. Llámense psicólogos, sociólogos, diseñadores gráficos, programadores de juegos...

En las aplicaciones hábilmente diseñadas encontraremos motivos como un color, una imagen, una palabra, un símbolo que harán que no pasemos por alto la página, siempre estará diseñada para que permanezcamos en ella más tiempo del que teníamos pensado

1. Daniel Z. Lieberman y Michael E. Long, *Dopamina*, Ed. Península 2021, pp. 96-97.

permanecer y, si por lo que fuera nos vamos de la página, es muy probable que haya un motivo que nos haga volver a ella en un futuro.

A día de hoy *las redes sociales* y los productos de intercambio, sus *ultraprocesados*, como apunta Montse Doval,² acaparan nuestra atención, son *hiperpotentes*, difícil vivir sin ellas y sin ellos.

Asistimos a una época de cambios muy importantes para el ser humano, tanto que no se pueden hacer pronósticos de la deriva que tomará el conjunto de la sociedad globalizada, menos aún de la persona que se está formando, educando. Estoy seguro que al igual que un ave fénix, «la persona» se recompondrá y volverá a *reconocerse*, a encontrarse en un nuevo camino donde la «alfabetización mediática» (Montse Doval), es imprescindible.

Esta sociedad está sufriendo con el nuevo enfoque que adquiere uno de los pilares que la sostienen: *la comunicación*. Su común denominador, el *ser social*, está desapareciendo, al menos tal y como se ha podido entender hasta ahora. Quizá estamos asistiendo y viviendo en una era altamente adictiva, y con un control mediático exiguo o inexistente.

Jóvenes y adultos unidos-enganchados, mediante la gran revolución tecnológica. Hay que utilizar las

nuevas tecnologías. Por sí mismas no son dañinas. Son herramientas. Como tales útiles debemos ser diestros en su manejo.

Ha surgido un nuevo concepto de ser humano, hiperconectado y sumamente desconectado de su inmediatez. Siempre estamos lejos de donde estamos físicamente. Como jugando al escondite, sin necesidad de esconderse más que detrás de una pantalla. El *smartphone*, principal vehículo de las redes sociales, ha llegado para quedarse, detrás de su pantalla hay infinidad de escenarios recónditos, vericuetos donde perderse. Pero, ¿estamos preparados psicológicamente para convivir con él?

Nos han entrado en casa, sin tener que llamar a la puerta, la habíamos dejado abierta. En aras de estar más comunicados, nos hemos quedado con la mentalidad obsoleta de quien dice que controla, al igual que un drogadicto al comprar su última dosis, mirando hacia otro lado o, mejor dicho, ojeando el smartphone; de tal modo que no hablamos con las personas que están a nuestro alrededor. Todo ello para no quedar aislados, para poder pertenecer al grupo en vigencia. Es necesario pertenecer a un grupo. Pero, ¿a qué precio?, ¿a qué grupo?

2. Montserrat Doval, *Comunicación efímera*, 2018. Acerca de la «alfabetización mediática», nos dice: «La saturación informativa del consumidor actual nos va a obligar a educarnos mejor a la hora de informarnos. Es decir, el ciudadano va a tener que hacer un gran esfuerzo por discernir fuentes» (p. 13).

Carlos Díaz
Filósofo

LAS GUERRAS QUE ALIMENTAN LA GUERRA

Las tres primeras líneas del *Prólogo primero* del *Quijote* rezan: «quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza». También hubiera podido quejarse de lo mismo Aristóteles, dada la frecuencia con que contravenimos las más elementales reglas del razonamiento, que parecen lastradas por algún tipo de *disnoesis* o quebranto mental que impide articular lógicamente el discurso. Nuestro modo de expresarnos, tortuoso y magullado, responde a nuestro modo de entender. Es una obra de romanos abrirse paso hacia él.

Parece, pues, que hablando no se entiende la gente. Basta con prestar alguna atención a los debates del Parlamento, o a cualquiera de las arengas con que los líderes vociferantes de los partidos dirigen a sus feligreses, los cuales, como pollos descabezados, asumen las soflamas corriendo masivamente hacia no saben dónde, pero lo antes posible. Son admiradores de una fiesta a la que nunca estarán invitados, a no ser como comparsas. No es la palabra con sentido, el *lógos*, sino los drones incendiarios, la moneda de circulación corriente entre sus señorías sin señorío. De la inclusión de la blasfemia y de todo lo soez en las películas, por ejemplo, para qué hablar. Decía Francisco Umbral que el lenguaje grosero y zafio sólo podía usarlo quien al mismo tiempo gozase de un léxico y de una cultura superiores. Pero quiá, «no hay cosa que pueda estar tan indecentemente hacinada, tan insulsamente concebida, tan desmayadamente redactada o tan inútilmente dicha que no encuentre su asiento en las librerías».¹

Me gustaría saber si los gobernantes que han cursado (o comprado) carreritas en universidades patitos corrompiendo tribunales han leído algo que no se venda en los aeropuertos, pues no lo parece, y sin embargo sus pláticas están barnizadas de oratoria tipo

Fray Gerundio de Campazas, alias Zote, para enardecer a los ya persuadidos, la mayor parte de los cuales muestra un entusiasmo que no sería tan intenso si los paniaguados laborales y sus ingresos no dependieran tanto de la benevolencia selectiva de sus líderes. El papel del gobierno es administrar el capitalismo de los capitalistas para los capitalistas, aunque estos lo niegan vehementemente considerándose incluso salvaguardas y ángeles custodios de los demás.

Hablando a gritos y con crescendos fáciles al sarcasmo y denostación del adversario, cada vez más entendido como el enemigo, lo que hace la gente es embriagarse de su propio sectarismo, y de los aplausos cautivos de sus subalternos, sin que en esas tenidas verbales se distinga una sola idea, sin que en el ruido de la artillería retórica de chabacanería deplorable y de vulgaridad abismal haya escape porque vienen hacia nosotros como el bosque de Hamlet: por el temblor de nuestros pulgares lo sabemos.

Decía Azaña que, si las personas hablaran solo de las cosas que saben y cuando tienen algo sustantivo que decir, por España se extendería un gran silencio muy beneficioso para trabajar. Hablando, en vez de entenderse, lo que hace muchas veces la gente es envenenarse, o injuriar a personas que no son culpables de nada, o difundir embustes que luego ya no se pueden corregir. Un picadero de indignidad: «el que sabe calla; el que habla no sabe», dice un epigrama del Tao Te Ching. Hablando no se entiende la gente porque muchas veces el que habla está escuchándose a sí mismo, y el que tendría que escuchar aguarda con impaciencia el momento en que el interlocutor haga una pausa de tomar aire para quitarle la palabra.

Como dice uno de los escritores que más me gustan, un peligro de hablar en público es que nos acostumbremos a ser escuchados sin interrupción y con un respeto en el que hay una parte inevitable de distancia jerárquica entre quien habla y el público, distancia a la vez física y mental que no llegan a reducir las preguntas de un coloquio. No hay comunicación verdadera

1. Andreae, J.: *Cristianópolis*, p. 162.

que no sea igualitaria. Y la atención de un auditorio favorable puede fácilmente halagar la vanidad y relajar la propia exigencia, la conciencia crítica de uno mismo. Los golpes ingeniosos y los chistes en voz alta premiados con risas excesivas acaban corrompiendo la inteligencia. El zumbido de un charlista sabelotodo en la radio o de un intoxicador profesional nos acompañan. Nos adornamos con la bisutería de palabras casi siempre mal usadas: *cool*, *spoiler*, *running*, *bullying*, huimos del *ghosting*, *lawfare*, *binge-watching*, *streaming*, *networking*, *feed back* para nuestros *inputs*. Una barbería pierde toda su arcaica connotación española si se llama *barbershop*, y en un gimnasio ya no huele a grosero sudor masculino si en la puerta dice *wellness center*. Una semana de la moda cobra una instantánea relevancia si se la bautiza como *Fashion Week*. Una escuela de negocios prepara mejor a los futuros halcones del poder y del dinero si se llama *Business School*. Con nuestro inglés chatarra andamos al rebufo de las ventosidades de Trump.

Seguramente, como es frecuente, algunos me tildarán de pesimista y cansalmas por este artículo. Yo lo escribo desde el sufrimiento de los pobres, que tienen la desvergüenza de no aplaudir los latigazos que reciben. Pero nunca votaré a ese conocido político mexicano según el cual «la moral es un árbol que da moras y que sirve para la chingada». Si no cambiamos toda esta bola de mugre del escarabajo pelotero (*¡scara-baeus sacer!*, atención al adjetivo), ¿de qué sirve quejarse de las guerras y afirmar con la mejor voluntad que estamos en su contra? Claro que estamos contra

la guerra, pero de la que enciende la Guerra sin disparar las alarmas.

A pesar de su antimodalismo, Arrio afirmaba que Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que estaba solo. El Padre es invisible para el Hijo. El Hijo no sólo no conoce con exactitud al Padre, sino que además tampoco conoce su propio ser (*oustia*). Permanecen para siempre siendo absolutamente distintos entre sí, tanto en sustancia como en gloria». ² Según Arrio, Jesucristo es Dios generado por el Padre, pero se vale de este concepto para distanciarlo del Padre en vez de acercarlo a él. Este solipsismo teológico concibe a Dios en soledad eterna, en gran medida por influencia del neoplatonismo, frente al cual reacciona el Concilio de Nicea. Yo, que no soy arriano, siento la distancia infinita, para empezar, entre los seres humanos.

El número de maestros es en este siglo mayor que nunca. La suma de *e-learning* y de *cauchinología* es el *pedagoginés*, y su figura clave el *facilitador*: nada de dificultad, nada de profundidad. La elevación produce vértigo, así que *play* (juego), *clay* (manualidades), *way*, quien mueve las piernas mueve el corazón. Hay que ponerlo facilito por un plato de lentejas, no vaya a herniársenos el cliente. Es lo que hoy se llama *desarrollo personal y liderazgo*. La escuela de la simulación, esta *socratitis*, mataría a Sócrates. Mucho socratismo de prestidigitación, pero a Sócrates le echarían del colegio por asegurar que quien añade ciencia añade también cansancio, y que el entendimiento alumbra como las velas, derramando lágrimas.

2. Arrio, *Thalia*, fr. 1-9. En Atanasio, *Contra arrianos* 1,5, 10-33 y 1,6,16.

Sergio Barbero Briones

Socio de la asociación *Petales*, de apoyo mutuo a los familiares y personas que han sufrido adversidad temprana

LOS NIÑOS DE LAS SUELAS DE VIENTO

Las huellas de la adversidad temprana

¡Pero es cierto, lloré demasiado! Las Albas son
[desoladoras.
Toda luna es atroz y todo sol amargo.¹
¡Mi debilidad, la crueldad del mundo!²

Dicen que de él dijo un profesor suyo: «Nada ordinario germina de esa cabeza, será un genio del mal o un genio del bien». Aquel niño, de profunda mirada azul y cabellos dorados, exhibió sus dones literarios con una deslumbrante precocidad; con quince años publicó su primer poema, composición en la que prefigura un motivo recurrente de su realidad poética y vital: el desamparo:³

¿No hay acaso una madre para estas criaturas,
una madre de fresca sonrisa y triunfantes miradas?
¿Es que ha olvidado, en la noche, sola y adormilada,
avivar una llama a las cenizas arrancada,
amontonar sobre ellos edredones y lanas,
antes de abandonarlos gritándoles: perdón?

Jean Nicolas Arthur Rimbaud nació en 1854 en las Ardenas francesas rodeado de negros bosques —*ar duen*— de coníferas; hijo de Frédéric, capitán de infantería, y Vitalie. Rimbaud vio a su padre en contadas ocasiones; además, éste abandonó definitivamente a su familia cuando Rimbaud tenía seis años, al poco de nacer su hermana. No pudiendo soportar la vergüenza de decirse abandonada, Vitalie se declaró viuda, y en el desamparo, tuvo que criar a sus cuatro hijos. Ofuscada por la responsabilidad, asumió una crianza sumida en un iluso sentido del control⁴: «Y la Madre, cerrando el libro del deber, / se iba satisfecha y altiva,

En Rimbaud está plenamente presente una de las dos heridas más lacerantes que se puedan sufrir en la infancia: la ausencia (la otra es la vejación); heridas que la psicología actual denomina: «trauma o adversidad temprana». La ausencia —«¡Qué vida! La verdadera vida está ausente»— genera un indeleble sentido de angustia y soledad; lo que conlleva un profundo deseo de volar.

sin ver». Severa, rígida, utilizó el encierro como forma de castigo hacia su rebelde hijo; y así, el anhelo de cielo azul se convirtió en el primer maestro de vida de Rimbaud:⁵ «En un granero donde fui encerrado a los doce años conocí el mundo, ilustré la comedia humana. En una bodega aprendí la historia».

En Rimbaud está plenamente presente una de las dos heridas más lacerantes que se puedan sufrir en la infancia: la ausencia (la otra es la vejación); heridas que la psicología actual denomina: «trauma o adversidad temprana». La ausencia —«¡Qué vida! La verdadera vida está ausente»⁶— genera un indeleble sentido de angustia y soledad; lo que conlleva un profundo deseo de volar⁷: «No hablaré, no pensaré en nada: / pero el amor infinito me subirá el alma, / e iré lejos, muy lejos, lo mismo que un bohemio», hacia un horizonte esquivo:⁸ «¡Y el horizonte huye en una fuga

1. «El barco ebrio» de Arthur Rimbaud. Todas las citas de versos traducidos de Rimbaud están extraídas de la edición Rimbaud, Arthur. *Arthur Rimbaud. Obra completa bilingüe. Edición a cargo de Mauro Armijo*. Atalanta, 2006.
2. De «Noche del infierno» del poema en prosa: «Una temporada en el infierno».
3. Del poema «Los aguinaldos de los huérfanos».
4. Del poema «Los poetas de siete años».

5. Del poema «Vidas», del poemario «Iluminaciones».
6. De «Delirios I. El esposo infernal» en: «Una temporada en el infierno».
7. Del poema «Sensación».
8. Del poema «Credo in unam».

eterna!» No en vano, a Rimbaud le llamarían «el hombre de las suelas de viento».⁹

El horizonte eterno era ¡cómo no! París... Durante 1870 y 1871, con apenas dieciséis años, Rimbaud protagonizó una serie de escapadas reiteradas de casa materna hacia esta ciudad. Durante sus correrías Rimbaud descubrió las atrocidades de la guerra,¹⁰ la miseria,¹¹ y todo lo que las rodea: aquellos¹² «itifálicos y soldadesos» que rasgaron su corazón: «Cuando sus masca-das hayan apurado, / ¿cómo actuar, oh corazón robado?». Su idolatrada París deja de ser la «Ciudad bella asentada en occidente» para devenir la «emputeada París».¹³

Esta segunda herida, la vejación, marca otro punto de inflexión en la vida de Rimbaud. Renuncia a la poesía que ha escrito hasta ahora, y en una carta a otro poeta¹⁴ expone un auténtico alegato de nueva razón poética, lo cual, en Rimbaud, equivalía a un nuevo pulso vital: «Digo que hay que ser *vidente*, hacerse *vidente*. El Poeta se hace *vidente* mediante un largo, inmenso y razonado *desarreglo* de todos los sentidos.

Los niños de las suelas de viento perciben la realidad como si les circundase una orla de arbustos espinosos, colmado de drupas y bayas que les sacian la sed, sí, mas con una miríada de espinas que les pueden lastimar y un denso follaje que no les permita ver más allá, lo que les induce una zozobra permanente. A esto, los versados le llaman «neurocepción defectuosa», provocada por esas anomalías en las sinapsis neuronales que, en no pocas ocasiones, desencadenan «recuerdos implícitos»

Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura; busca por sí mismo, agota en sí todos los venenos, para no guardar más que sus quintaesencias».

Las huellas indelebles de la adversidad temprana —*scientia dixit*— son tanto por los hechos objetivos en sí, sean los que fueren, como también, y en mayor grado, por el daño a la subjetividad, a la *psique*: de ahí que Rimbaud aullase:¹⁵ «Me creo en el infierno, luego estoy en él». Así es, de ahí que no hay nada menos terapéutico que tratar de persuadir a aquellos que están en el infierno de que ningún mal les aqueja, y que, si uno quiere salir de allá, sólo tiene que proponérselo —cual Hércules doblegando al león de Nemea o al Cancerbero—;

la mera voluntad y el esfuerzo, aun siendo necesarias su promoción, no son suficientes. Su fortaleza sólo se mantendrá si cada noche un:¹⁶ «ángel de las cunas / llega a enjugar sus ojos, y desliza / un sueño alegre entre sus pesadillas».

Los niños de las suelas de viento perciben la realidad como si les circundase una orla de arbustos espinosos, colmado de drupas y bayas que les sacian la sed, sí, mas con una miríada de espinas que les pueden lastimar y un denso follaje que no les permita ver más allá, lo que les induce una zozobra permanente. A esto, los versados le llaman «neurocepción defectuosa», provocada por esas anomalías en las sinapsis neuronales que, en no pocas ocasiones, desencadenan «recuerdos implícitos». Son, como esos restos de astillas que a veces se nos incrustan bajo la piel; parece que no estén, pero inflaman y desgarran. De ahí que, una actitud sanadora por parte del que acompaña, sea la de procurar extirpar esas esquilas, con ternura y afecto, y sin abrir en demasía la epidermis.

9. La expresión fue acuñada por Ernest Delahaye en una carta a Paul Verlaine en 1878, aunque sería este último quien popularizaría este apelativo. Schwencke, Lisa. *Rimbaud, la fiesta para olvidar la vida*. Disponible en: https://elmalpensante.com/articulo/rimbaud-la-fiesta-para-olvidar-la-vida#_ftn1

10. El 19 julio había comenzado la guerra franco-prusiana, que en poco tiempo supuso la capitulación de Napoleón III ante las fuerzas prusianas. En enero de 1871 el ejército prusiano ocupó la ciudad donde vivía Rimbaud: Charleville, y ese mismo mes París fue bombardeada y obligada a firmar el armisticio.

11. En febrero de 1871, tras vender su reloj, volvió a fugarse a París donde malvivió unas semanas de la mendicidad.

12. Del poema «El corazón robado».

13. Del poema «La orgía parisina o París se repuebla».

14. Carta a Paul Demy. Charleville, 15 de mayo de 1871. La carta, hoy conocida como la «carta del vidente», es un hito histórico en la renovación de la poesía contemporánea, con influencias en el desarrollo del simbolismo, surrealismo y otros istmos.

15. De «Noche del infierno» en: «Una temporada en el infierno».

16. Del poema «Los aguinaldos de los huérfanos».

Zarandeados por tempestades, los niños de las suelas de viento optan por la más benigna de las tres estrategias de afrontar el espanto —de la triada *freeze-flight-fly*—: el vuelo, la huida. Sus vidas son una huida continua a ninguna parte; huida que libera y aprisiona, que abre y cierra, ineludible, empero, ni sana, ni cicatriza; más bien desgarrar nuevos jirones en la piel. Los niños de las suelas de viento, huyendo de todo y de todos, huyen, ante todo, de ellos mismos; su afán último es romper la quilla que aprisiona su alma: «¡Oh, que se estrelle mi quilla! ¡Que yo me hunda en el mar!». ¹⁷ De ahí que, Rimbaud, acabe por gemir: ¹⁸ «Car je est autre» (Yo es otro) —«disociación», lo llama la ciencia.

La poesía fue, al menos hasta que cumplió diecinueve años, el punto de fuga de Rimbaud. En no poca medida, la usaba para aquietar su angustia —sobre el poder sanador de la palabra, el neurobiólogo Dan Siegel ha acuñado el lírico aforismo: *name it to tame it*, nómbralo para domarlo. Tristemente no fue su única fuga; las adicciones neurotóxicas son una de las escapatorias más recurrentes de los niños de las suelas de viento: ¹⁹ «Lejos de pájaros, rebaños y aldeanas, / yo bebía de rodillas en algún brezal, / rodeado de tiernos bosques de avellanos, / en una niebla de tarde tibia y verde». ²⁰

En lo más hondo, en los niños de las suelas de viento, late una autopercepción muy negativa: ²¹ «Tengo muy claro que siempre he sido de raza inferior»; unida a un desdén hacia los que, sin entender, les desprecian: «Todo sin embargo me está permitido, cargada con el

En lo más hondo, en los niños de las suelas de viento, late una autopercepción muy negativa: «Tengo muy claro que siempre he sido de raza inferior»; unida a un desdén hacia los que, sin entender, les desprecian: «Todo sin embargo me está permitido, cargada con el desprecio de los corazones más despreciables».

desprecio de los corazones más despreciables». ²² Este desdén recíproco es, en última instancia, lo que cercena su sanación: ²³ «¡Mi debilidad, la crueldad del mundo!».

De ahí que lo que más necesiten los niños de las suelas del viento sea un *tú* que permita construir un *yo* a través del encuentro *yo-tú*, ²⁴ un encuentro que actúe como imán sobre esas suelas. Pero eso, el niño de las suelas de viento, lo sabe, y cuando sus suelas estén desgastadas de tanto huir, buscará, en el ocaso de su vida —por última o por primera vez— el amor: ²⁵ «Cuando el mundo sea reducido a un solo bosque negro para nuestros cuatro ojos atónitos, / a una playa para dos niños fieles, / a una casa musical para nuestra clara simpatía, / yo [te] encontraré». ²⁶

17. Del poema: «El barco ebrio».

18. Carta a Paul Demeny. Charleville, 15 de mayo de 1871.

19. Del poema «Lágrima».

20. Aquí, el verde quizá sea una metonimia de absenta —*le fée verte*, como la llamaban en el siglo XIX—, un licor de alta graduación obtenido a partir de la planta *artemisia absinthium*. Rimbaud se habituó a ella a través de su amigo, amante y poeta maldito: Paul Verlaine. El alcohol fue un asesino amargo y dulce de no pocos artistas del novecientos, desde Oscar Wilde a Vincent van Gogh o Charles Baudelaire.

21. De la introducción del poema en prosa: «Una temporada en el infierno».

22. De «Delirios I. El esposo infernal» en: «Una temporada en el infierno».

23. De «Noche del infierno» del poema en prosa: «Una temporada en el infierno».

24. Buber, Martín. *Yo y tú*. Traducción de Carlos Díaz, Caparrós Editores, 2005.

25. Del poema «Frases», del poemario «Iluminaciones».

26. Para facilitar el contexto, he cambiado la traducción de Mauro Armiño de «os encontraré» a «te encontraré», del original *je vous étoufferai*.

Mariano Álvarez Valenzuela
Instituto E. Mounier

ESPERANZA, NOMBRE DE MUJER

No podría ser de otra forma, en la mujer su propia vida es esperanza de vida. Es el único ser humano que puede *estar* íntegramente en cuerpo y alma, en estado de buena esperanza. Ella es el testimonio vivo de la fuerza de la vida que se contrapone a la muerte. El relato bíblico de la creación no alcanza su plenitud hasta que ella no es creada, dejando en sus manos la continuación de su función creadora de vida.

Decía Ortega, posiblemente sin llegar a ser plenamente consciente de lo que se preguntaba: «¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella?». Pienso yo que es imposible vivir sin ella y sin quien la regenta en primera persona, la mujer, madre de la vida por delegación del Creador de la Vida. Otra cosa es que, por el uso responsable de su libertad también otorgada, ejerza o no ejerza tal función. Toda mujer es la encarnación viva de la esperanza de vida. ¡Tremenda responsabilidad! A partir de este punto, mi reflexión se focaliza en la propia esperanza, pero sin perder de vista el fondo de todo lo ya mencionado.

Cuando Ortega se hacía la pregunta de «¿Qué es en el hombre la esperanza?» estaba mucho más cerca que Heidegger al hacerse la suya sobre «¿Qué es el ser?» Ortega va más directamente a la esencia, al *a priori* del ser, no en un principio causal y si en busca de un principio de finalidad, de sentido que englobe de principio a fin la realidad del ser. Por eso no se pregunta por el ser, se pregunta fenomenológicamente por aquello que es su sustento vital, existencial, sin el cual el ser no es. Cuando de la vida de la persona se ausenta la esperanza, su vida también se ausenta.

Cuando nos hacemos una pregunta, sea del tipo que sea, desde lo más superfluo a lo más trascendente, siempre está precedida, aunque sea inconscientemente, por una esperanza. La esperanza es el *a priori* de toda pregunta, sin ella no nos molestaríamos en hacerla.

La palabra esperanza ya de entrada nos remite a un futuro, pero introduciendo al tiempo dentro de nosotros, nos hace vivir el tiempo, nos obliga a mirar

un futuro no presente, una realidad distinta a la presente, esto es: A un presentir, a un «previvir» el futuro. Para esta condición humana J. Marías inventó el vocablo «futurizo». La persona es «ser» que se proyecta hacia su futuro, que es a un «más ser».

Previamente Zubiri había definido la dimensión *hacia* como dinamismo de todo lo real, concepto mucho más genérico, pero que confiere universalmente un carácter de sentido, de finalidad a toda realidad, a todo el cosmos sin distinción alguna liberándolo de un indeterminismo evolutivamente ciego. Zubiri en su libro *Estructura dinámica de la realidad* va describiendo los distintos modos evolutivos de ese radical y constante dinamismo cósmico y que a título de curiosidad cito apoyándome en la interpretación que Pedro Laín Entralgo hace del mismo: materialización, estructuración, variación, alteración, mismidad y suidad.

Ambos introducen en cierto modo una irrealidad en la realidad en un intento de hacer presente lo que aún no es real. Es como si ese tiempo que existe fuera de nosotros fuese un obstáculo no dejándonos ser lo que debemos ser. En este punto hemos de recordar la diferencia entre vida y existencia, entre ser y estar, entre el ser y el tener, para no confundir la esperanza con el deseo.

Con la esperanza, la persona modula y modela el tiempo dotándolo de sentido, lo sustancializa, lo incorpora a su propia realidad, se hace cargo de él, le dota de su existencia personal, lo acoge en su singularidad única, concreta e irrepetible quedando a su entera disposición con una finalidad de sentido ya pre-sentido y pre-vivido. La persona esperanzada no vive en el tiempo, es a la inversa, el tiempo toma vida en ella.

Sin esperanza, el tiempo es quien toma posesión de la persona y la esperanza transmuta en deseo, en deseo infinito, sin fin. El tiempo por su propia naturaleza es una realidad encerrada en su mismidad infinita y mono-tona (tic, tac...). La persona que fundamenta

su vida en el deseo se enclaustra inconscientemente en el ámbito de la necesidad del tener. El mundo de la ciencia y la técnica viene a ser quien le facilite dicho deseo, pero a su vez le priva de su poder más *ser* que sustituye por el de más *tener*.

El deseo es el espejismo de la esperanza, que cuanto más te acercas a él más se te aleja. El deseo no se sacia con más deseo, no tiene límite.

La esperanza en el ser humano es un deseo escatológico que apunta más allá de todo tiempo, es un deseo de plenitud, distinto al que toda ciencia y toda técnica pueden dar cumplimiento, rescatándole de la tiranía del tiempo y de la necesidad insaciable del tener, facultándole para existir en pro de un más ser, de un ser en plenitud. Soy consciente del salto racionalista que estoy exponiendo, en especial para el ser enclaustrado en las coordenadas existenciales del deseo de la pura necesidad, pero la propia razón presiona y demanda el auxilio de algo que esté por encima de ella, que en este caso es Alguien, y que al igual que la propia razón con la ayuda de las ciencias positivas por ella elaboradas es capaz de detectar la presencia de realidades ocultas (por ejemplo, la energía oscura) por sus efectos observables sobre la propia realidad visible; aquí también la razón humana demanda razones no científicas que le faculten para que su voluntad se abra a esa razón que culmine la plenitud de su existencia.

El único modo que el creyente puede dar razón de su esperanza es haciéndola veraz, abriéndose a ella como don recibido, don gratuito y no forzado, viviéndolo y dejando su huella en la historia, huella imborrable más fuerte que las razones. Lo que sucede es que la fe en el progreso, la fe que no puede desligarse del tiempo, la fe del tener, del necesitar, la fe del deseo cada vez más supone una notable mengua de la esperanza, esa esperanza que pone la fe en su creador y la confirma con su propio testimonio en la historia.

Vuelvo aquí a plantear la antinomia que ya he expresado al hablar del futuro, de ese futuro planificable, predecible e inmanente propio del sentido del progreso en un tiempo de necesidad, progreso sustentado en la ciencia y en la técnica frente al futuro trascendente y abierto a la novedad de la libertad y fuera de la necesidad y de las cadenas del tiempo entrópico en el que todo siempre se pierde en un pasado irre recuperable y en un presente huidizo hacia un futuro sin fin.

La esperanza no se evade del presente, lo asume, se hace pleno cargo de él dándole sentido de eternidad, a la vez que a todo pasado y a todo futuro. La esperanza opera continuamente sobre todo tiempo transfigurándolo en un tiempo neguentrópico y ectópico. Neguentrópico porque en él nada se pierde ya que éste está a su disposición y ectópico porque se sale fuera de él para entrar en ese nuevo tiempo llamado eternidad. La esperanza da la posesión plena de todo acontecimiento de su existencia, nada pasa en vano, todo queda a su disposición en un modo distinto. Todo pasado es recuperable en una esperanza viva y todo futuro es integrable en un presente con sabor de eternidad.

Con la esperanza todo dolor, todo sufrimiento, toda pérdida es recuperable, perdiendo su aguijón de muerte pues en ella no cabe la muerte. La esperanza ejerce una función terapéutica en el presente de cada persona. No le liberará de sus sufrimientos de sus dolores y de las ausencias de sus amores que ya partieron, pero estos sufrimientos, dolores y ausencias ya no serán los mismos, estarán plenos de sentido, plenos de vida vivida en el presente y no de desesperación y muerte como los del deseo. El presente mantiene y saborea la tensión de la victoria sobre la derrota. *El ya pero todavía no*, que le impulsa a trabajar con todas sus energías por ese futuro que no le dejará abandonado, como el denominado progreso.

He intentado dar unas pinceladas sobre un tema tan trascendente como es este de la esperanza ubicándola en el horizonte escatológico que trasciende el tiempo, para diferenciarlo de las escatologías seculares que no pueden desprenderse de él en una dinámica que denominan progreso y que finaliza cuando el tiempo se acabe en un fin cosmológico. El fin del mundo escatológico nada tiene que ver con la cosmología.

El hombre, la persona no es solo un yo, ni un ser social, ni un ser mundano; es simultáneamente los tres y su esperanza escatológica es englobadora de toda su realidad. El hombre es el *éscaton* de toda la realidad creada, el hombre es la esperanza del cosmos entero en espera de que él colme con su sentido y dé sentido a toda realidad creada. El universo entero es un grito de esperanza hacia el hombre en espera de que él también le rescate de su indigencia. ¿Quién es el *éscaton* del hombre?

Florentino Iglesias

Ha sido jefe de cocina en Francia

MOUNIER, BAKUNIN Y NETCHAIEV

Bakunin, por fin, lavado de la infamia que constituyó la falsa atribución del *Catecismo del revolucionario*, cuyo autor había sido el nihilista Netcháiev.

Mounier en uno de sus escritos reproducía un texto de Plekhanov que decía: «el revolucionario en la profundidad de su ser, no sólo en palabras, sino en hechos, ha roto toda relación con el orden civil y con todo el mundo civilizado, con sus leyes, las conveniencias, con la moralidad y las convenciones generalmente reconocidas en el mundo. Es el enemigo, brevísimo implacable, si sigue viviendo en este mundo es sólo para destruirlo... Rígido hacia sí mismo debe serlo también hacia los otros. Todo sentimiento de afección, los sentimientos reblandecidos, de parentesco, de amistad, de amor, de reconocimiento deben ser ahogados en él a favor de la única y fría pasión de la obra revolucionaria. Sólo existe para él, el disfrute de un consuelo, una potencia y una satisfacción: el éxito de la revolución. Noche y día, sólo debe tener un pensamiento, un sólo fin: la destrucción implacable. Persiguiendo su fin fríamente y sin descanso, debe estar preparado para perecer él mismo y hacer perecer con sus propias manos todo lo que impida conseguirlo».¹

Con esta cita de Plekhanov, empezaba el texto de Mounier, visión pesimista y desesperada donde

Para Mounier como para el anarquismo, sólo una sociedad que ofrezca una participación efectiva al hombre con compromiso y responsabilidad individual, que acepte el viejo dicho de que *no hay derechos sin deberes*, *no hay deberes sin derechos* puede encontrar un punto de encuentro entre anarquismo y personalismo

todos los medios estaban permitidos para el triunfo de la revolución, posición que retrata fielmente la catadura moral de este profesor de teología diurno y revolucionario nocturno. Mounier había deducido de sus intensas lecturas de los teóricos del anarquismo que este abismo en las fronteras del anarquismo no era una frecuentación cotidiana en las masas y menos incluso en los pensadores como Bakunin que intentaron con grandes esfuerzos despejar un cierto espíritu

anarquizante en el seno del mundo obrero. Los continuadores del pensamiento de Proudhon, Bakunin, Reclus, Kropotkin y otros se esforzaron por presentar un pensamiento constructivo alejado de la caricatura pintoresca y trágica en la que muchos han querido encuadrarle, incluido el propio Plekhanov.

No fue el caso de Mounier, su humanismo y su cultura le llevaron a considerar que el anarquismo imbrica al hombre en una red extremadamente compleja de relaciones muy diversas, fuera de las cuales no podría subsistir. El derecho es siempre social. Sus reflexiones sobre el derecho, sobre las leyes del trabajo y del intercambio al que se podría considerar como «personalidad del hombre colectivo», era coincidente con la visión anarquista, de que los hombres como tales plantean en principio que los «derechos soberanos» no son «derechos del individuo aislado, ni de la sociedad», sino derechos correlativos de la persona y del grupo. Sabía que sin una participación individual y colectiva efectiva y directa en todo lo relacionado con los asuntos humanos, difícilmente se podía salir del anquilosamiento, de las dominaciones paralizantes o de los automatismos deshumanizadores de la sociedad de su época.

1. Mounier, *Communisme, anarchie et personalisme*, Ed. du Seuil, 1966, p. 95, con una introducción de Jean Locraix. Diez años más tarde de que fuese publicado por primera vez este texto, vuelve sobre el tema en su libro *Liberté sous condition*, Ed. du Seuil, 1946, p. 173-174.

Su acercamiento al anarquismo podía aportar un aire fresco a las viejas teorías de organización social, jerárquicas, incapaces de ofrecer una participación efectiva en los asuntos públicos, reduciendo el papel de hombre a una posición degradante de engranaje o de robot obediente. Para Mounier como para el anarquismo, sólo una sociedad que ofrezca una participación efectiva al hombre con compromiso y responsabilidad individual, que acepte el viejo dicho de que *no hay derechos sin deberes, no hay deberes sin derechos* puede encontrar un punto de encuentro entre anarquismo y personalismo.

Bakunin sí tuvo contacto con Netchaiev en el exilio, pero este no fue fácil, según nos dice el historiador Max Nettau,² aunque su prudencia no va más allá. Netchaiev siempre estuvo en la corriente nihilista, terrorista al estilo Blanqui. Maquiavélico y frío activista, sólo consideraba moral la actividad que contribuye al triunfo de la revolución, cuya meta invariable era la destrucción al margen de cualquier consideración. Sus relaciones con el nihilista ruso terminaron tan pronto como se dio cuenta de que su concepto de la revolución encerraba un profundo autoritarismo de puro corte blanquista. El propio Malatesta nos cuenta que en una reunión donde un joven exaltado sugería utilizar las mismas técnicas que los marxistas, Bakunin, que asistía a la reunión, visiblemente contrariado, se levantó y dijo: «más vale ser derrotado que triunfar con tales procedimientos».

A principios de 1870 Netchaiev es detenido en Suiza y extraditado a Rusia por ser reclamado por el asesinato de un joven de su mismo clan, en virtud de la aplicación de sus propias «normas revolucionarias», que él había impuesto. En el tribunal de Petrogrado que le juzgaba, la policía presentó un documento titulado *El Catecismo del revolucionario*. El documento no estaba firmado, pero Netchaiev, en busca de atenuantes, endosó la autoría a Bakunin.

Bakunin sí había escrito un *Catecismo revolucionario* firmado a finales de 1863, que no tiene nada

Netchaiev siempre estuvo en la corriente nihilista, terrorista al estilo Blanqui. Maquiavélico y frío activista, sólo consideraba moral la actividad que contribuye al triunfo de la revolución, cuya meta invariable era la destrucción al margen de cualquier consideración. (...) su concepto de la revolución encerraba un profundo autoritarismo de puro corte blanquista. El propio Malatesta nos cuenta que en una reunión donde un joven exaltado sugería utilizar las mismas técnicas que los marxistas, Bakunin, que asistía a la reunión, visiblemente contrariado, se levantó y dijo: «más vale ser derrotado que triunfar con tales procedimientos»

que ver con el de Netchaiev. En este trabajo Bakunin se esfuerza en elaborar unas líneas de actuación, aunque al tratarse de uno de sus primeros escritos, no puede considerarse como la exposición de un pensamiento definitivamente elaborado. Algunos lectores se sorprenderían al ver su pluma escribir sobre un parlamento municipal, provincial o internacional. También reflexiona sobre educación integral, libertad absoluta y, un poco más adelante, de poner al margen de la sociedad o privar de derechos políticos al parásito que rechace trabajar. Incluso, sugiere que los jueces y funcionarios «serán elegidos por sufragio universal» (hecho controvertido). En la segunda parte del *Catecismo* se puede apreciar una visión constructiva de su pensamiento, con una visión jurídica y sociológica de la futura sociedad. Pocos se han aventurado a ir tan lejos en este tipo de anticipación dentro del campo socialista, aunque tampoco se puede considerar el *Catecismo revolucionario* como una exposición teórica coherente de un pensamiento completamente desarrollado. Incluso en la primera parte se puede entender

2. Max Nettlau legó una obra considerable sobre Bakunin a la Biblioteca Real de Bruselas y tres tomos y otras 1.200 páginas manuscritas para futuros investigadores al Museo social de París.

como un conjunto de ideas desbordantes en un cerebro inquieto con rasgos de una mirada retrospectiva sobre un pasado neo autoritario.

Sorprende que autores del campo anarquista mantuviesen un silencio atronador sobre unas acusaciones tan graves. Es el caso del Doctor Fritz Brupbacher, en su libro con título provocativo: *Bakunin o el demonio de la revuelta*, donde defiende una leyenda que no se corresponde con la realidad. Este escritor suizo manifestó admiración por Bakunin, lo que no le impidió escribir que era «enemigo de todo orden», de todo «concepto del orden». Es también la idea que han transmitido la mayoría de los anarquistas. Otro escritor anarquista belga, Hem Day, veía en Bakunin un «pan destructor». Sin embargo, hay que manifestar que no se pueden decir tantas estupideces ni mayores desatinos de hombres que han reivindicado ser de su pensamiento. Es evidente que la leyenda en torno a su figura jugaba en su contra.

En 1951, Albert Camus publica *El hombre rebelde*, donde vuelve a resucitar el tema por la asociación que hace de Bakunin-Netchaiev y Pisarev asociados a las tesis nihilistas. G. Leval le envió una larga carta de protesta. Camus le agradeció el tono de la polémica que contrastaba con el agrio enfrentamiento que mantenía con Sartre y le manifestó su escaso conocimiento de Bakunin, al que visiblemente no había leído y le prometió rectificar. Pero ésta sólo se materializó parcialmente en *Actuelles*,³ en lo relativo a la ciencia, ya que su muerte accidental poco después impidió trasladar la rectificación a su libro. Desde entonces, el error se ha repetido en las más de veinte ediciones que ha tenido el libro. Llama poderosamente la atención que no hubiese leído el escrito de Mounier publicado sólo cinco años antes, donde ya rechazaba la falsa paternidad del *Catecismo del revolucionario*. Siempre hemos pensado que Camus necesitaba un personaje fuerte para ilustrar su posición y evidentemente Bakunin cumplía su requisito.

3. En los documentos encontrados por el profesor Confino en 1965, en la Biblioteca Nacional y en el Museo de Oslo, demostraron que el autor era el famoso Netchaiev. En ellos, Bakunin le reprochaba con vehemencia sus procedimientos tortuosos, jesuíticos, inmorales, así como su *Catecismo de Abreki*, refiriéndose al *Catecismo del revolucionario* de Netchaiev. El profesor Confino aclara que los Abreki eran habitantes del Cáucaso rechazados por el clan, por haber prestado juramento de venganza de sangre. Mounier había concluido que la lectura de la obra de Bakunin no desprendía ese nihilismo. A decir de B. Vuyenne, la primera traducción del *Catecismo revolucionario* de Bakunin, la llevó a cabo Paulette Brupbacher en 1932 y posteriormente apareció otra edición en 1974.

Sixto Castañeira Fernández
Profesor de Instituto jubilado

DIGNITAS HUMANA

En el mes de diciembre del año 2023, el Prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, el cardenal Víctor Manuel Fernández, presentó una Declaración sobre la dignidad humana, titulada *Dignitas infinita*. Y un catedrático de Teología Sistemática señala las cuatro dimensiones de esa dignidad: ontológica, moral, social y existencial.

El tiempo de Navidad es un tiempo propicio para buscar respuestas a preguntas eternas, y personales; Dios se hizo hombre y puso su morada entre nosotros. Es lo que celebramos. No nos elevó a infinitos, somos mortales, débiles, con múltiples pobreza; somos hombres redimidos, pero hombres.

El hombre es un ser digno, palabra que procede del latín *dignum* que señala una superioridad en el que es «digno» y en la palabra *decus*, que significa «decoro», que el hombre debe mantener en las circunstancias más adversas. Una vida digna implica la existencia de una vida inferior y ser digno exige una capacidad de superioridad, una excelencia que le hace destacar sobre los demás seres. A esa capacidad de superioridad le llamamos «dignidad». El hombre es digno; tiene dignidad.

Y, ¿en qué consiste la dignidad del hombre?

El hombre tiene una superioridad sobre los demás seres, porque es un ser moral; es un ente moral, «un *ens moralis*»; tiene la capacidad de distinguir el bien y el mal, es moral o inmoral necesariamente; tiene esa capacidad desde el inicio de su existencia. A esa capacidad le llamamos «dignidad moral».

En la Declaración *Dignitas infinita*, en la página 19, se lee: «Hay que distinguir con precisión entre el aspecto de dignidad moral, que de hecho puede «perderse», y el aspecto de la dignidad ontológica que nunca puede ser anulada».

Ens, entis, en latín, significa: ente, entes, entidad, entidades crediticias, etc. que no tienen ninguna «dignidad», superioridad, porque son entes como los demás seres.

On, ontos, en griego, significa ente, con menos derivados: onto-logía, (tratado del ente; onto-lógico, relativo al ente, óntico, desde el punto de vista del ser, del ente, etc).

No existe dignidad por ser ente: no existe dignidad ontológica ni óntica.

El hombre es un ente moral, un *ens moralis*, es un ser moral; no tiene dignidad por ser ente, por ser un *ens*, sino por ser *moralis*, por ser moral: tiene dignidad moral y esa no puede perderse: es la dignidad humana.

Los ecologistas consideran que «la tierra tiene también su dignidad», pero las cosas no tienen dignidad; tienen su ser (*esse*), su esencia.

La capacidad moral se puede educar, perfeccionar. Los griegos descubrieron esa capacidad y la forma de educarla: la *paideia*, la educación moral de los niños, desde el nacimiento, para saber distinguir el bien y el mal. La enseñanza

no puede ser neutra, porque se trata precisamente del cultivo de la «capacidad moral». Los demás seres vivientes no pueden ser educados. El hombre puede arrepentirse, pedir perdón, reparar el daño causado que es irreversible, pero es revocable, puede revivir lo que ha hecho bien o mal y, con ello, reconocer su sentido moral. Una víbora puede morder o no morder a una persona, no obra ni bien ni mal. No tiene capacidad moral.

La capacidad moral se va desarrollando por estadios; el primero es la *paideia*, para la educación de los niños; pero hay estadios superiores hasta llegar

El hombre tiene una superioridad sobre los demás seres, porque es un ser moral; es un ente moral, «un *ens moralis*»; tiene la capacidad de distinguir el bien y el mal, es moral o inmoral necesariamente; tiene esa capacidad desde el inicio de su existencia. A esa capacidad le llamamos «dignidad moral».

al enjuiciamiento moral y a una moral guiada por principios universales. Los romanos, herederos de los griegos, establecieron el primer código moral: 1.º No hacer daño a nadie. 2.º Dar a cada uno lo suyo. 3.º Vivir honestamente.

Honesto y honor tienen la misma raíz, pero los romanos consideran honesto lo que, dejando al lado toda utilidad, puede ser alabado por la opinión de los ciudadanos, y honorable (honor) lo que es considerado tal por los votos de los ciudadanos, estableciendo los «honores», el *cursus honorum*, la carrera política, que se aplica al orden académico, militar, político, religioso. Un cardenal, con los cristianos es un cristiano más, pero para los cristianos tiene un honor, porque ha sido elegido con los votos de los que podían elegir.

Los romanos heredaron de los griegos la *paideia*, con el nombre de *humanitas* y, para cultivarla, establecieron las «humanidades», las distintas disciplinas con cuyo estudio el hombre desarrolla su capacidad moral.

Todos somos iguales en dignidad, pero en el cultivo de la capacidad moral podemos quedarnos en la *paideia*, la educación moral de los niños, o abrirnos a los otros y al Otro, contar con Dios, con lo que el hombre culmina y celebra su verdadera naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Dignidad de la persona y Derechos humanos*. Universidad Pontificia de Santo Tomás de Manila. Instituto Pontificio de Filosofía. Madrid 1982.
- Acontecimiento*. Números 108 (2013) y 154 (2024). Instituto Emmanuel Mounier.
- Dignitas personae*. Ecclesia Núm. 3.446. Diciembre de 2008.

Pedro José Grande Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

JULIÁN MARÍAS: EL VUELO DEL ALCIÓN

Exposición: <https://biblioteca.ucm.es/historica/julian-marias-el-vuelo-del-alcion>

El legado bibliográfico y personal de Julián Marías fue incorporado a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y a la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense en noviembre de 2023. Con este motivo, se ha organizado una exposición «El vuelo del Alción», dedicada a su fondo personal. Esta muestra, actualmente alojada en la Biblioteca Histórica, estará disponible hasta el 30 de abril.

La exposición ofrece una cuidada selección de documentos procedentes de la vasta biblioteca privada y el archivo personal de Julián Marías, generosamente donados por su familia a la Universidad Complutense. La relevancia de esta colección trasciende el ámbito estrictamente académico, pues refleja las inquietudes intelectuales y la trayectoria vital del filósofo. La muestra ha sido comisariada por tres expertos: don Rogelio Rovira, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid; don Juan Manuel Lizarraga Echaide, director de la Biblioteca Histórica; y doña Isabel García Vázquez, directora de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía.

El título de la exposición, «El vuelo del Alción», rinde homenaje a la colección «El Alción», que Julián Marías comenzó a publicar en 1971 en la editorial de la Revista de Occidente. Inspirada en la serie «El Arquero» de Ortega y Gasset, esta colección pretendía reunir la obra completa del filósofo en ediciones accesibles y elegantes. Sin embargo, por diversas circunstancias, solo llegaron a publicarse catorce volúmenes. Marías introdujo cada uno de estos libros con unas palabras que explicaban el significado del título: «En medio del invierno, sazón de tormentas y tempestades, los vientos cesan de soplar y se hace la calma. Son los días en que, según el viejo mito, el alción construye sosegadamente su nido para que la vida siga». Estas palabras bien podrían describir la vida de Julián Marías, quien, a pesar de las dificultades y adversidades que enfrentó, supo encontrar serenidad en su interior, construir su obra y cumplir su vocación de pensador.



La exposición busca transmitir este espíritu a través de una selección de documentos, cartas, manuscritos, recortes de prensa, fotografías y libros que ilustran los momentos clave de su trayectoria intelectual y personal. Como hilo conductor, la muestra sigue la biografía del filósofo a lo largo de veinte vitrinas. Más allá de una simple exhibición de materiales, el visitante podrá «escuchar» la voz del propio Julián Marías mediante pasajes escogidos de sus *Memorias*, permitiendo así un encuentro cercano con su pensamiento y su legado.

Julián Marías (1914-2005), filósofo personalista, es una de las figuras más relevantes del pensamiento español del siglo XX. Discípulo directo de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri, Marías supo asimilar las enseñanzas de estos grandes maestros, proyectándolas en un pensamiento propio que se distinguió por su claridad, rigor y hondura. Su obra estuvo marcada por un compromiso inquebrantable con la libertad y la democracia, así como por un profundo interés por la persona humana,

la identidad histórica de España y las estructuras dinámicas de la sociedad.

Nacido en Valladolid el 17 de junio de 1914, Marías pasó gran parte de su infancia y juventud en Madrid, adonde se trasladó su familia en 1919. Estudió en el Colegio Hispano y luego en el Instituto Cardenal Cisneros, donde completó el Bachillerato en 1931. Fue precisamente en ese año, con la llegada de la República, cuando ingresó en la Universidad de Madrid para estudiar Filosofía. Durante los años de mayor efervescencia cultural e intelectual, asistió a las clases de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro y Manuel García Morente, figuras que influyeron decisivamente en su formación. El visitante a la exposición podrá contemplar los cuadernos en los que tomaba notas de sus clases, así como numerosas fotos, entre ellas, una imagen de la excursión con Zubiri y Miguel de Unamuno.

En 1933, Marías participó en el célebre Crucero Universitario, un innovador crucero académico por el Mediterráneo que influyó profundamente en su pensamiento. La exposición recoge fotografías tomadas durante este viaje de estudios, así como un mapa anotado por el propio Marías. Fruto de esta experiencia, en 1934 publicó junto a Carlos Alonso del Real y Manuel Granell el libro *Juventud en el mundo antiguo*.

El encuentro de Marías con el pensamiento de Ortega comenzó antes de conocerlo personalmente. En 1928 leyó *Notas de andar y ver*, obra que despertó su fascinación por la filosofía orteguiana. Años después, se convirtió en su alumno, reforzando su convicción de que esta filosofía ofrecía la perspectiva adecuada para comprender la realidad. Así puede comprobarse desde sus primeros ensayos que fueron recopilados posteriormente en *San Anselmo y el insensato* (1944).

Julián Marías se licenció en Filosofía en junio de 1936, poco antes del estallido de la Guerra Civil. Hombre de profunda religiosidad y de convicciones liberales, interpretó la guerra como una tragedia nacional que debía haberse evitado. En la exposición se puede ver un ejemplar de la Constitución de la República Española de 1931, en la que el filósofo subrayó en rojo los artículos que, según él, el Gobierno estaba incumpliendo. Durante los últimos días de la guerra, colaboró en Madrid con Julián Besteiro y el Comité Nacional de Defensa en un intento por poner fin a la barbarie. Esta postura, alejada de los extremos de ambos

bandos, le valió la detención y el señalamiento durante la posguerra. Entre los documentos expuestos destacan los relativos a su estancia en prisión y la denuncia falsa de un supuesto amigo.

En 1941, contrajo matrimonio con Dolores Franco, compañera de estudios en la Facultad y figura clave en su vida y obra. Su presencia es constante en la exposición. Ese mismo año publicó la primera edición de su influyente *Historia de la Filosofía*, que alcanzó una notable difusión a pesar de las restricciones del régimen. Al año siguiente, el 13 de enero de 1942, su tesis doctoral sobre la filosofía del Padre Gratry, dirigida por Xavier Zubiri, fue suspendida en un controvertido tribunal. La exposición cuenta con una vitrina dedicada a este incidente, donde se exhiben documentos de gran interés, como el voto en contra de Manuel García Morente y una carta en la que el filósofo de Arjonilla explica su postura.

Tras este episodio, Marías continuó su labor intelectual fuera del sistema académico oficial. Creó el Aula Nueva, una academia organizada junto a Lolita y otros compañeros. Aunque económicamente fueron años difíciles, intelectualmente fueron de enorme productividad. En esta etapa aparecieron *Miguel de Unamuno* (1943) e *Introducción a la filosofía* (1947), un tratado sistemático basado en la doctrina orteguiana. La exposición muestra ediciones originales de estos y otros libros, junto con correspondencia y notas manuscritas.

Hay que destacar que Julián Marías dedicó gran parte de su labor filosófica a defender y desarrollar el pensamiento orteguiano frente a sus detractores. Algunos ejemplos que pueden ilustrarlo son: *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri* (1948), *El método histórico de las generaciones* (1949), y *Ortega y tres antípodas*. Un ejemplo de intriga intelectual (1950), cuya publicación fue prohibida en España y tuvo que editarse en Argentina. Se muestran también documentos que reflejan la censura sufrida por su obra. Más adelante, se publicarán: *Ortega. Circunstancia y vocación*, (1960) y *Ortega. Las trayectorias* (1983).

En 1948, junto a Ortega y Gasset, fundó el Instituto de Humanidades en Madrid, con el objetivo de mantener viva la actividad intelectual en un país marcado por la censura y el aislamiento cultural. En 1951, don Francisco Javier Sánchez-Cantón, Decano de Filosofía y Letras rectificó el agravio de la defensa de su tesis

doctoral, otorgándole el merecido título de doctor por la Universidad Central de Madrid. Sin embargo, a pesar de obtener su doctorado, su marginación dentro de la Universidad española continuó estando presente, lo que le llevó a desarrollar una extensa carrera internacional. Entre 1951 y 1952, fue profesor visitante en destacadas instituciones estadounidenses, como Wellesley College (Massachusetts), Yale, Oklahoma, Indiana y Harvard. Su trayectoria docente en el extranjero se documenta en la exposición mediante programas de cursos y anuncios de conferencias.

En 1954, participó en un importante encuentro internacional celebrado en Cerisy (Francia), donde coincidió con Martin Heidegger y Gabriel Marcel, entre otros, consolidándose como una de las voces españolas más influyentes en el panorama filosófico europeo. A lo largo de los años 60 dirigió un Seminario de Humanidades en el que impartió cursos sobre pensamiento y literatura española, dedicando especial atención al siglo XVIII y a la reivindicación de figuras clave de la tradición liberal española, como Feijoo, Jovellanos, Moratín y Valera. Este esfuerzo no solo respondió a su interés por la historia intelectual de España, sino también a su compromiso por recuperar y poner en valor la tradición liberal en un contexto político adverso. Además, en 1964 publicó *La estructura social*, una obra sociológica de gran relevancia en la que analiza las peculiaridades de la sociedad española.

Al año siguiente, Marías fue elegido miembro de la Real Academia Española con el discurso titulado «La realidad histórica y social del uso lingüístico». El visitante a la exposición podrá contemplar la correspondencia relativa a su ingreso. Posteriormente, en 1990, también será nombrado miembro de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, en reconocimiento a su obra dedicada al cine, un ámbito en el que también desarrolló una notable labor crítica y reflexiva, como puede apreciarse en *Visto y no visto. Crónicas de cine* (1970), una verdadera «antropología cinematográfica».

Su defensa de la libertad y la democracia siempre estuvo ligada a un profundo respeto por la historia de España. Este interés quedó plasmado en obras como *España inteligible* (1985), *Cervantes, clave española* (1990) y *Ser español* (2000), trabajos en los que ofreció

una interpretación lúcida y comprensiva del devenir histórico y cultural de la nación española.

En la década de 1970, Julián Marías dedica sus esfuerzos intelectuales a profundizar en la noción de persona, un concepto central en su pensamiento filosófico. Su obra más importante es la *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (1970). En 1977, sufrió la pérdida de su esposa, Dolores Franco, lo que marcó profundamente su vida personal. En ese mismo año fue designado senador por el Rey Juan Carlos desempeñando un papel activo en los primeros años de la transición democrática española (1977-1979). La exposición muestra su tarjeta de senador y su correspondencia con su amigo Adolfo Suárez, figura clave de la transición española.

Durante los años 80 y 90, su relevancia como pensador no disminuyó. En 1982, Julián Marías, que en el pasado había sido invitado a participar en algunas sesiones del Concilio Vaticano II, fue designado miembro del Consejo Internacional Pontificio por el Papa San Juan Pablo II, cuyo diploma se expone en la muestra. Este compromiso con la fe y la cultura cristiana se reflejó en obras como *Sobre el cristianismo* (1997) y *La perspectiva cristiana* (1999).

A lo largo de su carrera, Marías recibió numerosos premios y distinciones. En 1996 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, que reconoció su contribución excepcional al pensamiento y la cultura. Entre otros premios, recibió el de las Letras de Castilla y León (1988), la Medalla de Oro al mérito del Trabajo (2001), el Premio Internacional Menéndez Pelayo (2002), y varios doctorados *honoris causa* por universidades extranjeras, que reflejan el impacto de su obra en el ámbito académico. Además, su obra se ha traducido al inglés, alemán, portugués, incluso japonés, como puede verse en la exposición, ampliando significativamente su influencia más allá del ámbito hispano.

Julián Marías falleció el 15 de diciembre de 2005 en Madrid. Esta exposición busca resaltar la vigencia y relevancia de su pensamiento, mostrando su legado intelectual a través de documentos, fotografías y publicaciones originales. Una oportunidad única para conocer más sobre la vida y el legado de Julián Marías. ¡No se la pierdan!

Francisco José Arrocha García
Promotor de las Jornadas

I JORNADAS DE FILOSOFÍA PERSONALISTA: «EL PERSONALISMO HOY: PENSAR JUNTOS»



Las I Jornadas de Personalismo se celebraron con éxito los días 14 y 15 de febrero de 2025 en el Ate-
neo Universitario Sant Pacià de Barcelona. Este
evento histórico fue organizado conjuntamente por
tres entidades dedicadas a la filosofía personalista en
España: el Instituto Emmanuel Mounier de España
(IEME), el Instituto Emmanuel Mounier de Cata-
luña (IEMC) y la Asociación Española de Person-
alismo (AEP).

La colaboración entre estas instituciones, cada
una con más de dos décadas de trayectoria, marcó
un hito en el desarrollo del pensamiento persona-
lista en España. A lo largo de los años, estas entida-
des han realizado una notable labor a través de confe-
rencias, seminarios, cursos y publicaciones, incluyendo
sus respectivas revistas: *Acontecimiento* (IEME), *Calei-
doscopi* (IEMC) y *Quién. Revista de filosofía personalista*
(AEP).

Las jornadas contaron con una participación
de alrededor de 130 personas, en su mayoría presen-
ciales, y se presentaron 62 comunicaciones de todo
el mundo junto a 10 ponencias. Este nivel de parti-
cipación superó las expectativas de los organizadores,
demostrando el creciente interés en el pensamiento
personalista no solo a nivel español sino internacional.

La intención de las tres instituciones personalistas exis-
tentes en España era la de promover el personalismo
en el ámbito universitario de habla española.

En el primer mes de la apertura de inscripción
ya había personas interesadas desde México, Filipi-
nas y Polonia; en febrero había 136 personas inscri-
tas desde España, Francia, Italia, Polonia, Alemania,
Mozambique, Filipinas, Ecuador, México, Argen-
tina, Estados Unidos de América, Cuba, Venezuela,
Colombia, Chile, Brasil, Paraguay y, en el último día,
una inscripción de Rusia.

Las ponencias presentadas al igual que las comunica-
ciones reflejaron la diversidad y convergencia del pen-
samiento personalista. Se abordan diferentes corrien-
tes, como el personalismo comunitario de Mounier
y de Carlos Díaz, el personalismo dialógico de Martin
Buber y Gabriel Marcel, el personalismo fenomenoló-
gico de Max Scheler y Edith Stein, y el personalismo
realista-fenomenológico de Karol Wojtyła, el perso-
nalismo integral de Juan Manuel Burgos, la relación
entre el personalismo y el krausismo, el personalismo
fílmico, etc.

Por último, es importante resaltar el gran esfuerzo
y trabajo que ha supuesto por parte de las tres institu-
ciones. Un esfuerzo que sin duda alguna dará sus frutos



Clausura. (De izq. a dcha.): Luis Ferreiro (Presidente IEM), Joan Lluís Pérez Francesc (Presidente IEMC) Juan Manuel Burgos (AEP).

y que ha abierto la puerta a futuras colaboraciones entre el Instituto Emmanuel Mounier de España, la Asociación Española de Personalismo y el Instituto Emmanuel Mounier de Cataluña.

En palabras del presidente, Luis Ferreiro, en la clausura, «ha sido una circunstancia feliz que nos hayamos encontrado y durante estos meses de trabajo se ha dado una convergencia y a la vez una resurrección del personalismo en España». La idea de estas jornadas es que cada año se realicen en un lugar diferente de España para potenciar el personalismo y darse a conocer dentro de los desafíos sociales siendo una clara invitación al conocimiento y valoración del personalismo.

El próximo encuentro de las tres instituciones junto con otras internacionales será en el II Congreso Mundial de Personalismo Madrid 2026 y será, como bien decía el lema de estas jornadas, «pensando juntos».



La vida es un continuo ir y venir de ideas y sensaciones. Una procura ser educada y tratar bien a sus clientes. Es la única manera de que se sientan cómodos y quieran volver. Ellos, mis clientes, las personas que conozco y con los cuales a veces me une una estrecha relación profesional, empática, afectiva, forman parte de mi día a día. Mas, hay días traidores, en los que se vuelve todo en contra de lo planificado rutinariamente por una.

Covadonga es la niña de mis ojos. Está muy espabilada: lindísima, habladora, juguetona, con dos soles por mejillas, ojos color avellana, pelo ondulado azabachado, en eso salió a mí; media melenita de suave pelo y, a veces, le hago dos coletas, pareciéndose ya a una niñita, dejando atrás su etapa bebé; come muy bien de todo, no hace ascos a nada, y su sonrisa es perenne; ¡entran ganas de comérsela!... qué diré yo, que soy su madre.

Tiene diecinueve meses y me duele desprenderme de ella, dejarla para acudir a mi trabajo. Sé que Andrés la cuida bien, pero yo, durante esas horas no podré estar con ellos, y, cuando regrese a casa, ellos ya no estarán.

aunque Andrés me ayuda mucho, prepara la comida y deja todo bien ordenado y recogido, me gusta darle otra vuelta. Las mujeres tenemos el don de que una casa se convierta en hogar.

A las diez, más o menos ya había atendido a la señora Cándida, que venía del centro de salud y tenía a su marido aquejado de un virus gastrointestinal en casa desde hacía cuatro días; también a Juan que venía por su medicación antipsicótica; una señora, que era la primera vez que la atendía, en busca de una crema antiarrugas; a la mujer de José, que necesitaba el sintrom para éste. Don Manuel, que al igual que Juan, necesitaba su medicación, de colores, para infinidad de enfermedades raras que a nadie más que a él le surgían (él sabía que tenía que tomar cinco cápsulas de colores distintos cada mañana, con eso le era suficiente, sin darle mayor importancia a los efectos que producían en él cada una). Vino también un muchacho que había tenido hacía unas semanas un accidente de motocicleta, y tenía que hacerse las curas en casa. Doña Luisa, que tenía que medirse la presión arterial, y que esa mañana sentía vértigo. También apareció una muchacha en busca de una mascarilla, pues estaba aquejada de un fuerte dolor de garganta.

Mientras estaba atendiéndolos todo marchaba bien, más, de repente y sin saber cómo, empecé a sentir una sensación agobiante. La cabeza me quería estallar debido al incipiente y progresivo ruido de fondo, voces que me aturdían. Levanté los ojos y... los miré a todos. ¡Todos! ¡No se había ido ninguno! ¡Imposible! ¡Estaban todos ahí!, ¡delante de mí!, hablando mientras otras personas de la calle se acercaban curiosas. ¡No daba crédito! Mantenían conversaciones sobre sus achaques sin salir.

Parecía como si hubiera una concentración de «exposición de dolencias y males propios de cada edad». ¡No era posible! ¡Pero sí! Cada vez se retroalimentaban más con sus voces y, lo que me pareció más extraño, pero no menos real: interactuaban con un afán desmedido por hacer prevalecer sus males sobre los ajenos, ¡solo se escuchaban a sí mismos!, les traía sin cuidado la dolencia o achaque ajeno, el propio siempre era el peor o lo había sido.

Reclamaban mi asentimiento, ya que era el único facultativo que se hallaba presente, hablándome todos a la vez. Mientras, seguían entrando más personas,

pero ya no en busca de medicinas, sino para unirse al grupo y poder dar rienda suelta al relato de sus dolencias. No era muy consciente de lo que estaba sucediendo, de las causas, pero, el número de personas, que ya no cogían dentro de la farmacia, crecía por momentos por lo que ya se iban reuniendo en la calle. Hasta donde podía abarcar con la vista solo veía personas. Mi cristalera escaparate, que no es precisamente pequeña, estaba

tapada por una cortina humana que no paraba de gesticular y hablar... Ya no sentía agobio... Se dice que mal de muchos consuelo de bobos. Ningún comercio estaba funcionando en ése momento, todos estaban como yo, de brazos cruzados y, sonó el teléfono... llamaban del noticiero local, querían entrevistarme, ya que, por lo que sabían, todo había comenzado en mi farmacia. La calle estaba bloqueada, mientras, sonaban los claxones.

Ahora comienzo

Me despierto y giro la cabeza hacia el lugar de donde proviene una tenue luz. Mi mujer, situada a mi derecha, ojea el teléfono con sigilo; seguramente no quiere despertarme. Giro mi cuerpo hacia la izquierda, éste, aún pide descanso.

Cuando vuelvo a abrir los ojos ella ya no está. Me desperezo y voy al baño, acto rutinario, automático. Frente al espejo puedo apreciar el paso de los años detrás de una cara sin afeitarse, cuyos ojos agradecidos por el descanso dicen: mis baterías están al cien por cien, ya gastarse! Bajo a desayunar.

No sé si se puede llamar desayuno a tomar café únicamente, pero los sólidos me sientan mal antes del mediodía. Contemplo la taza de café, regalo de Sofía, mi suegra. Como otras muchas veces la leyenda de la taza me estimula: *first i drink the coffee, then i do the things*; su leyenda, se ha transformado en imperativo en mi día a día.

Hay días, muy pocos, que invierto el orden de la leyenda. Entonces la cabeza no responde, una nube se posa en la parte superior de ésta, mis movimientos declinan torpes y lentos. Dicha sensación, en esos días, no permite que reaccione con prontitud hasta bien entrada la mañana. Hoy, sigo el imperativo.

Enciendo el ordenador, preparo el cigarrillo y escribo el pentagrama que me corresponde estudiar, mientras, una nube de humo me envuelve.

Toco un bajo eléctrico *cort*, de seis cuerdas, su sonido tiene cuerpo, consistencia. A primera hora de la mañana no lo amplifico. No es necesario.

Mi mano izquierda mantiene la postura. Anclada, fijando la correcta posición de cada dedo, como si de conceptos aislados se tratase; pero en unión: dedos,

nudillos, palma. Todo ello forma parte de una unidad. Conforman la mano.

La sonoridad creada por los dedos de la mano izquierda sobre el mástil, confeccionado en una sola pieza desde el clavijero hasta el puente, muestra armonía al golpeteo recurrente, rítmico de los dedos de la mano derecha sobre las cuerdas. Todo ello conforma un pensamiento. Todo ello forma parte de la misma idea. Crear armonía.

Su gravedad sonora, la casa en silencio, roto éste por las baquetas de mis dedos índice y corazón de la mano derecha, son suficientes para acompañar y escuchar el tema escrito.

Que nadie piense que en mí existe virtuosismo alguno. Mi estudio consiste en ejercicios técnicos. De joven tocaba con una banda de amigos y, a diferencia de otras personas que tocaban el bajo por descarte, yo lo tocaba por admiración al bajista de Joy Division, Peter Hook, con ganas de emularlo. No lo conseguí. No era ese mi camino.

Un día, después de más de veinte años sin tocar el bajo, entré en una tienda de música para comprar un regalo para mi cuñado Ezequiel. Mientras esperaba ser atendido me acerqué al stand donde estaban situados los bajos. Se me debieron iluminar los ojos, pues el dependiente me invitó a coger uno y hacerlo sonar. Al principio deseché el ofrecimiento pero, en mi interior ya había comenzado una nueva etapa.

Ahora, llevo tres años estudiando música con un profesor, el cual, en mi caso, hace prevalecer los ejercicios técnicos sobre la armonía, pues, según me dice: «eso viene después, ahora hay que aprender a economizar esfuerzos».

Religiosamente pago mis clases, pero *el maestro*, como me gusta llamarlo, es considerado por mí un amigo. Existe reciprocidad y estoy agradecido por su ayuda en esta etapa de pulimento de la técnica bajista.

Es un regalo esta etapa de mi vida, pues, todo tiene su causa, aunque la desconozca. No me sostengo en las casualidades, pero sí en las causalidades; aunque, como ya comenté, desconozco, al igual que una piedra que se tira al mar, a dónde llegará la onda que se forma.

Puerta Príncipe

Eladio había salido de su casa después de ducharse y afeitarse. Por delante le esperaba aún una tarde de ajetreo. Necesitaba tomarse un café, ver gente, escuchar hablar y que le hablasen, pues este día tenía la sensación de estar ausente para el mundo. Como si fuese un día en blanco.

Dio un rodeo a la manzana en vez de ir directamente a la cafetería de costumbre. Cerca se hallaba la calle más famosa de la ciudad, que se había convertido en un centro comercial al aire libre. Se trataba de una calle peatonal en donde había comercios de todo género, cinco o seis bancos financieros, la sede del equipo de fútbol de la ciudad, un museo (antigua cárcel) y algunas cafeterías y restaurantes.

Sabía que dicha calle estaría concurrida pues faltaban pocos días para navidad y era media tarde. Había estado trabajando en su taller de pintura todo el día y, a diferencia de otros días, hoy no había tenido que recibir clientes, con lo cual había adelantado bastante en su trabajo. Inconveniente, no había hablado con nadie desde que salió de casa, muy temprano, y se despidió de su mujer.

Al entrar en la cafetería Puerta Príncipe sintió una bocanada de vida social. Él quería tomarse un *ristretto* y, a esa hora de la tarde, la cafetería funcionaba también como coctelería. Se acercó a la barra y cruzó su mirada con la de la barista. Al punto fue atendido.

Se acomodó en un taburete y descansó su cuerpo. Sin poder evitarlo, la mirada recorrió el local paseán-

Hoy, como otros muchos días, procuro no procrastinar de lo que considero mis obligaciones, ya que éstas, me estimulan y me hacen sentir vivo, ilusionándome con cada nuevo paso que doy, con cada nueva acción que, sé, está encaminada a una mejor concepción y refuerzo de mi persona y de las personas con las que trato en este tiempo, denominado: vida.

First i drink the coffee, then i do the things.

Amanece. Ahora comienzo.

dose entre las mesas. El ambiente era bueno, bullicioso, pero sin mucho ruido, la gente estaba disfrutando de sus bebidas en conversaciones animadas. Se sintió muy cómodo. Eso es lo que necesitaba.

Sus ojos volvieron a cruzarse con los de la barista que lo había atendido. Esta vez ambos sabían que era un cruce de miradas casual. Sonrieron ambos. Se respiraba vida y alegría, buen rollo en el ambiente.

Siguió durante unos instantes con la mirada a Julia. Era esbelta, muy guapa, con el pelo oscuro recogido en una cola de caballo; sus movimientos eran finos y alegres, ágiles. Reflejaba práctica, experiencia, buen hacer, gusto en sus movimientos. Su espalda se doblaba lo necesario, siempre en posición, alerta a cualquier petición. Le pareció que el recuerdo de ella había decaído. Hoy estaba más guapa que otras veces. Sería la luz, el ambiente, su forma de moverse...

Se parecía más a una modelo con bandeja y traje de barista que a una barista trabajando, pues se deslizaba entre la gente con suma elegancia; le pareció estar asistiendo a una función especial. Se acordó del *Lobo estepario*, y su *Teatro para locos*. Este recuerdo le hizo sentirse bien, más a gusto aún, al recordar su libro de cabecera.

Una vez pagado su café, se levantó y se dirigió a su casa, animado, resuelto. El cansancio se había quedado en el taburete. El silencio también. En casa su mujer lo estaría esperando para ir a cenar con los Rodríguez.

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

La guerra perpetua. Apocalipsis y redención

Ángel Barahona,
Ediciones Encuentro, Madrid 2024

La guerra se presenta en la actualidad como una condición perpetua de las relaciones entre los hombres. Muchas son las que han sido consignadas por los historiadores, otras olvidadas en la noche de los tiempos. Casi todas han dejado huella en fósiles culturales. Son representadas en rituales, contadas en mitos, pintadas en cuevas, escenificadas en petroglifos, narradas en leyendas, festejadas en el folclore. Son centenares las fosas en las que los arqueólogos han hallado huesos lacerados con armas de todo tipo. Las guerras se han novelado, formando parte de la trama de cuentos infantiles. Son el tema de innumerables ensayos, de tratados de filosofía. La guerra, en suma, siempre ha estado ahí, en los campos de batalla, llamando a las puertas o dentro de la ciudad. Los múltiples análisis que han tratado de dar cuenta de ella se han focalizado en buscar las causas en la biología, la antropología, la sociología, la política, la economía, recorriendo todas las disciplinas que competen a las ciencias humanas y sociales en general.

Según Barahona no estamos preparados para la guerra que se nos avecina. Esto es un acuerdo generalizado entre aquellos que se muestran expertos en el tema. La guerra que siempre ha estado entre nosotros, aunque no haya sido declarada formalmente más que en contados sitios, amenaza con extenderse fuera del control político que la pone en marcha. Quedó atrás la guerra fría entre dos bloques que dominaban el escenario geoestratégico. Ahora las polarizaciones y las alianzas son, si cabe, más inestables y peligrosas. Estamos ante el peor escenario posible imaginable: China, Rusia y el Estado islámico en sus diferentes versiones, han decidido poner en marcha la revancha, la venganza anticolonial, y sacar a la luz sus complejos

imperialistas contra occidente. La prepotencia y la ceguera occidental respecto a lo que está pasando y el desinterés por su papel en este momento de la historia, focalizados sobre diatribas internas, partidistas y personalistas de democracias débiles e inestables, anuncian un futuro incierto. La incertidumbre es el pronóstico psicopolítico de los caóticos tiempos que vendrán. Nadie sabrá a qué atenerse. El espurio orden que nos hacía sentir seguros ha sido desbaratado. Las guerras en Gaza y en Ucrania, y las que se asociarán en el río revuelto (Siria, Irán, Taiwán, o las disputas por el Ártico a la caza de sus recursos naturales), han tambaleado los cimientos como no habríamos podido imaginar hace un tiempo. Internet y los medios de comunicación globales, la militarización de la información, el caos de las fronteras, derivadas de la distribución occidental de los territorios tras las dos guerras mundiales, han soliviantado el orden geopolítico definitivamente. La guerra, sobre todo de la información, ya no nos permite discernir entre agresores y defensores, todo queda difuminado o depende de la posición que cada cual ocupa en los medios. Se multiplican los campos de batalla, los ciudadanos no están al margen de la contienda, sino que son escudos, rehenes o víctimas colaterales buscadas conscientemente por los participantes en la guerra. Estamos ante una novedosa forma de guerrear: mediática y tecnológico-cibernética. En los albores de la inteligencia artificial ya estamos siendo testigos avanzados de lo que está por venir. Que los tecnócratas decidan desde los despachos quién tiene que morir recurriendo a automatismos, cálculos algorítmicos, manipulación de la información, ya es un hecho. Que las democracias, opuestas a los regímenes autoritarios, ya no tienen nada qué decir

es otro de los grandes hitos contemporáneos. Estamos en la era de los cambios vertiginosos, sorpresivos, de los efectos secundarios no deseados, en la que la inteligencia artificial y el poder del conocimiento científico tecnológico marcarán la diferencia. Las redes sociales son el lugar de un nuevo territorio a conquistar: no hay piedad en la red. Desde el acoso permanente, la información sesgada o falsa, hasta la creación de corrientes de opinión perversas y la exhibición desnuda de la violencia, cabe todo.

En un primer momento de este ensayo, el autor Catedrático de la Universidad Francisco de Vitoria, maneja la hipótesis, apenas trabajada por los analistas, de que una de sus razones principales se encuentra en que el hombre es un ser mimético, es decir, gran parte de su comportamiento es copia del de otro al que observamos y envidiamos.

En un segundo momento retomamos la tradición bíblica como uno de los intentos de la historia humana que trata de explicar el origen de la guerra y de la cultura en general a partir de esa hipótesis. Evidentemente hemos de hacernos con una terminología milenaria que traduce como puede la constatación, de generación en generación, del conflicto como fallo trágico insito en la naturaleza humana. Se le llame pecado original, deseo mimético, libido, voluntad de poder, o como quiera que a lo largo de la historia se haya tratado de dar cuenta de esta tendencia a la violencia en las relaciones de reciprocidad que se establecen entre pueblos, tribus vecinas, etnias, clanes o naciones, lo que está claro es que todos los intentos conceptuales llevados a cabo tienen un denominador común: el deseo según el otro. Para el autor, la Biblia tiene un potencial científico por desarrollar. Gracias a la teoría girardiana acomete una nueva

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

lectura de los acontecimientos históricos siguiendo la estela de lo que narran las Escrituras judeocristianas.

En un tercer momento, dado que constatamos el peligro en el que nos encontramos en la actualidad, por el tipo de armas de las que nos hemos dotado, en el libro se plantea la posibilidad de ir más allá del apocalipsis inminente que nos amenaza. ¿Existe una esperanza para el género humano? ¿Hay algún camino por recorrer que tal vez no hayamos explorado? ¿Debemos dar crédito a las alarmas o podemos seguir con nuestra vida sin prestar atención a esos signos de los tiempos? En este ensayo el autor intenta reflexionar sobre estos temas recogiendo lo que los expertos y los grandes pensadores han anticipado en su preocupación personal por el devenir apuntando a una filosofía/teología de la historia de corte judeocristiano.

Los últimos capítulos nos traen un rayo de esperanza. A pesar de que el recorrido que hace el autor muestra sin tapujos el lado tenebroso de nuestros antagonismos, existe siempre un motivo para la esperanza. Hemos mejorado nuestra conciencia de los resortes y mecanismos que nos llevan a los enfrentamientos interminables entre nosotros. Si bien es cierto que no basta el conocerlos, sí es importante saber que la mayor parte de las contiendas podrían evitarse si regulásemos las condiciones de un diálogo en serio. Pero, aun así, no es suficiente. Lo que está pidiendo nuestro mundo, en grave peligro de *escalada a los extremos hasta las*

tinieblas exteriores, (Clausewitz *dixit*) es que penetremos en las raíces antropológicas del conflicto y la violencia humanos para poder anticiparnos a la catástrofe de la puesta en marcha de la maquinaria política y militar. Porque lo más complicado es la confianza excesiva que depositamos en los tecnócratas y los políticos, por una parte, y en la tecnociencia, por otra. El conocimiento no puede ir separado de la sabiduría (la que nos viene de la historia y de la Gracia) y la virtud de la prudencia, porque el enemigo no es la naturaleza, ni la barbarie de los hombres —de ambas, la ciencia y la religión nos ha defendido hasta cierto punto, a pesar de los puntos negros de sus desarrollos en la historia—, sino el propio hombre y el uso que hace de su poder y de su conocimiento.

La propuesta de este análisis es sobre y desde la totalidad, porque es antropológica: ¿Quiénes somos? ¿Qué sentido tiene nuestra vida en este planeta? ¿Cómo afrontar la convivencia? ¿Por qué actuamos como lo hacemos? Lo que parece evidente es que nos falta contemplarnos a nosotros mismos como humanidad que comparte un tiempo y un espacio únicos. Para eso, según el profesor Barahona, haría falta traer a colación un concepto: la filiación genealógica con el Creador. Filiación a la que estamos convocados todos a reconocer, sean cuales sean nuestras creencias. Porque la tesitura sórdida en la que nos encontramos es que en este *katéjon* o nos salvamos todos o ninguno. No puede haber

ni vencedores ni vencidos. La reconciliación o la nada.

Tenemos que conocer los resortes antropológicos, psíquicos y sociales que parecen manejarnos para poder prever sus, con toda seguridad, catastróficas consecuencias. En este sentido la teoría antropológica girardiana nos parece una potente herramienta. Remite a san Agustín y, por supuesto, al evangelio. Aunque hemos cerrado ese capítulo, más por ideología y vicisitudes de la historia que porque ya no tenga nada que decir, no hay nada ni nadie que hable tan claro para la tesitura de la historia en la que nos encontramos. No se trata de un relato edulcorante de la amargura de la historia. Apunta a la cruz, a acoger al otro hasta esa dimensión, la de un sufrimiento insoportable e indecible, como tantos otros que han padecido los hombres, unos a manos de otros, pero que adquieren a la luz de la resurrección una intensidad nueva.

El apocalipsis, como cataclismo, será un hecho por consumir, pero el libro termina en la más pura ortodoxia: de lo que estamos seguros es, primero, que será obra humana; segundo, que no será el último de los episodios de la historia, sino el penúltimo, pues la verdadera esperanza es que será a partir de entonces cuando habrá que anhelar la segunda venida. Detrás del Apocalipsis, ahora ya entendible como su nombre griego indica, Revelación, viene la *parusía*, la redención prometida por la resurrección de Cristo. Quedarán diáfanos a los ojos de la humanidad las *cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

La Transición democrática española, una epopeya de nuestro tiempo. Proyección en Iberoamérica.

Antonio Colomer Viadel (coord.)

Ed. Dilex, 2024. 292 páginas.

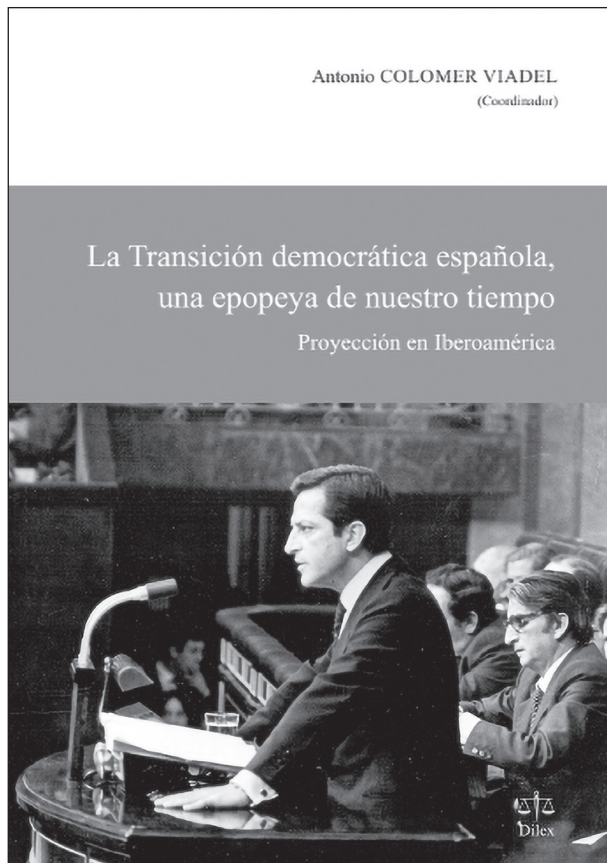
La Transición española es un periodo excepcional de nuestra historia contemporánea, por la rapidez del cambio radical de régimen político, al restaurar la democracia y un sistema político de derechos y libertades públicas y, a la vez, de crecimiento económico y social (a partir de 1975-1978).

Han colaborado en este libro 16 autores, tanto protagonistas de aquel periodo, como académicos y profesores expertos en esta etapa histórica, de tendencias muy variadas pero coincidentes en el valor del consenso y la concordia de todos los partícipes en la Transición, para el éxito de los objetivos alcanzados, en medio de una situación compleja y difícil.

También han participado académicos iberoamericanos que testimonian sobre el impacto impresionante que esta Transición tuvo en sus países, donde fue vista como posible modelo para sus propios procesos de transición democrática.

Esta obra va dirigida a los que recuerdan, con añoranza, ese periodo de convivencia cívica para construir, todos juntos, una democracia compartida, y superar las graves crisis económicas y sociales de las que se partía.

Se dirige, asimismo, a las nuevas generaciones que no vivieron aquella verdadera epopeya política ni han podido valorar y reconocer el mérito de aquellos protagonistas a los que debemos esta sociedad española actual.



Destacaría, entre ellos, a Adolfo Suárez (1935-2014), primer jefe de gobierno de la Transición e impulsor primordial de tal transformación, cuya imagen engalana la portada de este libro, y un artículo sobre él cierra esta obra.

Tal vez para regenerar y reconducir hacia una etapa de plenitud a nuestro país, en justicia y concordia, tendríamos que rescatar aquellos valores y principios.

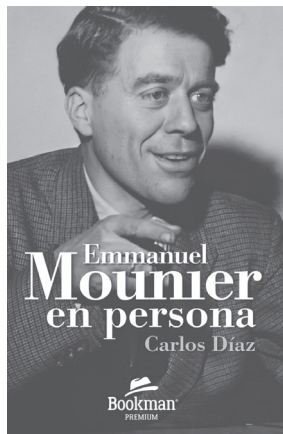
Antonio Colomer

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

Emmanuel Mounier en persona

Carlos Díaz

Bookman Premium, Madrid, 2024, 188 páginas



Carlos Díaz ha escrito sobre Emmanuel Mounier desde los inicios de su carrera de escritor, mostrando su profunda sintonía con el filósofo francés abanderado del personalismo comunitario. Hemos de reconocer que, a primera vista, se tiene la tentación de creer que es un libro más sobre lo mismo, una especie de *remake* de una vieja película con colores nuevos.

Pero nada de eso. Superado el prejuicio —lo confesamos—, puestos a leer nos encontramos dos novedades importantes respecto a libros como *Personalismo obrero*, *presencia viva de Mounier* (1969), *Mounier y la identidad cristiana* (1978), *Emmanuel Mounier, un testimonio luminoso* (2000), etc.

En primer lugar, al hilo de la biografía de Emmanuel, el autor deja hablar a Mounier por sí mismo, de manera que su pensamiento esencial aflora espontáneo y claro en un rosario de citas selectas y

coherentes, resultando así una antología suficiente para acercarse a él, una especie de exposición de Mounier por sí mismo. Tenemos que valorar este esfuerzo de evitar al máximo la interferencia del biógrafo y discípulo, reduciendo al mínimo posible la hermenéutica que inevitablemente se infiltra cuando un filósofo escribe sobre otro.

En segundo lugar, entre los 14 capítulos del libro, la mayoría de ellos de biografía de la persona y de su pensamiento, queremos destacar dos de mayor densidad filosófica. Son el V, «La gran cuestión filosófica personalista: ¿es la persona una sustancia?», y el VI, «¿Pero ha muerto la persona?». Entre ambos ocupan 46 páginas, lo que da idea de la importancia decisiva que el autor da a estos problemas cruciales para una fundamentación profunda del personalismo. Señalamos solamente unas palabras clave: sustancia, relación, crisis, permanencia... Con esto se confronta el pensamiento de autores tan relevantes para la concepción de la persona, como Boecio, Santo Tomás de Aquino, Carol Wojtyła, Edith Stein, Paul Ricoeur, por un lado, o Martin Buber, Mounier, Xavier Zubiri y —no explícitamente— el propio Carlos Díaz. Difícil, pero trascendental problema, que hay que estudiar a fondo, pero que no impide el ensayo del compromiso esencial de y por la persona, como lo hizo Mounier en toda su trayectoria vital.

El resto de los capítulos, de contenido más biográfico, yendo más allá de los hechos visibles exteriormente (creación

de la revista *Esprit*, actos y compromisos públicos, cárcel y huelga de hambre, hechos familiares, reapertura de *Esprit* después de la guerra, creación de la comunidad de Châtenay-Malabry...), nos informan de la influencia de sus maestros (Chevalier, Maritain, el P. Pouget y, sobre todo, Charles Péguy), o de los diálogos y controversias con otros filósofos contemporáneos, o con los propios cristianos, a quienes intentó separar del «desorden establecido» para encaminarlos hacia «el evangelio de los pobres». Estos capítulos también van trazando el perfil filosófico de Mounier, como puede verse, por ejemplo, en el primero, apartado 4, titulado «La persona, curvatura del universo».

En definitiva, consideramos este bello libro como una excelente introducción a la vida y el pensamiento de Mounier. No podía ser de otra manera: cuando uno de nuestros escritores favoritos —Carlos Díaz—, escribe sobre su filósofo más admirado —Emmanuel Mounier—, el resultado, por fuerza, tenía que ser admirable.

Esperemos que, si los libros de Carlos Díaz citados al principio están agotados, también esta edición se agote, pero que tenga la fortuna de ser reeditado. De ser así, podrían mejorarse algunos pequeños defectos de esta edición que no le quitan ningún valor a la obra en sí. Pero el libro merece ese perfeccionismo. Y merece, sobre todo, un éxito de lectores que sepan aprovecharlo e, incluso, apasionarse con Mounier.

Luis Ferreira

■ Análisis

A black and white photograph showing four men in suits sitting on a grassy lawn. One man is lying down, while the others are sitting upright. In the background, there is a building with a chimney and some trees.

Dimensiones de la PERSONA según Mounier

PRESENTACIÓN

DIMENSIONES DE LA PERSONA SEGÚN MOUNIER

En este primer número de 2025, aniversario del nacimiento y la muerte de Mounier, en el quicio entre el primer y segundo trimestre del año, en los que se produce su muerte, el 22 de marzo de 1950 y su nacimiento, el 1 de abril de 1905, Mounier vuelve a protagonizar un número de nuestra revista. Es nuestra razón de ser, por lo que no nos debe extrañar.

La realidad personal es tan rica que es difícil acabarla en su completitud, y en el caso de que fuese posible, no sería deseable, porque la persona es la parte de nuestro ser que está siempre abierta. A pesar de esto nos ponemos manos a la obra como el mismo Mounier hizo en su escrito de madurez, síntesis de su pensamiento filosófico y resultado de su experiencia intelectual y política, que fue *El personalismo*. La reflexión que hace sobre las estructuras de la persona es de una profundidad inmensa y tienen una proyección en el tiempo que podemos afirmar que siguen siendo una guía de reflexión para el nuestro. Los escritos y la vida de los filósofos personalistas comunitarios son los lugares a los que debemos volver, por lo que, desde aquí, os remitimos a ellos. Los artículos que publicamos en este número son solo un aperitivo o una merienda, nunca la comida principal.

¿Por qué la persona es un ser encarnado? ¿Cuál es el motivo por el cual los espiritualismos y los materialismos de diferente calado no responden a la realidad personal? ¿Cuál es la relación comunitaria básica? ¿Puede haber realidad personal sin vida comunitaria? ¿Cómo es la comunicación humana? ¿Cuáles son las claves para un auténtico diálogo entre personas? ¿Por qué el inmanentismo no responde a la vida personal? ¿De qué manera se anula hoy día nuestra trascendencia? ¿Qué es comprometerse? ¿En qué crisis profundas nos encontramos inmersos? ¿De qué forma podemos salir de ellas y asumir nuestro compromiso? ¿Cuáles son las virtudes que nos permitirán afrontar el acontecimiento de nuestro tiempo? ¿Cómo las encarnó el movimiento Esprit en su tiempo?

Estas son algunas de las preguntas a las que hemos intentado dar respuesta en los artículos que vienen a continuación. Hoy día, como en otros momentos de la historia, estas estructuras de la persona se vuelven a poner en cuestión. Desde la animalidad y la artificialidad, lo biológico y lo cultural, la existencia personal se encuentra amenazada por disolución (los etólogos trabajan en la línea de establecer las semejanzas entre el comportamiento animal y el humano) o por asimilación (el desarrollo tecnológico acabará creando cibernéticos que superen la mortalidad y finitud humana, que nos lleven al posthumanismo).

JOSÉ A.º FERNÁNDEZ

Director de Acontecimiento

A la hora de analizar la estructura de la persona, vuelve a pasarnos que ni son todas las que están, ni están todas las que son. Echamos de menos, por ejemplo, la vocación, objeto de estudio en un número anterior de la revista, la 54. La persona es su vocación y es tan esencial que nos parece imposible concebir a la persona sin ella. Otro ejemplo es el afrontamiento, que desde su literalidad significa «poner frente a frente» o «colocarse cara a cara», es lo contrario de ponerse de perfil y eludir nuestra responsabilidad. Nos surge la pregunta de si estaremos afrontando de forma adecuada los problemas de nuestro tiempo.

Sin embargo, si están otras de las que nos hacemos eco en los artículos de análisis. En primer lugar, el original artículo de **Chema Vegas**, *A la búsqueda de la glándula pineal*, para entender la modernidad, con Descartes a la cabeza y hacer frente a los materialismos (existencia solo carnal) o espiritualismos (desencarnada), desde la existencia incorporada de Mounier. El reflexivo análisis que hace **José Luis Vázquez Borau**, de la mano de Maurice Nédoncelle, de la gran olvidada en el pensamiento moderno: la dimensión comunitaria. Su artículo titulado *Del individualismo a la comunión* responde a la necesidad de hacer el recorrido que ya hizo el movimiento Esprit de rehacer el Renacimiento.

El profesor de Lingüística General de la Universidad de Jaén, **Ventura Salazar**, nos enriquece con la exposición sintética pero clarificadora del pensamiento contemporáneo sobre la dimensión comunicativa del ser humano, desde la filosofía analítica hasta la pragmática lingüística, recalando en la teoría de H. Paul Grice sobre el papel de las máximas conversacionales, basado en el principio de cooperación y que solo así posibilita la comunicación entre los seres humanos.

Carmen Herrando se adentra en la trascendencia, elevándonos y enraizándonos (que los dos sentidos tiene) para salvar a la persona del empobrecimiento de la sociedad actual que nos envuelve. **Luis Ferreiro** nos lleva de la mano de Mounier *De la esperanza al compromiso*, ahondando en la mística personalista, entre lo profético y lo político, de su maestro Péguy.

Por último, el filósofo **Carlos Díaz** nos regala una reflexión sobre las virtudes necesarias para hacer frente al acontecimiento. Su profundo conocimiento de Mounier y el movimiento Esprit nos dan luz en estos tiempos de oscuridad.

Con el deseo de que este aperitivo sea de vuestro agrado y que de paso al plato principal en este año de conmemoraciones. Es una oportunidad que no debemos dejar pasar. ¡Que aproveche! 

A LA BÚSQUEDA DE LA GLÁNDULA PINEAL

(o de la existencia incorporada, de la mano de Mounier)

JOSÉ MARÍA VEGAS

Profesor del Instituto Teológico san Juan Crisóstomo de San Petersburgo

1. EL MAPA DE RENATO

A Renato Descartes¹ le debemos el mapa, a grandes rasgos, pero completo, de la cultura contemporánea. Es uno de sus grandes méritos, propio de un gran filósofo, aunque también refleje los graves defectos de esta misma época.

A Descartes se debe, en efecto, la expresión consciente, filosófica, del giro que la cultura occidental estaba dando hacia el sujeto, solo de manera veladamente presente en la antigüedad clásica y que, con la extensión del cristianismo, se va afirmando poco a poco, primero en el ámbito teológico y, después, progresivamente, en todos los ámbitos de la vida humana.

El mapa de Descartes está pergeñado en su distinción radical de la *res cogitans* y la *res extensa*, que expresan con claridad y distinción las dos líneas de fuerza de la cultura antropocéntrica moderna: el humanismo y la ciencia. El antropocentrismo moderno, que pone en la realidad humana el ser fundamental (el *ego sum* cartesiano podría ser su lema), afirma la libertad del sujeto respecto de los ámbitos de pertenencia que hasta entonces lo habían definido: la naturaleza, la sociedad y la divinidad, de modo que el ser humano se convierte (o puede llegar a convertirse) en creador de sí mismo, verdadera *causa sui*, al estilo del dios de Spinoza. Y el arma principal que debería servir a este propósito es su razón, entendida según el modelo restringido, cuantitativo, formal y matemático, ofrecido por la nueva ciencia física.

Libertad y razón, humanismo y ciencia, la verdad es que la cosa pinta bien, el proyecto no puede ser más atractivo: la humanidad, guiándose por

evidencias y criterios estrictamente racionales conquista su libertad, liberándose de las tiranías que, de un modo u otro, hasta ahora la habían sometido.

El problema está en que esas dos líneas de fuerza se han establecido en tales términos que su síntesis y mutua complementación se hace imposible. Y esto ya se refleja en el mapa de Descartes. La razón matemática entiende solo de cantidades y de facticidades neutras, desprovistas de todo valor y de toda finalidad: nos abre a un universo que es un mecanismo muerto. La libertad se sustantiva de manera formidable, pues es ella, la voluntad libre, la que fija fines y determina bienes y valores, de los que la objetividad física ha quedado vaciada. La *res extensa*, objeto de la ciencia, es el reino de la necesidad, del determinismo. La *res cogitans*, base del humanismo, sustraída del determinismo físico, es el ámbito de una libertad (potencialmente) sin límites. Esta esquizofrenia hace la síntesis imposible. El método cartesiano gripa en la segunda de sus reglas, la regla del análisis, y no consigue alcanzar la síntesis.²

El resultado es una yuxtaposición de dos sustancias que se excluyen mutuamente, que no se entienden cómo pueden interactuar entre sí (ya lo advirtieron, en sentidos y direcciones distintas, Pascal y Malebranche, el primero, refutando el planteamiento cartesiano, el segundo, aceptándolo), que no pueden estar verdaderamente unidas. Descartes se dio cuenta del problema, y propuso la hipótesis de la

1. Me permito omitir todas las referencias bibliográficas sobre Descartes y otros autores clásicos por ser de sobra conocidas.

2. Para una exposición más detallada de esta falta de síntesis en la cultura occidental moderna cf. J. M. Vegas, «Descartes: análisis sin síntesis», en Francisco-Javier Herrero Hernández y José Luis Caballero Bono (eds.), *Las horas de la filosofía. Homenaje a Ildefonso Murillo*. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2013, pp. 31-42; «¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?», *Diálogo Filosófico* n.º 112, Enero/Abril, 2022, pp. 71-93.

glándula pineal como su punto de unión. Pero esa glándula, si era física, no podía ser espíritu, y si era espiritual, no podía ser física. De modo similar al mito o leyenda medieval de la búsqueda del santo Grial, la cultura moderna se lanzó tras Descartes, con su mapa en la mano, a la búsqueda de la misteriosa glándula pineal, que permitiera realizar la síntesis y la unión verdadera entre la *res cogitans* y la *res extensa*, el espíritu y la materia, el sujeto libre y la objetividad natural, en definitiva, el humanismo y la ciencia.

Mientras esa glándula pineal no se encuentre, esas dos líneas de fuerza de la cultura moderna y contemporánea habrían de caminar en paralelo, sin posibilidad de síntesis, con la tendencia a devorarse mutuamente: la *res extensa* a la *res cogitans*, en los diversos materialismos (vulgares o dialécticos, Hobbes, Gassendi, Hume, Marx y todas las formas del positivismo hasta hoy); o la *res cogitans* a la *extensa*, en las diversas formas de espiritualismo más o menos desencarnado (Malebranche, Berkeley, etc.) y en ese prometeísmo de la libertad que cree que puede robarle el fuego a los dioses,³ transgredir todos los límites. Los hay que oscilan ambiguamente entre las dos posturas, inclinándose más hacia la *res extensa* (Spinoza) o hacia la *res cogitans* (Hegel). Y también los que nos avisan de que la glándula pineal no se puede encontrar, que la síntesis no es posible, aunque estemos condenados a buscarla (en una nueva versión del mito de Sísifo), como sucede con la filosofía de Kant.

2. LA EXISTENCIA DESENCARNADA (O LA EXISTENCIA SOLO CARNAL)

Esta situación esquizofrénica tiene múltiples expresiones. Si domina la *res extensa*, el resultado será el materialismo, el sensismo y, en el campo práctico, el hedonismo. El materialismo que deriva de la interpretación positivista de la ciencia, ese dogmatismo que decide acientíficamente que sólo la ciencia positiva conoce con objetividad, y que, en consecuencia, acaba negando la realidad del sujeto, reducido a epifenómeno de estructuras materiales, o a espejismo de mecanismos biológicos; y niega también la libertad, entendida como un espejismo producido

por el desconocimiento de las causas que determinan necesariamente nuestra conducta. En el terreno moral se tiene que operar un reduccionismo semejante, negando la distinción evidente del bien y del mal, y todo el rico mundo de los valores (y, en consecuencia, de las exigencias morales), para tratar de derivarlos de puros hechos, carentes de todo valor, sean sociales (Durkheim, Lévy-Bruhl), psicológicos (Freud, Skinner), económicos (Marx) o genéticos (Wilson), etc. Naturalmente, aceptados estos supuestos, valores, derechos y otros conceptos, como el de dignidad humana, no pueden considerarse más que «ficciones útiles» o «fragilísimas invenciones contra natura».⁴

Recordemos de nuevo, brevemente a Descartes. Conocemos bien su chocante hipótesis del geniecillo maligno, su cuarto nivel de duda, que no es ninguna broma, sino el serio cuestionamiento de si lo que percibimos con nuestros sentidos y con nuestra razón es verdaderamente fiable. Pues bien, el desencantamiento de la realidad, el vaciamiento de sentido y valor operado por el positivismo,⁵ supone el triunfo del geniecillo maligno, pero sólo en el ámbito de la razón práctica: cuando percibimos valores, nos sentimos moralmente obligados, consideramos que actuar en conciencia es bueno, y que traicionar la palabra dada, malo, resulta que nos engañamos, que todo eso son ficciones, apariencias que encubren meros hechos (biológicos, psicológicos, sociales, etc.) carentes de todo valor, sentido y significado. «Si de veras no hay una regla objetiva del bien y del mal, cada vez que obramos en atención a esa diferencia ética fundamental nuestra conducta es irracional: estamos haciendo el primo. El único consuelo consiste en que al menos de este espejismo sí cabe librarse».⁶

Y esta liberación es lo que realiza el dominio de la *res cogitans*. No se trata aquí de un espiritualismo en sentido estricto, sino de una afirmación patológica de la libertad.⁷ Si el positivismo, al reducirnos

3. Cf. C. Díaz, *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*. Ed. Encuentro, Madrid, 1980.

4. P. Flores d'Arcais, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 206. Cf. J. M. Vegas, «El desafío iluminista. Autonomía y ciencia en el laicismo radical», en *Diálogo Filosófico* 32 (1995), pp. 227-244.
5. Cf. J. Ortega y Gasset, «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)», en *Obras Completas*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1957, pp. 507-511.
6. L. Rodríguez Duplá, *Ética*, BAC, Madrid, 2001, p. 96.
7. «El liberalismo que poco a poco ha ido informando los espíritus, las instituciones y las costumbres en el curso de la

a mera materia, niega toda dimensión axiológica, y, sin embargo, estas dimensiones siguen apareciendo en nuestra experiencia de manera contumaz (no es, pues, tan fácil librarse de ellas), debe ser porque somos nosotros los que las creamos con nuestra voluntad, con nuestros sentimientos o con nuestros deseos. El subjetivismo es la contrapartida, al mismo tiempo, contradictoria y necesaria del positivismo. El sujeto que la ciencia negaba, se rebela y se afirma, atribuyéndose un poder creador casi ilimitado, que llega a situarse por encima de su propio ser natural, al que puede negar por su propia voluntad (verdadera nietzscheana voluntad de poder), y que en virtud de su sentimiento subjetivo afirma ser realmente lo que desea o imagina ser, sin atender a su realidad objetiva. El mundo «trans» trasciende ya el género, y llega a lo «transespecie», cuando el individuo (que ya no quiere ser persona), se identifica con alguna especie animal, cuando no con robots, seres mitológicos, dragones, ángeles o elfos. Parece una broma, pero es la consecuencia de este extremo subjetivismo, cuando la *res cogitans*, perdida la glándula pineal y olvidado el lastre que nos ata a la realidad de la *res extensa*, cree poder volar por sí misma, cree poder vivir una existencia no-incorporada.

Este mundo «trans», de todos modos, revela algo verdadero e importante: que el ser humano ha nacido para trascenderse. Pero esa transcendencia, si no encuentra el horizonte adecuado, que atraviesa la muerte y se orienta hacia Dios,⁸ si se encierra en la mera existencia terrenal, cerrada sobre sí misma, y además en la esquizofrenia y

alienación mutua de cuerpo y espíritu, de materia y libertad, se acaba expresando de manera patológica y, a la postre, hedonista. Pero con un hedonismo torpe, caprichoso, muy diverso de aquel hedonismo clásico de Epicuro que, al menos, pretendía someter los deseos a la razón, siquiera en sentido instrumental.

3. LA GLÁNDULA PINEAL Y LA EXISTENCIA INCORPORADA

La glándula pineal es el punto de unión de la *res cogitans* y la *res extensa*, del espíritu y el cuerpo, de la libertad y la naturaleza. Es, por tanto, la posibilidad de la síntesis de razón y libertad, de ciencia y humanismo: los vincula sin negar a ninguno, los equilibra y vincula, evitando que cada una de esas dimensiones, dejadas a sí mismas, se vuelvan locas, se hipertrofien y traten de devorar a la otra.

Pero ¿cómo unir estas dos «cosas»? En primer lugar, descosificándolas: no «tenemos» dos «partes» unidas no se sabe cómo; no «tenemos» un cuerpo y un alma (como no «tenemos» razón y sentidos). Lo cierto es que «somos» indiscerniblemente corporales y espirituales, racionales y sentientes. *Y es que la verdadera glándula pineal es la persona en la unidad de sus dimensiones.* Si Descartes perdió esa glándula pineal, punto de unión de todas estas dimensiones, fue porque su espíritu analítico (la segunda regla de su método) impidió la síntesis, porque la persona es lo inobjetivable.⁹ Y el pecado de Descartes consistió en objetivarla,¹⁰ dividiéndola por el análisis en partes, y olvidando así a la persona (perdiendo la glándula pineal).

Edad Moderna, arde en la impaciencia de una libertad sin límites (...) Pero si Dios puede bastarse a sí mismo porque él es el Ser, y separarse de toda dependencia porque es la interioridad pura, el hombre es capaz de liberarse de todas las cosas salvo del Ser. Tal es, sin embargo, la aspiración titánica del liberalismo; se ha apegado tan fuertemente a los valores de liberación pura y simple, sea cual sea su finalidad, que ha llegado a colocar la negativa por encima de la elección, la indeterminación por encima de la adhesión, el capricho por encima de la fidelidad, el acto inmotivado por encima del acto pleno de sentido como el fruto de su savia». E. Mounier, *Personalismo y cristianismo*, en *Obras Completas I*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 875-876.

8. «Contra la falsa "teoría queer" sólo se alza la visión cristiana, tan escandalosa y subversiva hoy como hace dos mil años. El cuerpo en el que nos hallamos guarda una semilla de divinidad que está a punto de germinar. Somos crisálidas a punto de alumbrar un cuerpo glorioso» (Juan Manuel de Prada. «Todos nacemos en un cuerpo equivocado», *ABC*, 23/05/2022).

9. «La persona no es un objeto. Es, incluso, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto». E. Mounier, *El personalismo*, en *Obras completas III*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 452.

10. «Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un mundo nuevo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo mismo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa. Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia». J. Ortega y Gasset, «Qué es filosofía», en *Obras completas VII*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 369.

Pero si la persona es lo inobjetivable, no se deja definir en términos de claridad y distinción. No es posible, pero tampoco deseable, exponer a la persona a la luz objetivante, o solo a ella. Como dice M. Scheler en su ensayo de 1913 «Sobre la vergüenza y el pudor»,¹¹ el ser humano necesita también de la oscuridad de la intimidad que le permite echar raíces hacia dentro e impide que se lo reduzca a objeto. Este es el sentido del pudor, propio del ser que no es ni animal ni divino. Por eso, en el ámbito de la existencia personal, que es lo mismo que decir espiritual, el criterio (cartesiano, objetivante) de evidencia es inadecuado e improcedente. También Mounier se refiere a esa necesidad del pudor como defensa de la inviolable esfera de la persona frente a todo reduccionismo y toda manipulación.¹² Y no podemos no mencionar a Soloviov, que ve en el pudor, como testimonio de la presencia del espíritu en la corporalidad humana, el primero de los datos primordiales de la moralidad.¹³

La persona permite comprender la racionalidad radical del ser humano como su forma de estar en el mundo con los ojos abiertos e interactuando con él, pero en todas las dimensiones de su existencia, esto es, con una racionalidad que no se limita a la exactitud matemática, sino que se despliega también en sus dimensiones prácticas, por ejemplo, como axiología y deontología, pero también en el arte, el ocio, y también en la actitud religiosa, por la que se abre por la fe al Logos divino. Y esta racionalidad no solo no es enemiga de la libertad, sino que es su fundamento: porque se abre racionalmente (y no solo intuitivamente) a la realidad, tratando de comprenderla, y descubriendo en ella múltiples posibilidades, puede y debe elegir entre ellas, para decidir cuál será real, en función de sus necesidades, de sus proyectos y sus ideales. Pero esta libertad, siendo absolutamente real e inalienable (nadie, ni Dios, puede decidir por él), es al mismo tiempo limitada.

Su existencia incorporada hace posible su libertad, al tiempo que la limita: «No hay nada en mí que

no está mezclado con tierra y con sangre»¹⁴. Pero es una limitación que no lo encierra en la pura naturaleza, ni lo aplasta. Al contrario. El ser humano en su condición personal trasciende la naturaleza, pero sin abandonarla.

Por su pertenencia real al mundo natural, en su comunión profunda con él, resuelve aquella aporía planteada por Kant, que dio origen al idealismo, y que (en nuestra metáfora de la búsqueda de la glándula pineal) significaba la imposibilidad de encontrarla, probablemente por la inexistencia de la misma. Y es que Kant reproduce el mapa dualista de Descartes, pero ahora referido a los usos de la razón: el uso teórico (la ciencia) afirma el determinismo de la visión científica; el práctico descubre la libertad. Y esta contradicción no se puede resolver. Pero se puede por medio de una sencilla observación. Es verdad que el espacio y el tiempo son formas a priori de nuestra sensibilidad¹⁵, pero es que lo son porque el mundo empírico al que se abre es también espacio-temporal. ¿No es acaso la sensibilidad corporal el punto de intersección y comunión del ser humano con la naturaleza a la que pertenece? Y esto significa que alcanzamos (tal vez no plenamente, poco a poco, con un gran esfuerzo que llena la historia y ocupa a las generaciones) las cosas en sí.

Pero como el ser humano, ser personal, no se reduce a la naturaleza, sino que la trasciende, al moverse en ese dinamismo de trascendencia, hemos dicho, no abandona a la naturaleza, sino que la arrastra consigo. Su plenitud personal que le lleva a elevarse a la comunión con el Dios personal, no se realiza como una *fuga mundi*, al contrario, es un trascender el mundo salvándolo. Pues en la perspectiva cristiana, esa salvación no es una mera (griega y cartesiana) inmortalidad del alma (la salvación sólo de la *res cogitans*), sino la resurrección de la carne: la salvación del hombre es la salvación del mundo del hombre, que incluye en sí todas sus dimensiones, incluida la materia, la vitalidad animal, la belleza, el espacio y el tiempo.

¿Cómo será esto? No sé responder. Me permito terminar expresando esta esperanza con un humilde silencio apofático. ☒

11. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, en *Gesammelte Werke*, vol. 10. *Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, 3.ª ed., pp. 65-154.

12. E. Mounier, *El personalismo*, op. cit., p. 487.

13. Cf. V. Soloviov, *La justificación del bien*, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 59 y sigs. Me permito remitir a mi artículo «El sentimiento de pudor y la dignidad moral de la persona», *Acontecimiento*. 97, 2010/4, pp. 53-54.

14. E. Mounier, *El personalismo*, op. cit., p. 463.

15. En las pocas páginas de la Estética trascendental de la *Crítica de la Razón práctica* está el meollo de todo el idealismo trascendental de Kant y el pie forzado de su formalismo moral.

DEL INDIVIDUALISMO A LA COMUNIÓN

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU

Instituto E. Mounier, Cataluña

Nos encontramos ante dos caminos: el de la personalización y el de la persona. ¿Cuál escoger? Emmanuel Mounier lo expresa de la siguiente manera: «Dos caminos se abren al salir del individualismo a la obra ambigua de nuestra personalización. Uno conduce a la apoteosis de la *personalidad*, a unos valores que van de abajo a arriba, de la agresividad a la tensión heroica. El héroe es su culminación suprema. Se podrían distinguir aquí varias ramificaciones: estoica, nietzscheana, fascista. El otro conduce a los abismos de la persona auténtica, que no se encuentra más que dándose, y nos introduce en los misterios del ser. El santo está al final de esta vía, como el héroe está al final de la primera. Integra también el heroísmo y la violencia espiritual, pero transfigurados: digamos que es la vía de quien valora, ante todo, a un hombre por su sentido de las presencias reales, por su capacidad de recepción y de donación [...] Encontramos, pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma existencia».¹

No se puede fundar una comunidad esquivando a la persona aunque fuese sobre pretendidos valores humanos, deshumanizados porque están despersonalizados. La única comunidad válida y sólida, es la que entendemos como la *comunidad personalista* que es, simbólicamente hablando, «una persona de personas».

¿Cuál es nuestra utopía? Una comunidad en la que cada persona realizaría totalmente su vocación y la comunión del conjunto es el resultado vivo de los logros particulares. El lugar de cada uno es en ella insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo. Como utopía se trata de conferir a la

historia una dirección fundamental: el ideal comunitario de un régimen personalista. Y para llegar a este nosotros comunitario hemos de pasar por un aprendizaje en medio del ambiente en el que nos encontramos: el anonimato de las masas hecho de la disolución de los individuos o la crispación de las sociedades donde la personalidad está obstinada en la afirmación de sí o cerrada sobre su tensión heroica. Se trata de comenzar a «interesarme por la presencia real de los hombres; a reconocer esta presencia frente a mí; a aprehender la persona que ella me revela, el tú que ella me propone; a ver en ella, no una tercera persona, un no importa qué, una cosa viva y extraña, sino otro yo mismo, entonces he realizado el primer acto de la comunión, sin la cual ninguna institución tendrá solidez».²

LA PERSONA ES FIN EN SÍ MISMA, PERO NO EL FINAL DE SÍ MISMA, PUES QUEDA ABIERTA A LO QUE LA FUNDA Y TRASCIENDE

Por esto, como nos dice Carlos Díaz, «antes de que por convicción moral tengamos que abrirnos al otro, por constitución metafísica formamos parte del cosmos mismo, no es que tengamos que formar parte de él. El cosmos nos proporciona una magnífica lección de solidaridad, diciéndonos franciscanamente con los hermanos árboles y con las hermanas flores y los hermanos animales y los hermanos minerales: Todos para uno, uno para todos».³ El diálogo en que crece la persona como consecuencia de su condición abierta es una relación que se sitúa, a pesar de su fragilidad, y gracias a ella, en el entre de tú-yo, como señala Martin Buber: «Una conversación

1. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1967, 44.

2. *Ibid*, 48-49.

3. C. Díaz, *Para ser persona*, Las Palmas, 1993, 38.

de verdad, una verdadera lección, un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación; en todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, entre los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso».⁴ Muy pocas veces el ser humano realiza la experiencia profunda del 'entre', de modo que decir yo (o sea, decir 'entre') resulta una experiencia fugaz, rara, profunda y mística. En la misma línea Maurice Nédoncelle asegura que la dimensión relacional solamente se encuentra cumplida en su puridad en la relación diádica, esto es, entre dos personas y sólo entre dos personas. El nosotros grupal constituye una aminoración de la densidad relacional: a más personas en la relación, tanto más pobre la relación. Estas son sus palabras: «O bien se obtiene un paso rápido y alterno de una diada a otra, o bien la tríada desciende por debajo del nivel personal, y se degrada en una impresión de comunidad confusa, como el sentimiento de equipo o grupo. Es entonces la idea de un papel común que puede religar a los miembros del grupo, no siendo ya sus yo ellos mismos. El nosotros subjetivo es substituido por la representación del otro o de los otros, es decir, por un nosotros objetivo».⁵

Se podría afirmar que la persona, ser relacional, discurre su existencia profunda en el torrente vital que va del yo al nosotros, y del nosotros al yo, pasando por el tú mío que me acompaña desde el interior y por el tú ajeno que va conmigo por fuera como si de mi propia sombra se tratase⁶. Toda conciencia es unión y toda unión comporta amor personal. El lazo que une a la persona con ella misma es fácil de constatar, pero no sabemos a dónde conduce y qué significa. Frecuentemente se ha definido a la naturaleza de la persona como «conciencia de sí», cayendo en el monadologismo. Ciertamente que la conciencia de sí está unida a la persona, pero la percepción de las demás personas es solidaria a la percepción del sí. Es decir, la persona es un ser habitado por las demás personas, por la naturaleza

y por la Persona. Como dice Nédoncelle, «hay una llamada continua a la presencia de la persona en la presencia de todas las cosas inferiores, paralelas o superiores a nosotros. Ningún ser humano llega a la indiferencia total consigo mismo o con el otro; no llegaría más que por el suicidio de la vida mental».⁷ Hay que salir del cogito solitario individualista para lanzarse en el amor recíproco de las conciencias.

La persona se une en 'amistad' con otra conciencia en la medida en que ésta es irremplazable. Amar la belleza, la bondad o la verdad de un ser, no es lo mismo que amar a este ser. En lugar de ocuparnos de la propia persona, frecuentemente nos hundimos en sus cualidades naturales. Entendemos aquí por cualidad lo que los psicólogos llamarían intensidad o afectividad. Las cualidades también convienen a las ideas generales e incluso matemáticas. Las cualidades tienen en común que se presentan bajo la forma de representaciones que se captan como estados de conciencia.

Con Nédoncelle afirmamos que «amar a una persona es odiar la repetición, y por ahí escapar a los acontecimientos, que tienen un marco fatalmente homogéneo... Todo amor que tiene otra razón formal que el acceso a mi yo y al tú en una comunión recíproca es una ilusión de amar. Complacerse en las cualidades de una persona no es quererla, a menos que uno vea en estas cualidades la expresión y la manifestación queridas por la misma persona».⁸

La amistad es el término más adecuado para designar el sentimiento que se dirige a la misma personalidad, como bien indica Nédoncelle: «Un sentimiento o una atención que se funda en el marco del interés o del hábito sobre el 'codo a codo', la atracción del sexo o de la edad, las funciones familiares, o cualquier otra cosa de este género, estarán por lo mismo alejados del amor en su esencia. Sería mejor reservarle otro nombre, que sería según el caso la camaradería, la satisfacción sexual, el sentimiento de equipo, la gratitud, etc., con las innumerables variedades de su fenomenología».⁹ La amistad es una relación de 'conciencia a conciencia' que no se

4. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México 1960, 148-149.

5. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Beauchesne, 1946, 46-47.

6. Cf. C. Díaz, *Para ser persona*, o. c., 39-40.

7. M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*. Caparrós, 1996, Madrid. Colección Esprit n.º 20. pág. 13.

8. *Ibid.*, 16.

9. *Ibid.*, 17.

encuentra nunca plenamente realizada. Todo amor que tiene otra razón formal de ser diferente al acceso del yo y al tú en una comunión recíproca es una ilusión de amar.

LA COMUNIÓN PERSONAL NO PUEDE SER CONFUNDIDA CON LAS FORMAS SOCIALES DE LA CONCIENCIA COLECTIVA

Como dice Nédoncelle, «*la reunión social no produce jamás por ella misma comunión personal*».¹⁰ La conciencia de las comunidades sociales está psicológicamente por debajo del nosotros. Por encima del psiquismo gregario y amorfo hay una organización social que prepara y alcanza, bajo formas múltiples, algún aspecto de la reciprocidad de las conciencias. Esta organización social tiene sobre todo un rol biológico, que puede incluso, en algunos casos, anular o yuxtaponer a las personas, por ejemplo el nosotros desigual que puede dominar la relación del padre con los hijos, del señor con los vasallos, del comerciante con los compradores, etc. El nosotros fraterno o conyugal tiene una mayor exigencia de igualdad recíproca, si bien no resplandecen tanto los valores de entrega y generosidad que aparecen en el alma paternal y maternal. Todas estas relaciones toman prestadas algunos trazos de la comunión, pero ninguna le pertenece esencialmente. La presencia del amor está presente en todas estas relaciones, pero no lo traducen más que en parte.

La relación de alteridad se produce entre las conciencias gracias a la comunión inmensa de la razón y no por la reunión objetiva de las personas. La razón está en uno de los aspectos de la unión entre el yo y el tú divino. Se la puede concebir como iluminación (Agustín de Hipona). El nosotros de la razón sobrepasa al nosotros de la conciencia colectiva. Como indica Nédoncelle, «si la razón realiza las comuniones, es que éstas se hacen en Dios, por el lazo que cada conciencia tiene con Él; no es consecuencia de una reciprocidad directa de las voluntades humanas».¹¹

Frecuentemente las atracciones o adhesiones están limitadas por la sensibilidad, que incluso en ocasiones puede hacer de pantalla entre la conciencia y la máscara de la persona. De todos modos

estos sentimientos, por pobres que sean, pueden conducir hacia el amor esencial o acompañarlo, pero no realizan por ellos mismos la comunión interpersonal. No pueden superar la limitación sin una gracia. El amor personal aparece entonces simultáneamente de forma bilateral. Así lo describe Nédoncelle: «Basta a veces con un encuentro, una mirada, o una palabra, o un servicio realizado, para que dos seres sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad metafísica y que a través de la mediación de sus cualidades ellos descubran ya una solidaridad de sus esencias personales».¹²

El aislamiento no es lo mismo que la soledad: viene a ser lo opuesto. Hoy la persona está aislada de sí misma, de las demás personas y de Dios. Para huir de este aislamiento las personas se juntan. Pero reunirse no equivale necesariamente a unirse. La camaradería, aún en sus formas más elevadas, no consigue más que enmascarar el aislamiento, pues los camaradas se olvidan y distraen, aunque sea heroicamente, en su quehacer: no llegan directamente a sí mismos ni a las demás personas. El objeto de la camaradería es aquello que se realiza entre todos, no quienes lo realizan. El mundo de la camaradería es público: la vida privada no cuenta para nada, llega a desaparecer. La camaradería no constituye un vínculo personal. En cambio, la amistad sitúa a los seres en su personalidad indestructible a la vez. Ser amigos no sólo significa sentirse unidos por un sentimiento de igualdad, sino también comulgar en un mismo ideal, pues la amistad es una suerte de amor.

La experiencia de amistad nos lleva más allá de nosotros mismos y más allá de la otra persona. En palabras de Lacroix, «la amistad es el descubrimiento de sí mismo y del otro en un más allá que establece a la par la distinción y el enlace. Y ese más allá, ese elemento ideal, es precisamente lo que solemos llamar vocación».¹³ La amistad es la experiencia de una realidad fundamental: yo y tú diferentes y vinculados en la diferencia y diferentes en el enlace o vínculo. Igualmente tiende la amistad a conducir al otro precisamente hacia ese centro que contiene su vocación.

10. *Ibid.*, 18. Cursiva del autor.

11. *Ibid.*, 19.

12. *Ibid.*, 21.

13. J. Lacroix, *El sentido del diálogo*, Herder, Barcelona 1964, 135.

LA COMUNIÓN INTERPERSONAL TIENE SU FIN EN ELLA MISMA

La relación de comunión interpersonal no tiene una doble mirada, sino que tiene una síntesis compartida. Se trata de ver con los ojos de la otra persona y prestarle a ésta los nuestros. La relación interpersonal escapa a la indiscreción pública. Es un sentimiento capaz de penetrar todas las emociones y da un nuevo régimen a su actividad. «No es que el yo cese de ser él mismo, nos dice Nédoncelle, pero llegando a ser el tú, cesa de ser el centro suficiente de sí mismo, él no lo es más que por el otro».¹⁴ La realidad trágica de la condición humana hace que toda realidad personal tenga una tendencia separatista. Por esto afirma Nédoncelle que «la comunión no puede aquí abajo ser a la vez explícita y duradera; la ausencia física o psicológica intervienen fatalmente [...] Amar se convierte entonces en un acto de pura voluntad que no se apoya sobre una presencia, sino sobre el recuerdo o la anticipación de la presencia».¹⁵ Desde el punto de vista psicológico y ético la entrega es superior al sentimiento, pues corrige la debilidad humana y le añade el testimonio de la fidelidad operante.

La reciprocidad verdadera comienza cuando el yo se transforma por la contemplación del tú y se entrega renunciando a los fines de su individualidad separada. El tiempo, que hace madurar misteriosamente todas las cosas, se sirve de la separación espacial para garantizarnos la realidad de nuestros sentimientos. El flechazo no es un acto personal más que en los espíritus preparados. Frecuentemente no es más que una afinidad cualitativa y pseudopersonal. Como dice Nédoncelle, «la percepción del otro es infalible y sin ilusión; pero esto no significa que uno no pueda hacerse la ilusión sobre el hecho de que la posea; ocurre que se toma por intuición lo que no es más que una imagen empírica y un impulso del instinto».¹⁶

La comunión transforma el tiempo, ilumina la conciencia y la hace cambiar de ritmo. La reciprocidad, por breve que sea su manifestación en el orden temporal, se sumerge en una atmósfera eterna. La evidencia del parentesco y la unión ontológica entre el amante y el amado es tan irresistible como la evidencia de una verdad primera. La esencia de la persona se encuentra en Dios, que le proporciona su carácter unificador y transhistórico. La eternidad se establece en la conciencia, adquiriendo su identidad, y, así, puede acoger todo acontecimiento en ella, en lugar de estar contenida en los acontecimientos.

El amor personal no provoca ni ambivalencia ni pasión. Estos dos estados no llevan a la comunión sino a la soledad. Los psiquiatras llaman 'ambivalencia afectiva' al juego de los sentimientos que oscilan entre las cualidades extremas y exclusivas. El amor podrá, al principio, aprovechar esta oscilación, pero tiende a suprimirla, pues el amor es incompatible con la pasión, ya que el espíritu es síntesis abierta y la pasión es cerrazón, injusticia. La pasión crea soledad de la que quiere salir. Al fijarse en la apariencia de la otra persona, más que en ella misma, deja de lado la variedad de la percepción espiritual y quiere conquistar una eternidad engañosa. Opinamos con Nédoncelle que «la ilusión, incluso recíproca, de las conciencias apasionadas, no puede nunca contraer el ritmo de la duración, porque esta ilusión consiste precisamente en analizar y descomponer la duración. La pasión quiere la totalidad por un procedimiento celoso: impone las condiciones, es decir, los límites, a un estado de alma incondicionado, el de la comunión personal».¹⁷ La pasión es la caricatura dolorosa de la verdadera unión. Se fija en una forma aproximada del amor y no en su forma exacta. Con una inconsciencia patética la pasión confunde su esperanza con la realidad histórica. Como un dictador impone a la persona amada su obediencia servil. 

14. M. Nédoncelle, o. c., 22.

15. *Ibid.*, 24.

16. *Ibid.*, 25.

17. *Ibid.*, 29.

SOBRE LA RACIONALIDAD DE LA COMUNICACIÓN HUMANA: EL PAPEL DE LAS MÁXIMAS CONVERSACIONALES

VENTURA SALAZAR GARCÍA

Universidad de Jaén
vsalazar@ujaen.es

Entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX adquirió un especial protagonismo académico la llamada *filosofía analítica*, que defendía la idea de que buena parte de los problemas filosóficos podían encontrar una respuesta adecuada si focalizábamos nuestra atención en el análisis del lenguaje humano y su relación con las condiciones de verdad. La herramienta metodológica empleada en ese análisis era el instrumental técnico de la lógica formal. Cabe situar dentro de esta corriente a autores tan señeros como Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) o Willard Quine (1908-2000). La motivación de estas investigaciones no era solamente lingüística, sino también, y de modo prioritario, ontológica y epistemológica. Subyacía en todas ellas, de manera más o menos explícita, la asunción de que el lenguaje ordinario era un recurso imperfecto, incapaz de describir adecuadamente la realidad. Se lo consideraba algo meramente arbitrario, plagado de redundancias, sesgos subjetivos o ideológicos, imprecisiones, ambigüedades y otras muchas inadecuaciones que lo invalidaban como medio de transmisión de los enunciados verdaderos generados por las ciencias empíricas. Frege ilustraba esta idea con la metáfora del ojo y el microscopio (cf. Acero 1985: 38-42): el ojo es el órgano encargado de la visión, que es el sentido que mayor información aporta al ser humano acerca de la realidad exterior. Lo que ocurre es que hay múltiples aspectos de esa realidad que no son directamente accesibles al ojo humano. Si la ciencia tuviera que limitarse a atender únicamente los objetos observables a simple vista, nunca podría progresar. Por eso, se

ha hecho necesario inventar artefactos complejos, como el microscopio, con la finalidad de ver todo aquello que el ojo humano no puede percibir por sí mismo. El ojo sería el correlato metafórico del lenguaje ordinario, mientras que el lenguaje formalizado de la lógica haría las veces de microscopio al servicio de la ciencia. Lo que ocurre es que algunas de las tendencias más radicales de la filosofía analítica —como el *empirismo lógico* propugnado por el *Círculo de Viena*, con Rudolf Carnap (1891-1970) a la cabeza— no se limitaban a concebir el formalismo lógico como una herramienta auxiliar, sino como una alternativa destinada a desplazar por entero al lenguaje ordinario. Se suponía que un código altamente formalizado y puramente denotativo —en el que las condiciones de razonamiento e inferencia estuvieran prefijadas de antemano y los valores de verdad de los enunciados se identificasen objetivamente— era la única vía para alcanzar una concepción verdaderamente científica del mundo.

Si bien la filosofía analítica supuso un acicate para la toma en consideración de muchos problemas lingüísticos de indiscutible importancia, lo cierto es que sus logros reales fueron muy limitados. Sus seguidores se enzarzaban a menudo en diatribas que derivaban en aporías insolubles y, en cuanto al lenguaje unívoco que aspiraban a construir para ponerlo al servicio de la comunicación científica, en la mayor parte de los casos resultaba mucho menos operativo —y mucho menos inteligible— que los recursos verbales cotidianos. Ante esta situación, varios intelectuales, en su mayoría asentados en el Reino Unido, reclamaron un giro radical en el acercamiento filosófico a los hechos lingüísticos. Los pioneros fueron Wittgenstein en su última etapa

y algunos profesores de Cambridge, pero su plena consolidación se produjo en la Universidad de Oxford gracias a Gilbert Ryle (1900-1976), James O. Urmson (1915-2012), John L. Austin (1911-1960) y H. Paul Grice (1913-1988). Con ellos nació la llamada *filosofía del lenguaje ordinario*, que debe ser reconocida como una de las principales fuentes de la moderna *pragmática lingüística*. En síntesis, la filosofía del lenguaje ordinario reprocha a la filosofía analítica, y a otras corrientes previas, el haberse interesado únicamente por los problemas que emanan del lenguaje cuando se usa en contextos filosóficos. Ese reduccionismo es lo que genera los mismos problemas filosóficos que presuntamente se aspiraban a resolver. Para evitar dicha situación, lo que hay que hacer es centrarse en el análisis de los usos *no filosóficos* del lenguaje, que es donde se manifiesta su auténtica funcionalidad.

Austin (1962), en una serie de conferencias que se publicaron póstumamente en un libro seminal, supo precisar con clarividencia los objetivos de este nuevo enfoque. Al menos desde Aristóteles, la lógica, como guía para un razonamiento deductivo eficaz, se ha centrado en el llamado *discurso apofántico*, que es el que puede ser caracterizado como verdadero o falso. El error de la filosofía analítica fue suponer que ese tipo particular de discurso era el único pertinente para el análisis filosófico. Ahora bien, Austin advirtió que muchos de los enunciados del lenguaje ordinario escapan a dicha dicotomía. Por eso, establece una dualidad entre enunciados *constatativos* y enunciados *performativos*. Los primeros se usan para describir estados de cosas o acontecimientos y, ciertamente, son susceptibles de ser evaluados en términos de verdad o falsedad. Los segundos, por su parte, no describen el mundo, sino que intervienen en él por medio de la realización de un *acto de habla*. No pueden ser calificados como verdaderos o falsos, sino, a lo sumo, como exitosos o fallidos. Por ejemplo, cabe pensar que una orden dada por un sargento a un soldado raso surtirá efecto de inmediato; en cambio, si es una orden dada por un soldado raso a un sargento, muy probablemente será incumplida y derivará en consecuencias nada favorables para el soldado que ha incurrido en tal atrevimiento.

Lo que define el tipo de acto de habla que tiene lugar en cada caso es la *fuerza ilocutiva* con la que el hablante transmite su intención. El reconocimiento de dicha fuerza por parte del receptor es lo

que garantiza el éxito de la comunicación (cf. Ortega 1988: 39 y s.). Ciertamente, en todas las lenguas existen *verbos performativos* que, proferidos en la forma gramatical que liga al emisor con la situación comunicativa del momento (prototípicamente, la primera persona del singular del presente de indicativo), transmiten explícitamente la fuerza ilocutiva de su enunciado: *prometo, pregunto, solicito, declaro, ordeno, bautizo*, etc. En la mayoría de las ocasiones, sin embargo, faltan esas indicaciones performativas, por lo que la fuerza ilocutiva debe ser identificada por otros medios. Un discípulo de Austin, John Searle (1969), intentó precisar las reglas que hacen posible la mecánica de los actos de habla y ofreció una primera clasificación en cinco tipos básicos: representativos (afirmar, enunciar...), directivos (ordenar, rogar, preguntar...), comisivos (prometer, amenazar...), expresivos (saludar, felicitar, disculparse...) y declarativos (bautizar, excomulgar, inaugurar...).

Gracias a Austin y Searle, la teoría de los actos de habla ha abierto una línea de investigación sumamente fructífera que se mantiene vigente en nuestros días. Pese a ello, no está exenta de inconvenientes y limitaciones. Así queda de relieve sobre todo al hacer frente a los llamados *actos de habla indirectos*, que tienen lugar cuando la fuerza ilocutiva que parece desprenderse de un determinado enunciado no se corresponde con la intención real del hablante. Cabe ilustrarlo con un ejemplo sencillo. Si alguien nos aborda por la calle y nos formula una pregunta como «¿tiene usted reloj?», sería totalmente inapropiado limitarse a dar como respuesta «sí, tengo reloj». En ese contexto, se colige fácilmente que lo que nuestro interlocutor desea no es saber si estamos en posesión de un artefacto para medir el tiempo, sino tener información acerca de la hora del día en que nos encontramos. Cualquier respuesta que no atienda dicha circunstancia se percibirá como desafortunada. Los intentos de explicar los actos de habla indirectos mediante reglas específicas (que transformarían la fuerza ilocutiva de los enunciados) se han revelado, amén de artificiosos, muy poco satisfactorios; máxime cuando este fenómeno, sumamente intrincado desde el punto de vista teórico, en la práctica acaece con mucha frecuencia y es solventado con sorprendente rapidez y naturalidad por parte de los interlocutores. En este escenario es donde toma cuerpo la teoría de Grice.

Al igual que en el caso de Austin, la producción académica de H. Paul Grice es muy escueta. Su contribución fundamental, «Logic and conversation», nació de una conferencia impartida en 1967 que circuló durante años en hojas ciclostiladas y que solo más tarde se publicó como capítulo de un volumen monográfico colectivo (Grice 1975). En ella se parte de la idea de que, para captar la verdadera razón de ser del lenguaje humano, hay que focalizar la atención en su manifestación más genuina, que es la conversación espontánea. A partir de ahí, el principal objetivo de Grice consiste en demostrar que la conversación es una forma de conducta orientada a un propósito y que, para alcanzarlo, ha de desarrollarse de manera *racional*, por medio de cauces lógicos. Lo que ocurre es que la conversación no responde a la lógica formal de la que se han ocupado tradicionalmente los filósofos, sino a una lógica informal o natural. Por razones que sería prolijo detallar aquí, yo prefiero hablar de una oposición entre una *lógica convencional* y una *lógica conversacional*. La principal diferencia estriba en que la lógica convencional funciona conforme a unas *reglas* de deducción gracias a las cuales, a partir de ciertos enunciados explícitos que actúan como premisas, se desprenden inferencialmente unos corolarios que contraen con las premisas una relación de *implicación semántica*. En cambio, la lógica conversacional no está sometida a reglas, sino a *máximas*, y las inferencias emanadas de los enunciados expresos mantienen con ellos una relación de *implicación pragmática*. Para denominar tales inferencias conversacionales y evitar su confusión con las implicaciones de la lógica convencional, Grice opta por el neologismo *implicatura*, que ha hecho fortuna en los estudios pragmático-discursivos. Por volver al acto de habla indirecto mencionado más arriba, el enunciado «¿tiene usted reloj?» genera, entre otras, implicaturas tales como «quiero saber qué hora es», «yo no tengo ningún reloj a mano», y «no podré saber qué hora es si usted no me lo dice». El destinatario es capaz de reconocer esas implicaturas y tenerlas en cuenta a la hora de responder.

La crucial distinción entre las reglas propias de la lógica convencional y las máximas de la lógica conversacional podría sintetizarse sobre la base de que las reglas operan como pautas de obligado cumplimiento, pues su inobservancia provoca la inviabilidad de aquello que se quiere hacer o se aspira a conseguir. Por su parte, las máximas carecen de un

carácter imperativo tan marcado. Han de ser entendidas más bien como advertencias o recomendaciones que facilitan claramente la consecución de un propósito. En ese sentido, conviene guiarse por ellas, pero su acatamiento, en puridad, no resulta imprescindible y, de hecho, hay ocasiones en que un hablante encuentra justificado incumplirlas, al menos parcialmente.

La clave de toda la lógica conversacional descansa sobre un principio muy amplio de aplicación general en cualquier contexto y cultura, por lo que merece ser tipificado como un universal semiótico. Me refiero al *Principio de Cooperación*, que Grice (1975: 45) enuncia en estos términos: «Haga usted su contribución conversacional tal y como es requerida, en la fase en que tiene lugar, por el propósito aceptado o por la dirección del intercambio de turnos de palabra en el que usted está participando» (traducción propia). Todo individuo que se ve involucrado en una conversación no solo se comporta conforme al Principio de Cooperación, sino que además presupone que sus interlocutores actúan de manera análoga. En definitiva, para que una conversación se desarrolle con éxito es imprescindible que sus participantes se muestren cooperativos. Las máximas conversacionales operan como instrucciones encargadas de optimizar esa cooperación. Grice clasifica las máximas conforme a las cuatro grandes categorías kantianas: cantidad, cualidad, relación y modo. Su formulación dista de ser original, pues cuenta con antecedentes en la preceptiva retórica clásica —a través de nociones tales como la *bonitas* y la *perspicuitas*— y en la literatura aforística que se remonta a los estoicos y que cuenta con figuras de la talla de Gracián, La Rochefoucauld, Lichtenberg y, en fechas más recientes, Antonio Machado o Elías Canetti (cf. López & Salazar 1998). La singularidad de Grice reside en interpretar tales máximas como recursos lógicos de los que emanan unos contenidos inferenciales —las implicaturas— que, en el desarrollo de la actividad comunicativa, son tanto o más importantes que los enunciados que se emiten explícitamente. Veamos a continuación el listado completo de máximas (traducción propia):

■ CANTIDAD:

- Haga su contribución tan informativa como es exigida (por los propósitos actuales del intercambio).
- No haga su contribución más informativa de lo que es exigido.

■ CUALIDAD:

- Supermáxima. Intente que su contribución sea verdadera.
- Esto se concreta en dos máximas específicas:
- No diga lo que crea que es falso.
- No diga aquello de lo que carece de evidencias adecuadas.

■ RELACIÓN:

- Sea relevante.

■ MODO:

- Supermáxima. Sea perspicuo.
- Esto se concreta en cuatro máximas específicas:
- Evite la oscuridad en la expresión.
- Evite la ambigüedad.
- Sea breve (evite la prolijidad innecesaria).
- Sea ordenado.

En esta traducción he procurado mantener una pequeña broma de Grice. El enunciado de la supermáxima de modo («sea perspicuo») no es sino una forma oscura de decir «sea claro». Este autor ofrece diversos ejemplos del funcionamiento práctico de las máximas, de cómo interactúan entre sí y de cómo, en determinadas circunstancias, el hablante se ve obligado a encontrar una solución de compromiso entre dos o más de ellas, cuando promueven actuaciones divergentes. Sin ir más lejos, hay ocasiones en que un individuo dice algo que sabe que es falso porque su propósito es precisamente engañar a su interlocutor, o bien debe ser prolijo si estima que, de lo contrario, incurriría en ambigüedades.

La teoría de Grice ha tenido una influencia decisiva en la investigación pragmática del último medio siglo, por lo que aquí sería imposible mencionar siquiera sus múltiples ramificaciones. Hay estudios que han indagado en las eventuales diferencias que se detectan en la operatividad de las máximas, dependiendo del trasfondo sociocultural de los hablantes. Eso ha dado pie a la llamada *pragmática intercultural*. Otros estudios han puesto de relieve cómo, de todas las máximas conversacionales propugnadas por Grice, la que parece tener un

papel preponderante es la máxima de relación. Su lacónica formulación («sea relevante») no es sino una manera refinada de recomendar que cada nueva contribución añadida a un intercambio conversacional venga a cuento y tenga que ver directamente con lo que se está tratando. Esto es el punto de partida de la moderna *teoría de la relevancia*, según la cual todo evento comunicativo persigue ofrecer la máxima relevancia con el menor coste cognitivo. En cualquier caso, gracias a Grice sabemos hoy día que, lejos de ser una actividad defectuosa gobernada por el azar o el capricho, la comunicación lingüística que tiene lugar entre los seres humanos es una forma de conducta racional, dotada de una sutil fundamentación lógica que, en buena medida, es la responsable de su eficacia como instrumento de interacción social. 

REFERENCIAS

- Acero Fernández, Juan José (1985). *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid: Cincel.
- Austin, John L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Grice, H. Paul (1975). «Logic and conversation». Peter Cole & Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics. Vol. 3: Speech Acts*. Nueva York: Academic Press, 41-58.
- López Muñoz, Manuel y Salazar García, Ventura (1998). «Antecedentes de las máximas conversacionales en la retórica antigua». Feliciano Delgado León, María Luisa Calero Vaquera y Francisco Osuna García (eds.), *Estudios de lingüística general*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 315-326.
- Ortega Olivares, Jenaro (1988). «Aproximación a la pragmática». *Cable*, 2, 39-46.
- Searle, John R. (1969). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 1980.

TRASCENDENCIA

CARMEN HERRANDO

Miembro del Instituto E. Mounier
Universidad San Jorge

Una de las acepciones de «trascendencia» en el *Diccionario de la Real Academia Española* es: «aquello que está más allá de los límites naturales». El origen de la palabra es latino: *transcendere* significa etimológicamente «subir de un sitio a otro», y el vocablo se compone del prefijo «trans», que significa pasar de un lado a otro, y del verbo *scandere*, cuyo significado es trepar o escalar. En realidad, trascender significa ir más allá, sobrepasar, cambiar de nivel, muy particularmente en sentido ascendente. Pero la orientación primordial del término indica antes que nada dar pasos para salir de uno mismo. Aunque, debido a la singular dimensión interior que habita en cada ser humano —tenemos «adentros», por así decir—, trascender puede igualmente indicar el traspaso de la barrera de la propia intimidad para asomarnos a lo más recóndito de nosotros mismos, como expresa San Agustín cuando, al narrar su experiencia de Dios, reconoce al Altísimo como *intimius intimo meo*: Alguien más íntimo que la propia intimidad.

Trascender, salir de sí, descubrir y frecuentar el misterio que albergamos, elevar el alma y el pensamiento para formularse las preguntas esenciales, interrogarse en hondura, desde la raíz, cavilar con detenimiento, pero igualmente, y en un mismo sentido, dar pasos concretos hacia otros, abrirles el corazón... Todo ello implica, en cualquier caso, romper con la inercia de la comodidad impasible, propia de la peor instalación. Trascender es abrirse, y la apertura, como destacó la filósofa Edith Stein —discípula de Husserl y futura santa Teresa Benedicta de la Cruz—, es una propiedad del espíritu, quizás la más inherente a él, la más suya. La trascendencia tiene que ver así con la búsqueda de horizontes, en todas las direcciones. Salir, estar abierto a los demás, al mundo, al propio interior, a lo que nos supera, a lo desconocido y hasta insospechado... Todo esto, en doble movimiento de repliegue y despliegue, que emula los latidos del corazón, sin los que sería imposible la vida. La trascendencia es

así una dimensión de la persona humana, que lleva a considerar a cada persona como una esencia abierta, lo que, en cierto modo, significa que la persona es asimismo un ser espiritual. Recordemos la definición de persona dada por Emmanuel Mounier en *Manifiesto al servicio del personalismo*, el primer editorial escrito para *Esprit*:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación.

Mounier destaca lo espiritual como apertura frente a cerrazón, ese mal contra la persona llamado individualismo, que él tanto denunció, y hoy prolifera y se incrementa entre nosotros. Y, tras aludir a la antigua definición de Boecio (*persona est rationalis naturae individua substantia*), indica cómo la persona crece y se vivifica en el ámbito del valor porque es mucho más que su propio cuerpo y su dimensión espiritual ampara y envuelve a la física. La persona elabora así libremente y asume desde su particular querer un personal sistema de valores, estableciendo en él una jerarquía que responde a su libertad. La personal escala de valores, cuya configuración es misión ética de todo ser humano, orienta —al tiempo que muestra— nuestras opciones morales. Y tiene que ver con la primera acepción que da la RAE para «trascendencia», pues los valores, aunque sólo irradian si están encarnados en vidas concretas, no dejan de formar parte de las realidades inmateriales que urden la trama del universo personal al que alude Mounier. Conviene, sin embargo, señalar, con el autor, que la citada definición de persona es general, pues si nos referimos a una persona en concreto es evidente que esa persona «no es susceptible de definición rigurosa». Una

persona determinada no puede definirse, precisamente porque es apertura, y esto quiere significar que su vida sigue abierta a las numerosas posibilidades ofrecidas por la realidad misma.

La vida humana es un camino no trazado del todo, que se va diseñando paso a paso: se hace camino al andar, como reza la famosa coplilla de Antonio Machado. Por eso también dirá Ortega que la vida es nuestro principal quehacer, y que el concreto vivir cotidiano, la vida misma, no es sino «lo que hacemos y nos pasa». En este sentido, Gabriel Marcel concebía al ser humano como *homo viator*, pues su existencia va forjándose mientras camina y vive su vida, con sus decisiones, sus esperanzas, sus desengaños, sus alegrías, sus desconciertos o su dolor. Un caminar que forzosamente tiene que ser consciente, rasgo capital de la realidad integral de la persona; sólo desde la conciencia despierta, desde la atención a su yo más hondo y estableciendo vínculos con otros, se constituye y expande cada persona.

Pero nuestro mundo está cada vez más contaminado con elementos que merman la conciencia y la atención; esta pérdida representa una gran pobreza para todos. Nuestras sociedades están siendo acaparadas por mentalidades calculadoras que distan mucho de la conciencia fluyente y despierta que anima el universo personal. Nos hallamos sometidos a la inmediatez y a las prisas, y apenas nos percatamos de semejante tiranía; o, si lo hacemos, ni siquiera protestamos. ¿Para qué? Es una situación de desencanto que, a la larga, genera sombras en las personas y una desconcertante falta de esperanza. Asistimos a un proceso doloroso de despersonalización, en un mundo en el que la inteligencia está cada vez más mermada.

EL EMPOBRECIDO MUNDO DE LA MERA INMANENCIA

Las constantes sollicitaciones exteriores, propiciadas casi todas ellas por las nuevas formas tecnológicas de comunicar, nos desarman. No porque nos dejen sin armas —que también—, sino por dificultar la forja de un armazón personal y humano que sea como la columna vertebral en torno a la que se enarbola lo más central de nosotros mismos. Este estado de cosas se está tornando un drama, y viene favorecido —todavía más— por la velocidad estridente a la que todo está sometido. Semejante ritmo llega a quebrar el eje de nuestra personalidad, y, si el eje se rompe, las personas se *desquician*, es decir, están «fuera de

quicio», en el sentido auténtico de la expresión, pues ya no hallan quicio al que sujetar la vida.

Las estructuras del universo personal que Mounier describe en *El personalismo*, tan fundamentales, tan certeras, tan vivas, apenas se comprenden en sociedades atestadas de banalidades que incitan permanentemente a la dispersión. El único objetivo de estas trivialidades es evitar el aburrimiento y entretener, sin más, para evitar en quien las usa esa porción de soledad sobre la que inexorablemente descansa cualquier vida humana. ¡Qué no diría hoy Pascal, quien se quejaba en el *Grand siècle* francés de la incapacidad de sus contemporáneos para quedarse una tarde a solas en su cuarto! El miedo al silencio se ha tornado enfermizo, insano, y, además, liberticida; frente a él, muchas personas quedan privadas de lo más enriquecedor de la vida personal: su carácter despierto, consciente, abierto a los demás y a los propios adentros, abierto igualmente al misterio que nos sobrepasa... Abierto y atento a todo ello y a la realidad misma.

La apertura a la dimensión interior descubre en nosotros anhelos y miedos, ciertamente, pero también esperanzas y advenimientos que a veces brotan como pequeños milagros. Además, permite verse a uno mismo en su particular frecuentación del mundo en el que vive, unas veces cavilosamente, otras, con expectación, pero a menudo también con verdadera alegría. La interioridad no deja de ser una realidad singular y central en nuestras vidas. Apunta a que lo real no es solo inmanente, pues lo más apasionante —tal vez lo más hondamente humano— se oculta entre los pliegues de lo aparente y manifiesto. Frente a lo patente —lo ostensible, lo palpable—, Julián Marías, en su simpar *Antropología metafísica*, destaca la presencia de «océanos de latencia» en la vida y en los hombres. Tiene razón, pues mirar no significa simplemente proponerse ver, sino ampliar los sentidos y la mirada para llegar a ver con los ojos del alma. Es más que una simple metáfora. Si la consideramos con detenimiento, nos reconocemos en este proceso, fuertemente ligado al ejercicio de vivir la libertad como don y como quehacer, que es asunto igualmente de trascendencia porque nos hace asomarnos a la realidad con los ojos interiores. Resultan conmovedoras las palabras de *El Principito* puestas por Saint-Exupéry en boca del zorro: «lo esencial es invisible a los ojos». En este mundo nuestro de brillos falsos, desconcierta que el sabio consejo del zorro, tan verdadero, sólo alcance a sonar bien. El reto está en redescubrir una y otra vez

la sabiduría de esta frase memorable, tantas veces leída en las páginas de *El Principito*.

Nos falta osar, atrevernos a contar con la propia conciencia para, simplemente, despertar. Es importante recordar que somos desde dentro, que la conciencia nos constituye, que desde ella vivimos, aunque no siempre nos percatemos. Da la impresión de que muchos yos personales estén ausentes. Y cabe preguntarse si, con el yo profundo, no acabará por estar ausente el sujeto mismo, como algunos predijeron el siglo pasado. La recepción de consignas de todo tipo, y, a todas las horas, en los dispositivos tecnológicos, nos pone en manos de poderes anodinos (empresas tecnológicas sumamente poderosas, por lo general) que operan en nuestras existencias personales mediante señales dictadas por algoritmos muy sofisticados: buscan orientar nuestras vidas, y cada vez con mayor profusión. La pequeña computadora que todos llevamos encima como si fuera una extensión de nuestro yo, el teléfono móvil, está operando un proceso de despersonalización que tendría que ponernos el corazón en un puño.

LA «PROTESTA DEL MISTERIO»

«Contra el mundo sin profundidad de los racionalismos, la persona es la protesta del misterio», escribe Emmanuel Mounier. E identifica misterio con «la presencia misma de lo real, tan trivial, tan universal como la poesía... Es en mí donde yo lo conozco más puramente que en otro sitio... porque ahí se revela como un centro positivo de actividad y de reflexión, no sólo como un núcleo de negaciones y de ocultamientos»¹. El filósofo invita a adentrarnos en el propio interior y a descubrir ahí esos vínculos con lo real, que es en donde arraiga lo más entrañado de nuestro ser, lo que alienta y configura nuestras vidas personales.

Este esfuerzo de trascendencia personal constituye la cualidad misma del hombre y distingue a los hombres entre sí no sólo por la singularidad de sus vocaciones incommensurables, sino sobre todo por una cualidad interior que confiere a cada uno y que selecciona a los hombres mucho más allá de sus herencias, de sus talentos o de su condición, en el corazón mismo de su existencia.²

El misterio, lejos de ser ajeno a la persona, le es inherente, mora en el centro vital de cada una constituyendo su yo profundo, el núcleo más hondo de la vida, la raíz y la entraña. ¡De qué manera es real, aunque no siempre se evidencie! Forma parte de esos «océanos de latencia» que nos conforman. De esta conexión profunda de la vida humana con lo real nos habla la filósofa Simone Weil. La pensadora francesa ve la realidad como el gran referente de la vida. Merced a una gran pasión por la verdad, comprendida como «resplandor de la realidad», orientó su vida hacia una singular lectura de lo real. Convencida de ello, escribió que la alegría no es otra cosa que sentimiento de la realidad³; porque la realidad, entre tantos recodos, también alberga el latido del misterio.

Xavier Zubiri, para quien el hombre es «animal de realidades»⁴, apunta a su vez a esta misma vinculación entre el ser humano y lo real. El filósofo donostiarra indica que el hombre está *religado* a lo real porque inexorablemente está «volcado» en ello, cosido a la realidad desde sus raíces más hondas. No hay sabio que no se haya referido a la realidad como referente moral de la vida humana.

Por eso es tan importante abrirse a la trascendencia desde la propia dimensión interior. Es ahí precisamente en donde se produce la conexión con lo real y el «lugar» en el que palpita el misterio que nos constituye como personas. Uno de los dramas de nuestro mundo es el hiato creciente entre la vida y la realidad, la desvinculación de lo real, una de cuyas consecuencias es la ignorancia del misterio. Nunca como en el presente se ha dado tal separación entre la realidad y la vida, inducida en buena parte por las tecnologías invasoras, que tanto están alejando a las personas de la realidad y del misterio que las constituye.

DIALOGAR ES TRASCENDER, SALIR DE UNO MISMO

Las filosofías de cariz dialógico, como las de Buber, Ebner o Rosenzweig, así como pensamientos orientados desde una visión más existencial, como los de Berdiaev, Jaspers o Marcel, prepararon el camino a

1. E. Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca, 2014, p. 417.

2. *Ibid.*

3. Simone Weil, *Oeuvres complètes* VI, 1, Gallimard, París, 1994, p. 79.

4. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza editorial y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998, p. 40.

pensadores propiamente personalistas como Mounier, Nabert, Lacroix, Nedoncelle o Landsberg, y a otros más cercanos a nosotros en el tiempo: Lévinas, Ricoeur, Marion o Carlos Díaz. Todos ellos presentan el diálogo como dimensión central en el hombre y una de las estructuras del universo personal, al decir de Mounier. En cierto modo, nos recuerdan que, en las relaciones humanas, antes de descubrir nuestro «yo», nos topamos con el «tú»: el tú se nos presenta primero. El de nuestra madre es el ejemplo más claro: la primera persona a la que reconocemos precisamente como «tú». La persona —enseña Mounier— se funda en estos cinco actos originales sin parangón en el universo material: salir de sí, comprender, tomar sobre sí, dar, ser fiel. Todos ellos son actos trascendentes. Salir de sí, sobre todo: «La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse, para llegar a ser disponible para otro»⁵. También lo es comprender porque supone abandonar «mi propio punto de vista para situarme en el punto de vista de otro»⁶. Y no digamos tomar sobre sí o dar, que llevan a asumir la «carga» del otro y a entender que «la fuerza viva del impulso personal no es ni la reivindicación (individualismo pequeño burgués) ni la lucha a muerte (existencialismo), sino la generosidad o la gratuidad, es decir, en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución»⁷. La fidelidad es presentada por Mounier como fidelidad creadora, edificante, fecunda. Estos cinco aspectos representan una lucha tenaz contra el individualismo, cada vez más abundante en el presente; lo social —no lo interpersonal o lo comunitario—, sumado al individualismo, da por resultado una conjunción perturbadora y horrible.

VOCACIÓN UNIFICADORA

La persona está llamada a hacerse ella misma con otros, desde la apertura a la realidad en todas sus dimensiones. En esa juntura de lo real con la vida palpita, reparadora, la trascendencia, desde el misterio de la «religación», vínculo esencial que otorga dignidad o valor absoluto —como escribió

Kant— a la persona, confiriendo a cada vida humana su carácter sagrado. El cristiano —escribe Mounier— «camina por la arista de una paradoja»⁸. No obstante, las intuiciones profundas de su ser —la apertura, la esperanza, y más aún la esperanza evangélica— unifican su vida partiendo de la vertiente de su apertura a la trascendencia. Como diría Ricoeur, cada ser humano es *Homo capax* de explorar las posibilidades de su «personeidad» y, en ella, las de su identidad personal, de forma que en el curso de su vivir descubra la singularidad de su vocación, los ingredientes únicos de la persona que está llamado a ser.

Pero nuestro mundo no se atreve a hablar de trascendencia: le sobra ignorancia y adolece de profundidad; prefiere, además, ignorar estas carencias, negándose a ver que a favor de ellas juega la cegadora tecnología. El individualismo y el desastroso deterioro de la atención auspician la despersonalización. Una lamentable pérdida de identidad personal es fruto de dejarse arrastrar por las banalidades que impiden centrarse en el propio ser, en el núcleo de cada universo personal. Si, en su tiempo, decía Pascal que distracciones como jugar a la pelota o perseguir liebres sólo buscaban eludir las grandes preguntas y evitar pensar en la muerte, los entretenimientos de hoy despersonalizan porque promueven el individualismo y nos alejan de comprender algo tan esencial como que el mundo personal es ante todo un hermoso tejido de relaciones. Por eso, muchos identifican lo trascendente con el vacío o con algo ajeno al ser humano corriente, ignorando, por desgracia, el alcance del misterio que nos habita.

Somos un quién exclusivo, no sólo por la particularidad del código genético o las huellas dactilares, sino también por el trazado de algo tan personal como el rostro, espejo del alma: en él se plasman el paso del tiempo, la alegría, el dolor, la esperanza... Ese rostro que da órdenes e implora misericordia es muestra visible de que lo trascendente cobra en nosotros una vigencia extraordinaria. Porque, si ahondamos más, nos descubrimos anhelando esos «ojos deseados», que llevamos «en las entrañas dibujados». 

5. E. Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, p. 700.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 571.

DE LA ESPERANZA AL COMPROMISO

LUIS FERREIRO

Presidente del Instituto E. Mounier

1. ¿QUÉ ES EL COMPROMISO?

El término 'compromiso' tiene unas tonalidades de significado que van desde lo épico a lo pícaro, trazando una trayectoria de degradación del concepto paralela a la degradación de las actitudes humanas. Esencialmente, el compromiso es una obligación aceptada voluntariamente, con una implicación de la persona hasta incluir, en el límite, un alto grado de sacrificio personal. A su lado surge otra idea más liviana, la del contrato, que implica a dos o más personas que se obligan sobre un asunto limitado. Finalmente, se agrega el sentido de una conducta debida, pero enojosa a la que, para salir del paso y mantener las apariencias, respondemos con una acción. Por último, llegamos a la componenda, el chanchullo o al arreglo tramposo con ánimo de rehuir o diluir responsabilidades.

Generalmente, la confusión del lenguaje refleja la confusión de la sociedad. Por eso, rehabilitar las palabras es una medicina urgente para esclarecer y orientar la vida social. Un método primario es la etimología, que nos permite ahondar en la esencia del término 'compromiso'. Derivado del latín *compromissum*, se compone a partir del prefijo 'con' y el sustantivo *promissus* (promesa), que aún admite otra separación. Por tanto, encontramos en él una síntesis de tres movimientos convergentes:

- 'Con', que indica dos direcciones de significado: por un lado, lo que es entero, junto o completo; por otro, sugiere la idea de lo conjunto o lo común (deriva del indoeuropeo *kom*, de donde viene *koiné*, común). Tiene un tono espacial de amplitud (con uno, con muchos o con todos), de aplicación (dónde) y de concentración (en mí, en nosotros, desde mí, desde nosotros).
- 'Pro': equivale a 'hacia adelante' y da una idea de temporalidad, bien limitada, por un periodo determinado, o ilimitada, para toda la vida.

- 'Missum': significa enviado o mandado, señala al que es el portador de una misión, o está bajo una obligación, mandato o mandamiento categórico. Tiene, por tanto, una dimensión vertical.

Todo esto nos revela que el compromiso es una relación interpersonal concreta, duradera, fiel y profunda de quien o quienes están vinculados por él, asumiendo así, voluntariamente, unas obligaciones incondicionales para con otro u otros, basadas en el reconocimiento de unos valores supremos.

El compromiso siempre es personal y, aunque puede ser unilateral, sin exigencia de reciprocidad, siempre está referido al otro, pues, aunque este otro sea anónimo, se da siempre la disposición de apertura a la relación concreta con él.

Aplicando estas claves intentaremos hacer un diagnóstico del papel del compromiso en nuestra sociedad y en las personas que la componen.

2. CRISIS DE COMPROMISO, CRISIS DE COMUNIDAD Y DE ESPERANZA

En general, para quienes tienen el ideal de una vida comprometida, la visión del sentido del compromiso en nuestros tiempos es pesimista. Además, muchos tienen la sensación de que lo peor es que esta situación pronto no va a preocupar a nadie. Hay razones suficientes para este pesimismo en algunos síntomas evidentes en diversos sectores de la vida social:

- la falta de vocaciones religiosas o de servicio desinteresado;
- la inestabilidad crónica de la vida sentimental, afectada por la frecuencia de las rupturas y de los cambios de compañías, las tasas de divorcio y separación;
- el desplome de la fecundidad, que ya no cubre el reemplazo generacional;

- la inestabilidad laboral, que dificulta la identificación con un empleo determinado y el ideal de la vocación profesional;
- el fracaso escolar, síntoma de una falta de compromiso con el estudio y de decepción vital;
- etc., etc., pues la lista puede ser interminable.

En la etiología de todas estas crisis parciales encontramos una triple causa que, desde hace mucho tiempo, viene actuando sobre nuestras sociedades y produciendo efectos de disolución y sinsentido.

2.1. Crisis de la obligación incondicional

En primer lugar, lo sustantivo es la obligación, mandato o misión. Tras la proclamación de la muerte de Dios, el hombre pierde la conciencia de su condición creatural y de su carácter debitorio. Le sigue, casi automáticamente, la pérdida del sentido de la obligación. Ortega fue de los primeros en poner de relieve la importancia social de este hecho al «apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado».

Ortega no ahorra calificativos para describir la psicología de la irresponsabilidad: niños mimados, señoritos, herederos... Las masas son beneficiarias de una organización, que no consideran como fruto de una labor histórica anterior a ella, sino como naturaleza, de ahí su tendencia salvaje a extraer de ella bienes que creen que se han producido y se seguirán ofreciendo sin concurso de alguien. Ese «absurdo estado de ánimo» revela que «no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar». No ven que las «ventajas de la civilización» son el resultado de grandes esfuerzos y «creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fueran derechos nativos»; en suma, todo lo recibido por la generación actual «se convirtió en un derecho que no se agradece, sino que se exige».¹ En el límite, el lema de nuestra sociedad podría ser: todos los derechos, ninguna obligación.

2.2. Crisis de la comunidad

En segundo lugar, desde que Feuerbach anota que «el ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre*, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú»,² el camino de la sociedad moderna ha sido el del aislamiento del yo y su distanciamiento del tú.

El desarrollo del individualismo que acompaña al ascenso de la burguesía ha cambiado el tipo de soledad en que vive el hombre. Ya no es su pequeñez ante «el silencio eterno de esos espacios infinitos» lo que le asusta, como a Pascal. Ahora se tranquiliza en su dominio de lo finito, en el distanciamiento del tú para crear el reino del *Único y su propiedad*. Con ello, el pueblo, sociedad con consistencia interna y sentimiento de sí mismo, queda reemplazado por la masa irreflexiva, sumatorio de soledades inconexas, apta para ser conducida como un rebaño dócil al palo y la zanahoria.

Con ello, el terreno está abonado para el ascenso de cualquier autoritarismo y, en el límite, para nuevos totalitarismos basados en una tecnología aplicada al control social. Son tiempos difíciles para la democracia, que no puede subsistir sin una comunidad consciente y reflexiva.

2.3. Crisis de la esperanza

Por último, nos encontramos con una pérdida del sentido de la historia, congruente con la pérdida del sentido comunitario y trascendente del hombre. La concepción judeocristiana de la historia, basada en la linealidad del tiempo y su distinción y confrontación del tiempo y la eternidad, reemplazó a la concepción cíclica del tiempo natural que es el eterno retorno de lo mismo. De este modo, cualquier conquista humana era una pasión inútil destinada a ser devorada por el tiempo. El pasado devoraba al futuro y, con él, al presente. Cronos se comía a sus hijos.

Hoy, anulada la eternidad, nos queda un tiempo sin historia, concebido como eterno progreso de lo distinto. Ahora es el futuro el que devora el pasado, aboliendo cualquier tradición por el mero hecho de provenir del pasado, anula el presente porque está destinado a ser superado y, en el colmo, anula el

1. José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Barcelona, 1983, capítulo VI.

2. Citado por Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, 1970, p. 58.

futuro cercano en nombre de un futuro lejano, también pasajero. Todo es inútil, pero es imparable.

La máquina de movimiento continuo proscribió la esperanza. Pero, aun así, persiste el temor al vuelo del cisne negro o de «la corneja siniestra», que reclama una seguridad que le asegure contra toda esperanza. El hombre, el único animal que hace promesas (Nietzsche) y que espera cumplirlas, lo hace gracias a una esperanza contra el destino adverso, y contra sí mismo para ser él mismo. Por eso, cuando la esperanza decae, los compromisos se debilitan, las comunidades languidecen y las sociedades se atomizan y se vuelven líquidas.

3. LA MÍSTICA DEL COMPROMISO PERSONALISTA

Frente a todo este declinar del compromiso se alza la concepción personalista del compromiso, entendido como una encrucijada de contrarios aparentes, que cada persona ha de afrontar haciendo su propia síntesis, urgida por la llamada de los acontecimientos de su época. Biografía propia e historia común, vocación personal y situación común, llamada interior e interpelación del acontecimiento, teoría y praxis, trascendencia e inmanencia, vida privada y vida pública, reflexión y acción... todo ello se nos presenta en una confrontación íntima, en una tensión que puede desgarrarnos o que podemos encauzar en un compromiso fecundo para el bien de todos y para crecimiento de la bondad en nosotros mismos.

La crisis de nuestro tiempo es tan profunda que no extraña la tentación de darle la espalda y refugiarse en una vida privada virtuosa, en el mejor de los casos practicando *El régimen del solitario*, como Avempace: el apartamiento del mundo y la entrega al conocimiento y la contemplación pura.

Pero cabe otra opción. Ante la política degradada y desgraciada de su tiempo —no más que en el nuestro—, Charles Péguy contraponía, no otra política, sino una mística, caracterizada por una actitud fundamental: «mística republicana la había cuando se moría por la República; política republicana, es lo que hay ahora, cuando se vive de ella». La confrontación parece exagerada, pero Péguy insiste en que «todo comienza en mística y termina en política». Sin embargo, para él, no se trata de condenar la política, sino de no separarla de la mística. Para que no se degrade, hay que llenar la política de mística.

El impulso místico es tanto más intenso cuanto mayor es el amor del cual nace y cuanto más alta

es la realidad a la que tiende y el deseo de liberarla y de enaltecerla. Hablamos, entonces, de la persona y las realidades personales, llamadas a realizarse hasta el grado máximo de sus posibilidades.

Normalmente, esto requerirá un combate permanente contra las fuerzas que se oponen al ascenso de las personas a lo mejor de sí mismas y al crecimiento de la comunión entre ellas. Esas fuerzas que nos arrastran hacia lo más bajo están dentro y fuera de nosotros mismos: hemos de identificarlas, conocerlas a fondo, afrontarlas y dominarlas. Y esto exige la acción.

4. LA ACCIÓN

La acción de la que habla Mounier no es agitación, movimiento indiscriminado, producción desordenada de efectos vistosos y grandiosos... Como los fuegos artificiales, la acción de los desesperados se eleva a la máxima altura para caer agotada en la nada. Hemos de rechazar una idea de la acción por la acción, intensa, pero exenta de dirección y sentido, que, con frecuencia no es más que una malversación de las fuerzas humanas. Tampoco es enrolamiento ciego en un grupo activo que distribuye consignas que sus miembros esperan, acatan y ejecutan fervorosamente.

Emmanuel Mounier piensa en una acción inteligente, amante y cargada de esperanza. Para describirla acude a las fórmulas clásicas para construir una teoría de la acción multidimensional y rica en sentido. Para que sea integral le exige a la acción cuatro direcciones:

1. Hacia afuera, la acción es hacer algo (ποιεῖν), producción de un efecto exterior, modificación de la realidad, dominarla aplicando los esfuerzos necesarios, en los que la razón económica tiene preferencia, medida por la eficacia.
2. Hacia adentro, la acción es actuar, es la praxis (πράττειν) que modifica al agente por un efecto interior que lo conforma y actualiza en su ser. Sucede en el plano ético en el que se adquieren habilidades, hábitos, virtudes, carácter. El criterio de medida es la autenticidad de la persona.
3. Hacia arriba, es la acción de contemplar o teorizar (θεωρεῖν), que consiste en explorar el reino de los valores, de las posibilidades teóricas, de lo imaginario. Esta modalidad de acción se orienta a la *perfección* y a la universalidad, es decir, a dar de sí lo mejor en todo, para todo y para todos.

4. Por último, en dirección horizontal, a lo ancho, Mounier apunta al 'nosotros' como agente. Es la dimensión colaborativa de la acción protagonizada por la comunidad: «Comunidad de trabajo, comunidad de destino o comunión espiritual son indispensables a su humanización integral».

Son los cuatro puntos cardinales de la acción que orientan la dirección que debe tomar la persona conscientemente comprometida. Obviamente, no todo es posible al mismo tiempo y, además, los temperamentos influyen en un desarrollo desigual de las cuatro dimensiones en cada persona, a pesar de lo cual no debe perderse el ideal de la armonía del conjunto, que posiblemente halle el arquetipo más logrado en la parábola del buen samaritano.

Ante el hombre malherido por los bandidos, primera realidad que se antepone con urgencia a cualquier otra, el samaritano:

1. Cura las heridas, las venda, cuida al hombre «medio muerto» y lo traslada en su cabalgadura. En suma, hace algo concreto que modifica la realidad eficazmente, produce un efecto exterior benéfico.
2. Su praxis es eminentemente ética, como persona se hace más auténtico, en contraste con el sacerdote y el levita que, celosos de la pureza de sus ritos, pasan de largo y no escuchan la llamada del hombre doliente y, por ello, se hacen peores personas.
3. Imagina cómo resolver la situación y hace un plan completo, incluyendo los medios necesarios, con el fin restaurar totalmente la salud del herido.
4. Finalmente, amplía su acción personal e involucra al posadero en una acción de colaboración.

Al samaritano se le presenta una situación que no admite espera y sin haberla buscado. No es que se comprometa es que está comprometido y lo reconoce. La situación exige una respuesta en forma de obediencia. Siente la obligación incondicional de socorrer al herido. Reconoce su responsabilidad y la ejerce, dejando al margen sus deseos legítimos.

5. ENTRE LA BIOGRAFÍA Y LA HISTORIA

En el caso del samaritano el compromiso es directo, se hace prójimo con otra persona en una relación yo-tú. Pero, pasemos a la primera y segunda persona

del plural, ampliando la perspectiva a la relación nosotros-vosotros, siempre en clave de personalización.

Toda persona se encuentra situada en una red de relaciones sociales en las que se conforman agrupaciones más o menos delimitadas en las que se reconoce y se siente incluido: una familia, un barrio, un colectivo laboral, una iglesia, una patria... en menor o mayor grado ya estamos comprometidos, aunque sea pasivamente, en estos grupos, pero la personalización de esta pertenencia conlleva hacernos responsables de ellos en la medida de nuestras capacidades.

Con esto se nos plantean algunas cuestiones personales: ¿cuánto compromiso puede abarcar una persona?, ¿con qué intensidad puede uno dedicarse a la acción social o comunitaria del grupo?, ¿hasta qué punto debo sacrificar mis preferencias personales en favor del bien común?

También se nos plantean preguntas parecidas respecto a la relación con otras colectividades a las que podemos considerar un 'vosotros' o un 'ellos', según el reconocimiento o cordialidad o, por el contrario, la indiferencia u hostilidad, que les concedamos.

Al ser la persona un ser histórico, su biografía se realiza en la historia de las comunidades en las que está inserto. Así, el héroe nacional hace su biografía participando en el destino de su patria hasta el punto de sacrificarse por ella. Historia y biografía están relacionadas entre sí, convergen o divergen, se enfrentan o se fusionan, marchan armónica o polémicamente.

¿Cuántas veces personas con una vocación muy definida han visto interrumpida su trayectoria vocacional por sucesos como una guerra! Personalidades tan diferentes como Teilhard de Chardin o Franz Rosenzweig, vieron su vocación interrumpida en los frentes de la primera guerra mundial, enrolados obligatoriamente.

Pero son incontables las personas que sacrificaron una vocación específica en medio de una situación que entendieron que les exigía un compromiso diferente, con frecuencia acompañado de un desgarramiento del corazón. Paul-Luis Landsberg³ ha insistido

3. Landsberg (1901-1944), filósofo alemán, discípulo de Max Scheler, que luchó contra el nazismo desde el primer momento y se exilió cuando Hitler llegó al poder. Fue miembro de la redacción de la revista *Esprit*. Detenido por la Gestapo, murió en el campo de concentración de Oranienburg.

en este aspecto de sufrimiento, «porque el compromiso es esencialmente la *identificación* del sujeto con una fuerza histórica transubjetiva; de suerte que todo compromiso personal comporta un *riesgo* y un sacrificio que llega hasta lo trágico».⁴

Pero, ¡cuidado! Hablamos de renunciar a una vocación específica que nos hace felices, que no es lo mismo que la vocación esencial del ser humano, que consiste en una llamada a convertirse en persona. Y es que, precisamente, para llegar a serlo, hemos de afrontar responsablemente la situación real, responder y actuar, no quedarnos mudos, quietos o neutrales.

Cuando el peligro para una colectividad humana, que puede ser la humanidad entera, es grave, no podemos apartarnos de la historia y ser meros espectadores. En estos casos, la situación nos pone ante una obligación, exige una actividad, en este caso una actividad histórica. Landsberg afirma que esta actividad exige «cierta *decisión por una causa imperfecta*, pues no hemos de elegir entre principios e ideologías abstractas sino entre fuerzas y movimientos reales». Este sentido de la historia fue lo que llevó a la revista y al movimiento *Esprit* a comprometerse en el frente antifascista. El peligro del totalitarismo era una situación que obligaba a alianzas con fuerzas políticas que, en circunstancias menos convulsas, hubieran sido impensables.

A primera vista, todo esto podría inducirnos a pensar que el compromiso es una actitud de épocas pasadas, cuya turbulencia obligó a muchas personas a alzarse contra lo intolerable que trataba de imponerse. En el fondo, sería una actitud reactiva frente a un mal, que sería el verdadero origen del compromiso. Esta visión es miope por dos razones.

Primero porque el compromiso tiende a realizar una obra, que es un bien. Que este bien sea un bien amenazado es secundario. «Llamamos *compromiso* —dice Landsberg— a la asunción concreta de la responsabilidad de una obra que ha de ser realizada en el futuro, de una dirección definida del esfuerzo que va hacia la formación del porvenir humano».

Y segundo, porque, aunque se admitiera que es un mal el que despierta la voluntad de compromiso, se estaría cerrando los ojos a los males múltiples que azotan a la humanidad en el presente: 648 millones de personas viviendo en la pobreza

extrema y 1.200 millones en la pobreza multidimensional (términos y datos del Banco Mundial); violencia extrema y guerras en medio mundo, violación de los derechos humanos básicos; pasividad, ignorancia, nihilismo y frivolidad en el otro medio mundo, amenaza de un totalitarismo tecnológico, etc. Son unos simples datos como muestra de que hoy más que nunca estamos llamados a una actitud combativa de largo alcance.

6. ENTRE LOS POLOS PROFÉTICO Y POLÍTICO

E. Mounier, atento a la unidad de los extremos, coloca el sentido del compromiso entre dos polos inseparables: el profético y el político. El hombre de acción se sitúa en algún lugar entre ambos, inclinándose alternativamente hacia uno u otro. Entre el cielo y la tierra. Entre el profeta, que es el hombre de lo absoluto, atento a la perfección de la causa y a la fidelidad absoluta al ideal y a los más altos valores, que contempla en toda su pureza. Y el político, que desciende al terreno minado de la realidad, a la que se enfrenta con tácticas, mediaciones, arreglos, siempre imperfectos, para intentar encarnar en el tiempo algo del ideal eterno.

Con frecuencia se tiende a oponer utopismo y pragmatismo como si fueran dimensiones excluyentes. Ciertamente, hay temperamentos que tienden unilateralmente a uno de los dos polos, incapaces de comprender al opuesto. No es raro que se desprecien mutuamente. Sin embargo, la falta de entendimiento lleva a la infecundidad de la utopía defendida por el profeta, por un lado, y al realismo ramplón del político.

Frente a la parálisis en la pureza y la asimilación indiferente de la impureza, en el que caen, Mounier propone articular a unos con los otros, reconociendo las limitaciones de la condición humana, por las cuales «nosotros sólo nos empeñamos en combates discutibles sobre causas imperfectas», lo que puede llevar a mancharse las manos, no el corazón, por lo cual, en la acción no se consagra la abdicación de la persona y de sus valores, sino que mantendrá «la tensión fecunda que suscita la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores implicados».⁵ Avanzará así a tientas entre la utopía profética y la realidad política.

4. «Reflexiones sobre el compromiso personal», en P.-L. Landsberg, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Madrid, 1995.

5. E. Mounier, *o. c.* III, p. 527.

Consciente del riesgo del compromiso, de su ambigüedad inevitable, Mounier no deja de alentar a la vigilancia, porque de no estar atentos, «una filosofía del compromiso se transformaría con mucha rapidez en una filosofía del conformismo».⁶ En ese caso, podría ser un deber la ruptura con el compromiso caduco.

7. EL COMPROMISO, DE LA ESPERANZA AL SACRIFICIO

Hemos visto cómo el compromiso se sitúa en una encrucijada de caminos o tendencias aparentemente contradictorias: entre el pensamiento y la acción, entre lo temporal y lo eterno, el presente y el futuro, lo universal y lo concreto, lo personal y lo comunitario...

Lejos de quedar paralizada, la persona en esa situación se resuelve a avanzar en el sentido de una coincidencia de los opuestos que comienza aquí y ahora, sabiendo que la superación de las aporías se encomienda a un futuro indefinido en el que puede aparecer un *novum absolutum* que no depende de ella, pero al cual no se cierra. Incluso la historia da razones para esperar que lo imposible se transforme en improbable, y lo improbable, primero en poco probable, después en más probable, y finalmente en seguro.

Pero, más allá de cálculos históricos y probabilísticos está la esperanza, motor último del

compromiso humano. Pues, «quien tiene esperanza confía en lo imprevisible, cuenta con que haya *posibilidades contra toda probabilidad*»⁷. Con la esperanza se da en la persona una apertura múltiple a la trascendencia: al futuro, al prójimo, a Dios. Byung-Chul Han asegura que «la esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza está camino del *otro*. Cuando uno tiene esperanza, *confía* en algo que lo *trasciende*. En eso la esperanza se parece a la *fe*».⁸

La esperanza alienta el compromiso, que busca la eficacia, pero cuenta con el fracaso a corto plazo siempre que se salve un testimonio perenne. En el límite, la autenticidad del compromiso se prueba en el sacrificio. Como Saint-Exupéry observaba, el humanismo fracasó porque quiso transformar al hombre por la palabra, pero descuidó los actos, que son los únicos que pueden fundar una comunidad humana. «El acto esencial recibe aquí un nombre: sacrificio», que significa, no «amputación o penitencia», sino «don de sí mismo».⁹

Hoy, en nuestra sociedad pobre en esperanza, echamos en falta personas dispuestas al sacrificio, al don de sí mismos. Sin esperanza no hay compromiso, y sin él una sociedad no tiene futuro. ¿De dónde nos vendrá la esperanza? ¿A dónde iremos a buscarla? 

6. E. Mounier, o. c. III, p. 215.

7. Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, Barcelona, 2024, p. 115.

8. *Ibid.*, p. 129.

9. A. de Saint-Exupéry, *Piloto de guerra*, Buenos Aires, 1968, p. 178.

LAS VIRTUDES DEL ACONTECIMIENTO PERSONALISTA

CARLOS DÍAZ

Filósofo

1. PACIENCIA. «El acontecimiento será nuestro maestro interior», había escrito Emmanuel Mounier desde la primera hora del 1932 en que funda *Esprit*. Esto es más fácil de decir que de hacer: *à soi-même il faut d'abord rester vivant, et précisément ce n'est pas chose facile pour être fidèle*.¹ El acontecimiento es cosa de gente que está viva, o mejor, que está viviente, *vivant*, no un poco viva medio muerta, y esto no es tan fácil.

Habla el mejor maestro de Mounier: «el judío y el cristiano saben muy bien que en materia de paciencia el judío es siempre más cristiano que el cristiano. Las angustias de los judíos se han sostenido en la paciencia. Son aliados, están en armonía con la paciencia, están unidos con la paciencia. No diría lo mismo de los cristianos. Cuántas paciencias (secretamente orgullosas de ser paciencia, y de haber vencido la impaciencia, y de haber vencido la ira) no son más que un movimiento de hombros para no recibir el golpe. Cuántas paciencias son sólo la forma más docta, la forma más impecable de engañarse con el dolor, es decir con la prueba, es decir con la salvación, así como hay otra paciencia (que es la misma), que es la más docta y la más implacable para hacer trampa contra su pueblo. ¡Cuántas paciencias no son más que invenciones anestésicas, defensas infalibles contra el castigo, contra la prueba, contra la salvación!, ¡contra Dios! Renuncias escuálidas y furtivas a la condición misma del hombre. Lugares comunes calculados para que el destino los pase por alto, sin poder dominarlos en absoluto. Una manera sombría, sorda y temerosa de nivelarse, de hacer que incluso Dios golpee en

vano... Vencerse a uno mismo es la única derrota exacta y también la única total. Es la única manera irrevocable de ser derrotado. Cuando somos derrotados por otros pueden equivocarse (son hombres). No saben dónde hacernos daño. Pero cuando nos derrotamos a nosotros mismos, sabemos dónde herirnos con una exactitud terrible».²

A los *procrastinators*, pues, esta dedicatoria «para los que suben a hombros de otro y así la mierda sólo les llega a las rodillas; para los que el peso del otro hunde hasta las cejas en la mierda e intentan sanarse ese lastre para respirar; para todos nosotros, en resumen».³

2. VIRTUD DESDE EL VIERNES SANTO HASTA LA PASCUA DE LA RESURRECCIÓN

La santidad del hombre no es la paz ni la violencia, no es una canonización del desorden establecido o que trata de establecerse, sino algo preferible a la abstención, que siempre hace aspavientos ante lo que llama «ser demasiado radical», esa apariencia de hombre que no es sino injusticia y mentira. Con quienes trabajan por el Reino de Dios, Dios coopera siempre con ellos —*toû Kyρίου synergountos*—. Cada acción de amor a los demás es ese grano de mostaza —*kókkos synápeô*— que se convierte en un gran árbol frondoso en donde anidan las aves del cielo. No siempre la Iglesia es la barca (*ployáron* o *navicula*). Péguy y Mounier tuvieron sus más y sus menos con la jerarquía eclesiástica, a cuyo desorden nunca rindieron cadenciosa pleitesía; los celos

1. Marcel, G: *Obeissance et fidélité*, marzo de 1942. In *Homo Viator. Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance*. Ed. Aubier, 1944, nouvelle edition. p. 172.

2. Péguy, Ch: *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*. CISAV, México, 2025, p. 15 ss.

3. Carcasona, M: *Enseres del invierno*. Pregunta Editorial, Zaragoza, 2024, p. 38.

jerárquicos entre eclesiásticos han sido siempre de los más terribles y pertinaces. La Iglesia es también para aliviar las desgracias de nuestros hermanos más pequeños y más queridos, *agapêtoí*, por Nuestro Señor y comprometerse contra los excesos de los bárbaros señoritos del pueblo, tan distinta a la alegría de los auténticos discípulos de Cristo, que no la pueden guardar para uno mismo.

Anclado como un gallo servil en el refugio nadie vive en la poesía, por mucho que versifique. Si la poesía no es solidaria, no hay algo de la víctima en el verdugo y del verdugo en la víctima; entonces el laureado poeta no es sino un amasijo de sustancia destinado a purgar errores del pasado, que prefiere no arriesgarse a fracasar, aunque termine siendo irrelevante. El compromiso diario va del Viernes Santo a la Pascua de la Resurrección.

El compromiso viene a nosotros (*engagement*), y nosotros vamos a él (*dégagement*), pero habría que medir el tiempo que cada cual dedica a lo primero y a lo segundo; lo segundo sin lo primero es una falsa apelación a la virtud de la paciencia. *Ce n'est pas chose facile*, los reflejos van decayendo, la resistencia es incómoda en esa «delgada arista» de que hablaba Martin Buber. La existencia está cargada de adrenalina, algo que horroriza a la vida burguesa.

3. FIDELIDAD A LO ABSOLUTO

En efecto, *j'appelle expérience un voyage about du possible de l'homme*, había escrito Camus⁴ y refrendado Gabriel Marcel: *c'est l'homme lui-même dans son unité*.⁵ Mantener la identidad significa alentar siempre y en todo lugar la única rebeldía que merece la pena, la *fidelidad*: «el temple de un ser se reconoce y se prueba por la fidelidad de que es capaz». ⁶ Ahora bien, ¿cuál es esa fidelidad capaz de vencer a la infidelidad? La transida por su *voluntad de incondicionalidad*: «una ética que toma como centro a la fidelidad está abocada a una voluntad de incondicionalidad, que es en nosotros la exigencia misma de lo Absoluto». ⁷ Incondicionalidad es el nombre de la alegría en medio de la tribulación.

Un ser humano puede flaquear; sin embargo, más allá del idealismo de la voluntad frustrada está la fidelidad encarnada en los valores mismos de tal manera que al decir 'valor' aparece en escena la persona valiosa. Como escribió Scheler, no habría fidelidad a los valores si los valorantes no estuvieran fundados ellos mismos de forma incondicional.⁸ Es el valor de la fidelidad axiológica lo que respalda los actos fieles de las personas a los valores. Eso es lo propio de los valores: que anteceden y fundan toda fidelidad fáctica del valorante.

4. LIBERTAD

«La lealtad es la *libre subordinación* de sí a un principio superior; el conflicto entre dos lealtades que se combaten es el mayor de los males». ⁹ Libre subordinación, he ahí la ultimidad eidética de las creencias sólidas, esa *Gottesabhängigkeitsgefühl* o servidumbre voluntaria del *siervo inútil*. Al servir voluntariamente ejerciendo en esa servidumbre, la libertad se orienta a otra más grande. Ser fiel o no serlo a los valores es la cuestión; el problema es saber qué fidelidad se profesa a qué valores. La fidelidad está por encima del absurdo, el cual no es la antítesis de la verdad, es la verdad profesada absurdamente. *Libre* significa *rebelle* con fidelidad personal a una fidelidad incondicionada, absoluta.

La expresión *me révolter* no mienta el juego de adolescentes malcriados, sino la expresión de una energía para el amor comprometido, ni es una experiencia entre otras, sino la protoexperiencia del yo entero: el *homme révolté* dice *no* a lo que hay que decir *no*; «hay un punto en que la rebeldía irrumpe, lo que significa que se ha colmado la medida y que tiene un carácter de incondicionalidad que cuestiona absolutamente la autoridad del otro cuando ya no es un adversario, sino un tirano: 'usted ha excedido un límite que no es el suyo, protesto contra esta violación; retroceda ese terreno que ocupa ilegítimamente y cuando lo haya hecho se verán *ipso facto* restablecidas las condiciones anteriores'». ¹⁰ *Violenti rappiunt illud*, repetía Mounier con el Evangelio en el corazón.

4. Camus, A.: *L'homme révolté*, 1951; Marcel, G.: *Homo Viator*, 1944, p. 347 ss.

5. HV, 207.

6. HV, 175.

7. HV, 176.

8. Díaz, C.: *Antropología filosófica*. Bookman Filosofía, Madrid, 2024.

9. HV, 207.

10. HV, 349.

5. CON/MOCIÓN, CONVERSIÓN

Se pierde de vista la esencia de la rebeldía cuando se la sitúa en el plano del mero juicio. Palabra que no apalabra no es palabra (no hay *Wort / antwort / Verantwortung*: Ferdinand Ebner). «No puedo *me révolter* sin la confianza absoluta de que tengo razón para comportarme así sin que fuese innoble soportar durante más tiempo lo que ha devenido insoporable». Paul Ricœur, buen lector de Marcel, tomaría buena nota de esta cualidad de *intolérable* y eje de la *convicción*. Lo que purifica interiormente el compromiso personalista es arriesgar deliberadamente la vida, en la que es a la vez juez y parte, pues en realidad nunca el reo deja de ser juez de su juez, como tampoco el juez deja nunca de ser reo, como lo muestra la etimología: *reor* es un verbo semideponente activo, tiene voz pasiva pero significación activa. Así somos las personas, sin que por mi parte haya podido bendecir hasta hoy la pretensión fenomenológica de *epoje* o de puesta entre paréntesis absoluta en la relación diádica yo-tú: la única imposibilidad de la puesta entre paréntesis es la puesta entre paréntesis misma.¹¹

Contra la tendencia hipócrita («yo nunca odio», «ellos sí odian»), poco puede hacer quien separa drásticamente la psicología de la antropología, a ésta de la historicidad, y a su vez a ésta de la escatología; en el fondo de toda ulceración hay un resentimiento contra la realidad, aunque también se puede vivir con una úlcera de alguna manera difusa, que difícilmente puede sanar con los polvos de talco de la autojustificación, la *Rücksichtslosigkeit*, esa mirada hacia atrás, ese echarse a un lado en los cobardes. Tengo por verdadera esta afirmación del personalismo comunitario siempre resaltada por Emmanuel Mounier y repetida por Gabriel Marcel: «veo la hipocresía que consiste en echar de menos teóricamente con la punta de los labios los excesos que comporta siempre la *révolte*... Todos portamos en nosotros nuestros presidios, nuestros crímenes, y nuestros miedos, pero nuestra misión no es desencadenarlos a lo largo y ancho del mundo, sino la de combatirlos en nosotros mismos y en los otros de manera directa y noble».¹² Como escribiera mi

añorado Jean Lacroix, el personalismo es una anti-ideología.¹³ Si lo es, no debería serlo.

6. POSCONVENCIONALIDAD, UNIVERSALISMO MORAL

«No hay ninguna razón válida para pensar que la fidelidad a sí mismo sea más inteligible *que la fidélité a autrui*, ni que presente con relación a ella ninguna prioridad».¹⁴ La persona *preconvencional* no quiere para sí lo que no quiere para los demás, ni es *convencional* haciendo para los suyos lo que contraviene para los demás, es *postconvencional* al querer activamente para la humanidad lo que quiere para sí y no lo que no. Este acontecimiento conlleva la *irreversibilidad* de la historia, su *universalismo moral* y por eso se reclama de un orden ideal activamente desconocido y negado de leyes tal vez no escritas pero reales que han sido violadas, por lo que es fundamental un *surgissement* de un yo/nosotros contra el invasor. Nuestro horror ante los personajes degenerados que ponen al mundo de rodillas por la violencia inconmensurable no puede servir de justificación para la inacción personal, el miedo no es argumento. La irreversibilidad del acontecimiento histórico, presencia y riesgo.

La microhistoria es *macrohistórica*, por eso la actuación personal reclama, como habíamos dicho, un orden ideal, leyes tal vez no escritas pero que han sido violadas con sangre y fuego como si se tratase de una inexorabilidad cósmica. Es menester un nosotros, o al menos un yo dispuesto a inmolarse por la humanidad hasta la muerte en cruz.

7. VIRTUD CRISTIANA: EL AMOR

La santidad del hombre no es la paz ni la violencia, ni una canonización del desorden establecido o que trata de establecerse, ni la abstención de quien hace aspavientos ante lo «demasiado radical». La santidad, la de Cristo y la de los mártires es para el cristiano el testimonio perpetuamente ofrecido, sin el cual la profunda honestidad puede bascular en la desesperación, pues en ella las posibilidades humanas son muchas veces nulas y la desesperación

11. Díaz, C: *Las filosofías que hay en la filosofía*. SND Editores, 250 págs.

12. HV, 363 y 367.

13. Lacroix, J: *El personalismo como anti-ideología*. Traducción y prólogo de Carlos Díaz. Ed. Guadiana, Madrid, 1973, págs. 11-24.

14. HV, 174.

la última palabra. Es una posibilidad que el pensamiento no tiene derecho a no tomar en consideración la verdadera luz, la que ilumina a todo ser humano que viene al mundo.¹⁵

8. PERO NOSOTROS SOMOS LOS ROCKEROS DE DIOS, NUESTRO ROCKERO MÁS JOVEN

In carcere habitat veritas. Quienes están más autorizados para hablar de compromiso son los que han ido a la cárcel, entre ellos Emmanuel Mounier.¹⁶ La revolución personal comienza por una toma de mala conciencia revolucionaria. No es tanto la toma de conciencia de un desorden exterior, científicamente establecido, cuanto la toma de conciencia por el sujeto de su propia participación en el desorden hasta aquí inconsciente hasta en sus actitudes espontáneas, en su modo de ser habitual. Viene entonces la renuncia y, después de las negaciones, no una máquina de 'soluciones', sino el descubrimiento de un centro de convergencia de las luces parciales que suscita una meditación continuada, unas voluntades particulares que nacen de una voluntad nueva, una conversión continua de toda la persona solidaria, actos, palabras, gestos y principios en la unidad cada vez más rica de un solo compromiso. «Tal acción está orientada hacia el testimonio, y no hacia el poder o el éxito individual. Una filosofía para la que existen valores absolutos siente tentaciones de esperar, para actuar, a unas causas perfectas y unos medios irreprochables. Es lo mismo que renunciar a actuar. Sólo nos comprometemos en combates discutibles y en causas imperfectas. Rechazar el compromiso, es rechazar la condición humana. Se aspira a la pureza; demasiado a menudo se llama pureza la ostentación de la idea general, del principio abstracto, de la situación soñada, de los buenos sentimientos, como lo revela el gusto desmedido por las grandes cosas: lo contrario de una heroicidad personal. Este cuidado de pureza expresa a menudo también un narcisismo desenfrenado, una preocupación egocéntrica de integridad

espiritual, desgajada del drama colectivo. Lo que sucede es que se cubre con un manto real la impotencia, la pusilanimidad, es decir, la puerilidad. No solamente no conocemos nunca las situaciones ideales, pero ni siquiera escogemos el punto de partida en que se nos pide nuestra acción. Nos atacan de modo distinto y con una urgencia tal como no preveían nuestros esquemas. Tenemos que responder enseguida, cuando nuestra pereza se disponía a dar soluciones hechas. Se habla siempre de *comprometerse* como si dependiera de nosotros; pero estamos ya comprometidos, embarcados, preocupados. Por esto la abstención es ilusoria. El escepticismo es todavía una filosofía; quien no *hace política* hace pasivamente la política del poder establecido». ¹⁷ Quien no grita a voz en cuello la verdad, cuando sabe la verdad, se hace cómplice de los mentirosos y de los falsarios.

9. ACCIÓN Y ACCIONES

Como en todo lo demás, también en cuanto al *engagement*, hay una forma de seguir a Mounier diciendo lo que él dice (en este caso en su obra *Le Personnalisme*, VII), y haciendo lo que él hacía (pues la práctica no es un embarramiento de la teoría), es decir, a Mounier rogando y con el mazo dando.

Básicamente Mounier analiza cuatro dimensiones de la acción: a) el hacer (*faire, poiein*; el actuar formativo); b) el actuar identitariamente (*agir, praeterein*); c) el hacer teórico (*action contemplative, theorein*); d) la acción comunitaria, el *engagement*, entre el polo político y el polo profético.

Pero ninguno de ellos es para la perfección burguesa, sino para la acción currante, digámoslo un poco bastamente, es decir, para el compromiso de la acción, la que llevan adelante los personalistas comunitarios no sin desgaste personal en tiempo y en dinero. He aquí las *cuatro formas de compromiso de un amigo de Esprit*:

- A. El acuerdo cada vez más estrecho entre su vida personal y sus convicciones debiendo emplearse el máximo tacto en las sugerencias mutuas: sólo una amistad avanzada lo autoriza como regla general, en el bien entendido de que un desacuerdo flagrante y escandaloso entrañaría auto-

15. Cfr. Legido, M: *Aproximación a la oración de Jesús*. Ed. Mounier, Madrid, 2022, p. 351; Legido, M: *Contemplación*. Ed. Mounier, Madrid, 2024.

16. Mounier, E: *Diarios de un detenido*. Ed. Mounier, Madrid, 2022, 158 págs. Díaz, C: *Emmanuel Mounier en persona*. Ed. Bookman. Madrid, 2024, 188 págs.

17. Mounier, E: o. c. III, p. 527.

máticamente la exclusión del grupo. Los grupos han rechazado sabiamente darse reglas personales al respecto, y el estudio en común de los múltiples casos concretos, mucho más numerosos que los fácilmente resolubles, debe ser un elemento importante en las discusiones del grupo.

- B. La acción de formación. Toda acción languidece hoy por culpa de dos formas incompletas de adhesión. Están aquellos, los más numerosos, que se adhieren por adherirse, sin saber a qué se adhieren, sin interesarse profundamente en ello, fuera de algunas palabras ruidosas o algunos mitos simplistas. Es uno de los componentes del hecho fascista. Para luchar contra él, tengamos en nuestros grupos una formación doctrinal continua, jamás satisfecha, jamás acabada. Tendremos que llevar a las reuniones, para darles cuerpo, estudios precisos, trabajados, pidiendo a cada uno en la medida de lo posible hablar de aquello de lo que tiene experiencia concreta, a fin de evitar las fantasías ideológicas. Pero esta formación doctrinal deviene a su vez un peligro si no está subordinada a una formación humana. Guardémonos de quienes muestran más fervor por los sistemas, que amor e interés por los hombres. Por ello, paralelamente a los estudios del grupo, todo deberá centrarse en orden a la educación humana de sus miembros saliendo cada cual de los particularismos de su ambiente o educación, haciendo conocer a todos directamente la miseria, suscitando en todos una presencia atenta a la vida, una voluntad activa de vida interior y de servicio. Algunos de nuestros grupos incluso han reservado en sus reuniones una parte al testimonio personal: delicado en su forma, el método no es en absoluto tan malo, pues acostumbra a nuestros amigos a no refugiarse tras las doctrinas, a conceder tanto interés a la línea de una experiencia personal como a cualquier proyecto teórico y, no lo olvidemos, el fin es para nosotros despertar personas que puedan meditar y vivir su vocación de hombres; el resto no es sino preparación para este fin.
- C. Técnicas de acción exterior. Son lo que hemos llamado *técnicas de los medios espirituales*. A pesar de todo, no hemos avanzado mucho en este aspecto. Sin embargo, los grupos ganarían mucho si se tratasen concretamente estos problemas que alguna vez hemos resuelto empíricamente. Todos los problemas concernientes a la defensa pasiva legal contra el desorden deberían tratarse técnicamente con la voluntad de llegar a

soluciones a la par generalizables y de tener aplicaciones locales inmediatas. Por ejemplo, ¿cómo luchar contra la mentira de la prensa?, ¿qué abstenciones son posibles para un trabajador, un pensionista, un patrón, un funcionario, respecto del desorden capitalista?

- D. Contribución voluntaria y prestación de servicios. El sacrificio material sentido como privación es la única prueba de adhesión. Ni las palabras, ni el entusiasmo, ni la adhesión intelectual son por sí solos formadores y reveladores del compromiso de la persona. Todo *Amigo de Esprit* procederá por ello a una reconsideración de su contribución económica y, sabiendo que ella lleva a una acción que no puede darse sino por medios heroicos, y que esta acción debe extenderse cada día por sus propios recursos, asignará al movimiento una contribución voluntaria que significará para él un sacrificio real. La contribución mínima es el abono a la revista.

Se acostumbra a reservar el nombre de grupos de acción a los grupos que se proponen directa y exclusivamente la acción política. Nuestros amigos saben cuántas formas de acción les son ofrecidas, supuestamente más profundas, auténticas y duraderas. Deberán reaccionar contra este estrechamiento moderno del sentido de la acción. Empero, la urgencia de la miseria y la dureza de la opresión convierten hoy a la acción política en especialmente necesaria: no se trata de luchar por el poder, sino, mediante las varias vías necesarias, de salvar al hombre. Las reglas siguientes nos parecen poder constituir una base común a todas las tendencias de nuestros grupos:

- Subordinación de la actividad política a las actividades más esenciales del hombre: vida personal, comunión concreta con los hombres, cultura. Si el destino mismo del hombre reclama que, en un momento dado, su atención y sus energías sean acaparadas por un acto político, que ese acto sea guiado por su finalidad y por el mañana del hombre personal, no por el juego propio de la actividad política.
- Lucha contra los procedimientos tradicionales de la política moderna, que son: expulsión de la vida privada por la pública, o ruptura entre ambas; uso sistemático de la mentira, del odio, de la violencia sumaria y de la corrupción; mantenimiento del faci-

lismo mediante adhesiones sin compromisos, entusiasmos sin pruebas, opiniones no maduras, formas todas de evadirse en la buena conciencia colectiva de un partido.

- c. Decisión de no apoyar en ningún caso los hombres o los partidos que, conscientemente o no, están al servicio del mundo del dinero. Cuando defienden valores espirituales, la caricatura que —conscientemente o no— encarnan, la confusión que crean, son peores que la hostilidad. Y por otra parte, sabemos que los valores espirituales se viven, en general, mejor perseguidos que protegidos por los poderes.
- d. Desconfianza de toda formación y de todo partido político que no preste atención a aquellos que están en la miseria (lo que no implica en modo alguno la adhesión a los partidos o a las ideologías que, en un momento dado, parecen tener la confianza del pueblo); compromiso subsiguiente de no servir jamás a aquellos que, sean cuales fueren, se aprovechen de la miseria.
- e. Respecto a los viejos partidos que perpetúan una división de los métodos, ideología difunta o condenable, abstención preferible. Aquellos de nuestros amigos que creen poder regenerarles desde el interior pueden intentarlo libremente, pero su acción

deberá ser una acción valerosa, si no eficaz, de autocrítica y de reforma.

- f. Respecto a las agrupaciones defensivas y ofensivas en orden a objetivos limitados, colaboración en los fines correspondientes a nuestras posiciones (lucha contra el fascismo, contra la guerra, defensa de una comunidad internacional, de la idea europea), pero aquellos de nuestros miembros que se adhieran a estas formaciones deberán guardarse del arrastre frecuentemente peligroso y falaz de las místicas colectivas (por ejemplo, el antifascismo), de la facilidad de las posiciones puramente negativas (mismo ejemplo) y sobre todo de las confusiones que encubre. Los fines deberán ser precisos, sin ambigüedad ni doble fondo, y en caso contrario nuestros amigos tendrán que trabajar para que lo sean. No abdicarán nada, en fin, de la perspectiva propia en que estamos y centrarán todo su esfuerzo en hacerla prevalecer en las formaciones dichas. Política de presencia sí, pero política de testimonio y de responsabilidad.

Esto es lo mínimo, e incluso lo haremos defectuosamente, lo sabemos: *Nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites*, nuestros combates son siempre discutibles y sobre causas imperfectas.¹⁸

18. *Entretiens (1926-1944)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017, p. 202.