

SECCIONES

01 EDITORIAL

PENSAMIENTO

- 03 **Dos revistas, dos visiones: Mounier y de Fabrègues en el debate intelectual francés (1928-1934)**, por Imanol Bageneta Messeguer

- 06 **León Felipe: anhelo enloquecido de fraternidad**, por Sergio Barbero Briones

- 09 **Paradojas ilustres. La paradoja, una llamada a la libertad humana**, por Mariano Álvarez Valenzuela

RELIGIÓN

- 13 **Fe y razón: pistas filosóficas para una renovación teológica católica en el siglo XXI (que necesitamos)**, por Antonio Entrena Utrilla

TESTIMONIO

- 16 **Escuchar a Dios, entender a los hombres y acercarse a los pobres**, por Juan Biosca González

OFICIO DE ESCRIBIR

- 21 **Un café con Walter Benjamin**, por Antonio Caballero

- 23 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Actualidad y futuro de Emmanuel Mounier

PRESENTACIÓN

24

La conversación, fundamento de la comunidad

YVES ROULLIÈRE 26

¿Mismísimas palabras de Mounier?

CARLOS DÍAZ 30

Emmanuel Mounier: afrontamiento del mal y el sufrimiento

GONZALO TEJERINA ARIAS 35

Mounier y el existencialismo. Una relación que ilumina problemas de hoy

IKES NABASKUES MARTÍNEZ DE EULATE 39

¿Qué queda de la revolución? Mounier para el siglo XXI

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ 43

La cristiandad a cuerpo presente. Cristianismo y mundo moderno en Emmanuel Mounier

NUNZIO BOMBACI 48

La educación en Mounier: el arte de despertar persona

GREGORIO LURI 53

Persona y libertad. Aproximación filosófica y teológica. Mounier y Ruiz de la Peña

LUIS MARÍA SALAZAR 57

«Rehacer el renacimiento» en el siglo XXI

LUIS FERREIRO 61

Editorial

LUIS FERREIRO, PRESIDENTE DEL INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

Miremos el mundo actual desde la perspectiva de Emmanuel Mounier

Congreso Internacional, Madrid, 16 y 17 octubre

En los últimos años una secuencia de acontecimientos graves han lanzado señales de alarma sobre lo que nos depara el futuro. Epidemias, crisis económicas, tensiones internacionales, terrorismo, guerras, etc. ensombrecen las vidas de media humanidad —la otra media vive en la sombra permanente—, y parece que la tranquilidad se ha terminado. Las previsiones más agoreras se han instalado en la mentalidad del momento, unas reales, otras ficticias, encuentran terreno abonado para crecer y alimentar el miedo al futuro inmediato a causa de lo que se supone que es el fin de una época y el comienzo turbulento de otra mucho más cruel.

Es innegable que los tiempos actuales son preocupantes, sin embargo nos convendría salir de nuestro punto de vista y ensayar una mirada desde otra perspectiva. Proponemos dos visiones. La primera consiste en mirar el

Continúa en la página siguiente →

mundo y la historia desde el reverso de nuestro mundo actual, desde los pueblos descartados de la humanidad. Desde aquí preguntamos: ¿qué significa esta nueva situación y estos temores para las personas que viven en guerra desde hace 30 años en el este del Congo? ¿Qué significa para los palestinos condenados a un auténtico *apartheid*, a tener su futuro en manos de Israel? ¿Qué significa para los pueblos del Sahel amenazados siempre por el hambre y, desde hace un lustro, por el terrorismo yihadista? En el peor de los casos nuestros males no llegarán al nivel de los suyos. Y, si nos hemos creído inmunes a ellos, es hora de ver nuestro error y de reparar el que hemos cometido ignorando a quienes padecen tales males.

Otra manera diferente de verlo es mirar desde la historia de ayer. Creemos que cualquier tiempo pasado fue mejor y que los males de hoy son inéditos porque nos afectan a nosotros directamente. Pero posiblemente ninguna época haya sido tan catastrófica como las dos décadas de los 30 y 40 del siglo pasado: el ascenso de los totalitarismos, la crisis de las democracias, la terrible crisis del 29, de la que se salió mediante un programa industrial llamado II Guerra Mundial —J. K. Galbraith *dixit*—, esa guerra atroz con decenas de millones de muertos, los traslados de población poste-

riores, etc., y la secuencia directa de la guerra fría y la guerras locales calientes, vicarias, por todo el mundo...

Hoy, la irracionalidad vuelve a resurgir, amparada en oscuros poderes que tutelan intereses bastardos que no son los de la entera humanidad. Líderes que rayan en la imbecilidad, unos temerarios e irresponsables, otros timoratos y serviles, gestionan proyectos que no conducen a un bien común generalizado y globalizado.

La obra y la acción de Emmanuel Mounier nos muestran un camino de reflexión y compromiso forjado generosa y audazmente en confrontación con los acontecimientos de esta época. Su reflexión, sus ideas, su filosofía se desarrollaron en un diálogo creativo con la historia. Por eso su pensamiento profético es una lección para afrontar, interpretar y solucionar —si las resistencias a las direcciones que indicó lo permiten— las crisis de nuestra época.

En cierto modo hay que partir de cero para recomponer el mundo, porque su trayectoria está viciada y sostenida sobre cimientos falsos. Solo avanzaremos a partir de fundamentos verdaderos. Por eso necesitamos volver a Mounier y un pensamiento radicalmente al servicio de la humanidad. A ello os invitamos en el próximo Congreso sobre el pensamiento de Emmanuel Mounier.

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

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. _____

Imanol Bageneta Messeguer

Conservatorio Superior de Música de Castilla y León (Salamanca)

DOS REVISTAS, DOS VISIONES: MOUNIER Y DE FABRÈGUES EN EL DEBATE INTELECTUAL FRANCÉS (1928-1934)*

La actividad editorial desarrollada entre 1928 y 1934 por Emmanuel Mounier y Jean de Fabrègues representa un momento fundacional del personalismo comunitario en Francia, en un contexto de aguda crisis espiritual, política y cultural. Este trabajo examina dicho itinerario, destacando sus orientaciones doctrinales y sus apuestas editoriales, desde la fundación de *La Revue du siècle* hasta la consolidación de *Esprit*. A lo largo de este periodo, breve pero decisivo, se perfila una vía específica dentro del pensamiento de entreguerras que busca articular fidelidad cristiana, compromiso sociopolítico y crítica de las ideologías dominantes. El proyecto, impulsado por un catolicismo activo y no conformista, se abre al diálogo con otras corrientes contemporáneas, y articula una propuesta filosófica centrada en la noción de persona.¹

Estamos a finales de los años veinte: un grupo de jóvenes intelectuales católicos comienza a distanciarse tanto del conservadurismo clerical como del progresismo marxista. En esta generación emergente se encuentran Mounier y Fabrègues, quienes coinciden en la necesidad de fundar un pensamiento espiritual renovado, enraizado en la tradición cristiana,

pero atento a los desafíos de la época.² Comparten una visión crítica del parlamentarismo, de la democracia liberal y de la racionalización técnica de la cultura.

En 1928 lanzan *La Revue du siècle*, una publicación concebida como plataforma de reflexión doctrinal y denuncia de la crisis espiritual moderna. El propósito de esta nueva publicación es doble: diagnosticar la crisis contemporánea de valores y proponer una alternativa ante el individualismo liberal y al colectivismo materialista. En su origen se encuentra la afirmación expresa de los grandes valores de la fe cristiana: la dignidad de la persona, la solidaridad y la atención particular a los menos favorecidos. Además, el proyecto crítico de Mounier se enfrenta a un cristianismo aburgesado, poco fiel a su carisma y que no hacía otra cosa que mantener el desorden existente.

La revista acoge artículos que albergan la defensa de la interioridad y el llamado a una comunidad espiritual. En sus páginas aparece un personalismo incipiente, aunque todavía sin nombre ni sistematización doctrinal. Este pensamiento se articula más como disposición ética que como escuela constituida,³ y aún no alcanza el desarrollo teórico que más tarde consolidará *Esprit*. Explicaremos, a continuación, varios aspectos que marcan la fractura ideológica entre Mounier y Fabrègues: el uso estratégico del marxismo, la concepción del orden social y la relación con el catolicismo institucional.

Mientras que Emmanuel Mounier se abre al marxismo como interlocutor crítico —aunque sin adherirse

* Este texto es un resumen académico elaborado a partir del artículo original «La actividad editorial de Jean de Fabrègues y Emmanuel Mounier: *Esprit* y *Réaction*», publicado en la revista *Itinerarium* n.º 82, 2022, págs. 71-81, del *Istituto Teologico San Tommaso* de Messina (Italia). El contenido ha sido reorganizado y comentado con fines de estudio e investigación, sin reproducir literalmente la totalidad del original.

1. Emmanuel Mounier, *Révolution personnelle et communautaire* (Paris: Éditions Montaigne, 1935).

2. Cfr. Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris: Fernand Aubier, 1936.

3. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

a su materialismo histórico—, Jean de Fabrègues se orienta hacia posiciones marcadamente conservadoras. Esta bifurcación ideológica no es solo táctica: revela concepciones divergentes del sujeto, la historia y el compromiso. Para Mounier, el diálogo con el marxismo implica un intento de comprender la miseria material y espiritual de la época desde una ética de la responsabilidad personal; para Fabrègues, en cambio, el riesgo es la disolución del orden y el debilitamiento de la autoridad. Su cercanía a la *Jeune Droite* y al integrismo católico se intensifica entre 1932 y 1934, lo que acentúa las divergencias ideológicas y estratégicas entre ambos.

Su alejamiento culmina en una ruptura clara: Mounier propone una «revolución personalista y comunitaria» basada en la libertad, la justicia y la dignidad concreta de la persona; Fabrègues, por su parte, insiste en restablecer el orden cristiano tradicional como único horizonte. Esta divergencia refleja dos formas opuestas de entender el vínculo entre fe y modernidad, con Mounier apostando por una presencia activa en la historia y Fabrègues por una restauración identitaria. Esta tensión refleja los límites del intento de articular una síntesis coherente entre tradición confesional y exigencia revolucionaria.

Tras el fracaso de *La Revue du siècle*, Mounier funda en octubre de 1932 la revista *Esprit*, declarada desde el primer número al servicio de una renovación radical del pensamiento y la vida espiritual. Más que un órgano editorial, es una plataforma donde pensamiento, acción y testimonio se entrelazan, y cuyo nombre evoca la dimensión invisible y creadora de lo humano.

La Declaración de octubre de 1932, firmada por Mounier, establece la defensa incondicional de la persona frente a las abstracciones ideológicas, la crítica del capitalismo burgués y del colectivismo doctrinario, y el compromiso con una transformación cultural desde la interioridad. Este texto, que sintetiza intuiciones previas y prefigura el estilo público de *Esprit*, convoca a los lectores como agentes de un despertar interior.

En los primeros números de *Esprit*, dirigidos por Emmanuel Mounier, se encuentran textos de orientación plural, así como testimonios obreros y análisis sociales, lo cual señala una ruptura significativa con el tono doctrinal y apologético del catolicismo

Para Mounier, el diálogo con el marxismo implica un intento de comprender la miseria material y espiritual de la época desde una ética de la responsabilidad personal; para Fabrègues, en cambio, el riesgo es la disolución del orden y el debilitamiento de la autoridad. Su cercanía a la *Jeune Droite* y al integrismo católico se intensifica entre 1932 y 1934, lo que acentúa las divergencias ideológicas y estratégicas entre ambos. Su alejamiento culmina en una ruptura clara: Mounier propone una «revolución personalista y comunitaria» basada en la libertad, la justicia y la dignidad concreta de la persona; Fabrègues, por su parte, insiste en restablecer el orden cristiano tradicional como único horizonte

tradicional. Por ejemplo, el editorial titulado «Pourquoi Esprit?» (n.º 2, noviembre de 1932), redactado por Mounier, articula explícitamente el compromiso de la revista con la crítica social y la apertura dialógica.⁴

Esprit se consolidará progresivamente como el órgano de expresión del personalismo comunitario. Mientras tanto, la distancia entre Mounier y Fabrègues se vuelve definitiva. Este último publica en *Combat*, órgano de la *Jeune Droite*, y se aproxima a posiciones nacionalistas de inspiración católica. Su estilo editorial se alinea con una defensa del orden social premoderno y de la civilización cristiana entendida en clave restauradora.

Mounier insiste en el compromiso con los oprimidos, en la libertad del pensamiento y en el testimonio personal que no separa verdad, acción y palabra.

4. Emmanuel Mounier, «Pourquoi Esprit?», *Esprit*, n.º 2, noviembre de 1932, págs. 5-12. Este editorial establece la línea plural y crítica de la revista bajo la dirección de Mounier, marcando un claro distanciamiento del catolicismo tradicional doctrinal y apostólico.

Para quien este estilo no es solo una categoría literaria, sino una modalidad concreta de presencia en el mundo; a modo de entrada, valga esta descripción: «aman la Alegría, la plenitud e incluso, si les es concedida, esa serenidad que es paz desbordante y fecunda. No optimistas: no mediocres. No avaros de posesiones ni turbulentos de gozos».⁵ A pesar de las dificultades financieras y de las críticas provenientes tanto de sectores progresistas como conservadores, *Esprit* se consolida como un espacio plural y exigente de pensamiento en el panorama intelectual francés. Mounier asume plenamente su dimensión pedagógica y militante, sosteniendo que la labor editorial no es un simple vehículo de comunicación, sino una forma de presencia crítica.

Este modelo de intervención intelectual no se orienta tanto a la producción discursiva, como a una práctica transformadora. Escribir, para Mounier, equivale a ejercer una responsabilidad existencial frente al mundo: no explicar la realidad, sino abrirla a lo posible. Esta concepción exige una conversión del lector, entendido no como espectador informado, sino como sujeto convocado. La revista se convierte así en laboratorio ético, lugar de formación y combate, que rehúye tanto el escepticismo como la propaganda. La escritura, en este marco, no busca clausurar el sentido, sino abrirlo a una comunidad de interpretación y de acción.

En definitiva, la trayectoria editorial de Mounier y Fabrègues entre 1928 y 1934 no puede entenderse solo como una evolución intelectual. Es un testimonio encarnado de los dilemas del pensamiento católico frente a la modernidad, de las posibilidades y riesgos de la síntesis entre fe, política y cultura. A través

la trayectoria editorial de Mounier y Fabrègues entre 1928 y 1934 no puede entenderse solo como una evolución intelectual. Es un testimonio encarnado de los dilemas del pensamiento católico frente a la modernidad, de las posibilidades y riesgos de la síntesis entre fe, política y cultura. A través del conflicto entre ambos autores, se revelan también las tensiones internas del personalismo naciente: su vocación comunitaria y su fragilidad institucional, su apertura al otro y su riesgo de aislamiento, su exigencia ética y su potencial utópico

del conflicto entre ambos autores, se revelan también las tensiones internas del personalismo naciente: su vocación comunitaria y su fragilidad institucional, su apertura al otro y su riesgo de aislamiento, su exigencia ética y su potencial utópico.

La herencia de Mounier, más allá de sus textos, radica en su insistencia en una palabra con cuerpo, una palabra que no se disocia de la acción ni se agota en la teoría. Su idea de compromiso no remite a la militancia pura, sino a una fidelidad a lo invisible que se verifica en lo cotidiano: presencia, escucha, cuidado. Este recorrido invita a detenernos y preguntar: ¿puede aún sostenerse una revolución de la persona sin devenir ideología o sentimentalismo, sin disolverse en vaguedades espirituales o en estrategias de autoayuda? La pregunta supone una exigencia: recuperar la tensión entre exigencia ética y concreción histórica, entre libertad interior y transformación colectiva.

5. Emmanuel Mounier (1997), *Mounier en Esprit*. Madrid, Caparrós. Edición y traducción de Antonio Ruiz, p. 21.

Sergio Barbero Briones
Instituto Emmanuel Mounier

LEÓN FELIPE: ANHELO ENLOQUECIDO DE FRATERNIDAD



La mano más humilde
te ha clavado un ensueño...

UNA PLUMA DE AMOR EN EL COSTADO¹

El temor y el rencor son las dos piquetas que horadan los cimientos comunitarios. El temor al pobre, al migrante, al adicto, al que clava la mirada en nuestro corazón buscando un manantial; el rencor al que es lo que nosotros no somos, al que posee lo que nosotros ansiamos, al que piensa lo que nosotros no pensamos. Cualquier sabiduría conducente a construir comunidades humanas debe, pues, lidiar con estos dos sentimientos; entumecedor el primero, corrosivo el segundo.²

Cuando el mercantilismo y el materialismo podan el denso sistema radical de lo interpersonal, siempre surge un rebrote, ora en forma de hiedra venenosa, ora en majuelo espinoso; cuando el apoyo mutuo y la magnanimidad palidecen resurge el tribalismo zafio: la nación hueca, la congregación supersticiosa o la red virtual. Acontece así el tiempo de las insignias: siglas y eslóganes de partidos podridos y pensamientos petrificados. Y es, entonces, ante el retorno de la ira de Aquiles —Homero, el gran embaucador de aquellos que añoran la épica sangrienta— cuando más necesaria es la poesía del encuentro.

En todo tiempo y lugar siempre han existido

1. Del poema «Poeta», del poemario *Versos y oraciones del caminante*.
2. El reconocimiento de este menester es empero tan antiguo como el surgimiento de las primeras civilizaciones. En una tablilla sumeria se lee: «El miedo mirado de frente se convierte en valor, el miedo evitado se transforma en pánico». Citado en Giorgio Nardone. *El libro de las fobias y su curación*. Herder Editorial, Barcelona, 2025. Cuando en *Edipo Rey*, Yocasta, enloquecida por el dolor de descubrir su relación incestuosa con Edipo, se suicida, Sófocles sitúa el clímax de la tragedia humana en la ὀργή, esto es, la ira movida por el resentimiento.

apologetas atemorizados y politicastros cizañeros, pero lo que de verdad inhibe la fraternidad es la ausencia de poetas; ¿dónde están, hoy, los que cantan a la fraternidad? Los hay, pero su voz cada vez suena más lejana... Uno de estos poetas, Felipe Camino Galicia —León Felipe—, resuena en nuestro tiempo como una voz profética que se revela contra el miedo —«el miedo del hombre ha inventado todos los cuentos»³— y el rencor —«en esta tierra maldita no hay bandos./ No hay más que una hacha amarilla/ que ha afilado el rencor»⁴. El poeta que ruge, blasfema y recrimina a los dogmáticos: «¡Qué les quiten a todos los carnets!/ Ya no hay más que un problema./ Ya no hay más que una estrella»⁵.

La poesía de León emana de una visión trágica de los tiempos que le tocaron vivir, cuando la injusticia y la iniquidad dominaban el corazón de los hombres, cuando las almas bellas se repliegan en corazones duros; una ausencia de fraternidad humana que genera en León un profundo dolor:⁶

¡Oh, este dolor,
este dolor de no tener ya lágrimas;
este dolor
de no tener ya llanto
para regar el polvo!

Dolor ante el cual, la mente se cobija —como en Don Quijote— en la locura: «¿Cuándo se pierde el juicio?/ Yo pregunto: ¿Cuándo se pierde, cuándo?/ Si no es ahora, que la justicia/ vale menos que el orín de los perros»⁷.

Locura atravesada por el sufrimiento como vía de tránsito del poeta del barro hacia la clarividencia:⁸

Luz...
Cuando mis lágrimas te alcancen
la función de mis ojos...
ya no será llorar...
sino ver...

No en vano, el Quijote es figura esencial en la lírica leonfelipisca; como bien se apunta en la hermosísima biografía de su amigo Luis Rius, en León Felipe, como en el hidalgo, es acuciante la necesidad vital de:⁹ «transfigurar al hombre para encontrarle sentido al mundo». Transfiguración que sólo acontece a través de una catábasis;¹⁰ el poeta del barro se convierte en poeta del fuego que busca:¹¹ «el exterminio de una realidad mezquina, para sembrar después en la tierra abonada de ceniza la semilla de grandeza espiritual del hombre. [...] Sublevar al hombre, sí, contra la injusticia y la bajeza con que lo aprisiona su circunstancia histórica. Ese es, en verdad, su más acendrado propósito...».

Ciertamente León Felipe descendió a su propio abismo; fueron los años 1918 y 1919, vida amarga y disoluta en los bajos fondos madrileños, en una segunda huida¹² a la Villa y Corte de la miseria: «He dormido sobre el estiércol de las cuadras/ en los bancos municipales,/ he recostado mi cabeza en la soga de los mendigos».¹³

3. Del poema «Sé todos los cuentos», del poemario *Llamadme publicano*.

4. Del poema «Vidas», del poemario *Iluminaciones*.

5. Del poema «La insignia».

6. Del poema «El hacha», del poemario *El español del éxodo y el llanto – Elegía española*.

7. Del poema «Pero ya no hay locos», del poemario *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña*.

8. Del poema «El poeta prometeico», del poemario *Ganarás la luz*.

9. Luis Rius. *León Felipe. Poeta del barro. (Biografía)*. Instituto Cervantes, Alcalá, 2019, p. 131.

10. «No es sino biográfica esa idea tan recurrente en su poesía de que el horno donde se amasa el hombre es el infierno, y que sólo de allí, tras varias lacerantes entradas y salidas, resultará esa masa que lo forma mejor cocida, más pura, más justa, más bella». *Op. cit.* n. 9. p. 80.

11. *Op. cit.* n. 9. p. 126.

12. Unos años antes había abandonado a su familia (madre y tres hermanas) en Santander donde regía una farmacia que había sido sufragada por su difunto padre y que no supo gestionar; dejando unas deudas pendientes, y perseguido por la justicia y los acreedores, huyó a Barcelona. Finalmente acabó en la cárcel; sin embargo, su tiempo allí distó de ser amargo; abonado por profundas meditaciones y provechosas lecturas, entre las que, sin duda, la del Quijote fue la más trascendental, su espíritu enraizó y estiró hasta descubrir su verdadera vocación: la de la poesía (ver p. 72-75 de *op. cit.* 9).

13. Del poema «Pero ya no hay locos», del poemario *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña*.

Por eso, el grito poético de León se dirige a sí mismo:¹⁴ «Yo no he sido bueno.../ quisiera haber sido mejor./ Estoy hecho de barro/ que no está bien cocido todavía», por eso, en su último aliento, suplica ¡perdón!:¹⁵ «Voy olvidando... olvidando... olvidando.../ pero quiero que la última palabra, pegadiza y terca,/ que recuerde al morir/ sea esta: Perdón».

A la sempiterna pregunta que una y otra vez se hace León —¿quién soy yo?— sólo acierta a aullar que, sin los demás, nada; la comunión fraterna, con el más olvidado y el más humillado, es lo que permite al ser individual trascender, salirse de uno mismo, y galopar hacia lo más alto:¹⁶

Ni de tu corazón,
ni de tu pensamiento,
ni del horno divino de Vulcano
han salido tus alas.
Entre todos los hombres las labraron
y entre todos los hombres en los huesos
de tus costillas las hincaron.
La mano más humilde
te ha clavado un ensueño...
una pluma de amor en el costado.

De ahí que, en los versos de León Felipe, trufados de interpelaciones e interjecciones, se busque infatigablemente un interlocutor a quien suplicar y aguijonar, clamar y blasfemar, en definitiva, amar.

La fraternidad a la que apela León, no es de circuito corto —de parroquia, de nación, de gremio— sino

plenamente universal:¹⁷ «*Poetas, nunca cantemos la vida de un mismo pueblo, ni la flor de un solo huerto. Que sean todos los pueblos y todos los huertos nuestros*». No podía ser de otra manera para alguien como León, poeta trashumante que transitó por múltiples veredas. Y no es que el poeta niegue la impronta de la patria, del lugar de nacimiento, pero en su incesante peregrinaje hacía la esencia del hombre, el poeta trasciende a aquella:¹⁸ «Pero un pueblo, una patria, no es más que la cuna de un hombre. Se deja la tierra que nos parió como se dejan los pañales. Y un día se es hombre antes que español».

No obstante, en León Felipe la fraternidad está insondablemente unida al empeño de reducir la injusticia. Una comunidad fraternal que se funda no sobre la tierra y la estirpe, sobre el poder y la violencia, sino sobre un anhelo, un profundo anhelo:¹⁹ «Pero tu reino no será de este mundo/ Será un reino sin espadas ni banderas.../ ¡Será un reino sin cetro!/ No se erguirá en la tierra nunca/ Será un anhelo... un anhelo».

Con todo, a pesar de que la poética de León Felipe posea un hondo sentido trágico, deslumbra como el yelmo del Quijote, con fugaces esperanzas; el destino del hombre no está determinado sino abierto a su propia voluntad, sus sueños e ilusiones:²⁰ «La Historia la componen los sueños de los hombres... Los sueños son la semilla de la realidad de mañana y florecen cuando la sangre los riega y los fecunda...». De ahí que, aunque el miedo y el rencor retornen, la poesía siga propiciando que GANAREMOS LA LUZ.

14. Del poema «¡Perdón!», del poemario ¡Oh, este viejo y roto violín!

15. *Ibid.*

16. Del poema «Poeta», del poemario *Versos y oraciones del caminante*.

17. Del poema «Romero sólo», del poemario *Versos y oraciones del caminante*.

18. Del poema «Llanto y risa», del poemario *Español del éxodo y del llanto*.

19. Del poema «La España de la sangre», del poemario *España e hispanidad*.

20. Del poema «El poeta prometeico», del poemario *Ganarás la luz*.

Mariano Álvarez Valenzuela
Instituto Emmanuel Mounier

PARADOJAS ILUSTRES. LA PARADOJA, UNA LLAMADA A LA LIBERTAD HUMANA

Ningún animal se pregunta por el sentido de su aullido. Ninguna piedra se reprocha haber rodado cuesta abajo. Ningún árbol se angustia por echar raíces en un terreno ingrato. Ninguna estrella intenta brillar en otra constelación. Pero el ser humano... ah, el ser humano sí. Y ahí empieza la paradoja.

Porque solo la persona, ese ser capaz de afirmarse a la vez que reniega de sí, de amar y amarse a la vez que odia y se odia, puede tropezarse con la paradójica situación existencial de vivir entre opuestos que no se anulan, sino que conviven. La paradoja no es un fallo de su sistema cognitivo, ni de su razón lógica y formal: es su sello de identidad más íntimo. Ella nos enfrenta a nosotros mismos. Nos delata. Nos retrata. Y si se la escucha bien, nos revela lo más profundo de nuestra realidad. Ella es el límite en el que la razón exige sentido ante el sinsentido y el absurdo al que en su existencia le acaba llevando. En la paradoja, la razón toca fondo y a su vez se desfonda. Esa es su esencia.

Etimológicamente, esta palabra viene del griego «*pará-doxa*»: lo contrario a la opinión, lo inesperado, lo que choca con la lógica habitual y consigo misma. En su forma más viva, la paradoja no es un simple juego de palabras o una curiosidad filosófica, sino una forma profunda de mostrar la complejidad de lo humano, allí donde lo razonable se enfrenta a lo real, y ambas cosas se contradicen sin dejar de ser verdaderas en una inquietante convivencia y secreta connivencia, obligándonos a tomar parte por una de ellas *práxicamente*, es decir: con pensamiento, palabra y obra para no existir en tan contradictorio estado.

Hay algo en lo humano que desborda toda lógica, como si cada verdad sobre nosotros mismos se dijera mejor desde el borde del abismo, desde ese límite paradójico entre el «sí» y «no» que conviven juntos, que desde el centro de la lógica metódica. La paradoja, nos invita a abandonar toda lógica, no por ser errónea sino por haber alcanzado la razón su límite.

La paradoja con su «sí» y su «no» implícitos es la única gramática, pero gramática encarnada, capaz de mostrar lo más auténtico del ser humano:

su libertad. Allí donde el evolucionismo solo reconoce azar, la paradoja nos exige más que palabras, más que razones: nos reclama en cuerpo y alma a dar testimonio vivo del sentido de nuestra existencia en cada momento de nuestra vida. Cada ser humano es una paradoja viviente, a veces clamorosa, otras silenciosa.

Dejemos ahora que hable ella misma a través de sus protagonistas, no para explicarse, sino para mostrarse.

Jean-Paul Sartre, decía que el hombre está «condenado a ser libre», como si la libertad fuera un castigo. Decía que el ser humano no tiene esencia, que no hay un diseño previo, que cada cual se inventa a sí mismo como puede y como quiere. Y, sin embargo, en algún rincón secreto de su pensamiento, Sartre dejó escapar una sospecha. Hay indicios en sus escritos sobre todo en *L'Espoir Maintenant* de una cierta inflexión en su pensamiento hacia lo trascendente en contraposición a lo absurdo y contingente del azar, manifestándose en el sentido de que: «quizá el ser humano no sea un simple accidente evolutivo, sino una criatura», llegando a afirmar que «la hipótesis más plausible sobre nuestro origen no sea el azar, sino la creación».

Pero lo dijo sin alegría, de boquilla, su cuerpo no lo experimentaba. Solo hablaba su pensamiento sin contar con su sentimiento. Como quien mira una puerta abierta hacia la luz... y decide quedarse en la penumbra. Sartre vivió toda su vida como si Dios no existiera, aunque su pensamiento, en muchos tramos, parecía buscarlo a gritos. Su sentido de la libertad era tan radical y tan angustioso, que casi pedía a gritos un origen, una finalidad, un rostro trascendente.

En su obra *La Náusea* se confirma, más que se desmiente, el pensamiento de Sartre como radicalmente opuesto a la idea de creación como origen de toda realidad. Sin embargo, si consideramos el conjunto de su evolución intelectual, podemos interpretar que la crudeza existencial de *La Náusea* fue el umbral de un camino que, décadas después, dejaría entrever dudas sobre la suficiencia del puro azar. Además, el azar era ese enemigo acérrimo que se situaba por encima de su pretendida libertad. El azar le usurpaba su dignidad.

La novela narra el proceso de toma de conciencia de Antoine Roquentin, un hombre que va descubriendo con creciente angustia que la existencia misma es absurda, contingente, sin razón ni fundamento, lo cual le provoca una sensación física de náusea.

He querido elegir a Sartre como primer ejemplo de la personalización de la paradoja, por la sinceridad, belleza y profundidad y fuerza expresiva que invade a toda su persona, no solo a través de sus escritos, que como sucede en todo buen escritor, sus personajes son su fiel reflejo. El arte de escribir es el arte de vaciarse, de darse, de mostrarse.

Uno de los pasajes clave de su pensamiento, es este que expresa a través de dicho personaje: «La existencia se había deslizado dentro de mí, me había tomado por detrás, por los ojos, por la boca, por la piel... Y yo no podía decir ya si era yo quien vivía, o si era la existencia la que me poseía». Y también, este otro: «Todo está de más, eso es lo que yo diría... Cada cosa existe, eso es todo. Nadie puede dar una razón de ser».

Aquí Sartre introdujo el concepto de «contingencia radical»: el ser está ahí, pero sin necesidad, sin justificación, sin finalidad. Esta experiencia de lo «gratuito», de la no necesidad de la existencia, de ninguna existencia, le llevará en su pensamiento posterior a concebir al ser humano como condenado a ser libre, es decir, a tener que construirse sin referencia a una esencia previa, ni a un creador y mucho menos a una finalidad trascendente a dicha contingencia radical.

Sartre, ve al ser humano como un ser arrojado a la libertad, que no es sino un «ser para la nada». Y en ese sentido, la náusea no es un síntoma patológico, sino el despertar lúcido a la verdad absurda de la existencia, desde la cual el sujeto, si quiere vivir con autenticidad, debe crear su propio sentido.

Así que: la nada, está en el centro de la experiencia sartreana, siendo causa de la náusea existencial, por lo que antepone por «voluntad» propia: su «auto-libertad radical» frente a la «contingencia radical» del azar, revelando la supremacía de la voluntad sobre la razón.

La paradoja sartreana no es simplemente intelectual. Es, «radicalmente existencial». Se construyó como filósofo del ateísmo, pero vivió como un creyente al revés: necesitaba que Dios no existiera para defender su libertad y, por supuesto, rebelándose también contra el propio azar, aunque esa libertad sin Dios se le

volvía insoportable. Tenía que dejar de negarlo, pero al hacerlo era consciente que invalidaba su argumentación existencial.

En el fondo, ¿no había en Sartre una plegaria silenciada por miedo a perder su autonomía? ¿No era su negación una forma de seguir en diálogo con lo negado?

El hombre, que quiso ser libre sin límites, acabó esclavo de su propia negación. Y, sin embargo, ahí está la grandeza de su libertad: se atrevió a pensarlo todo, incluso lo que no podía sostener con la vida. Su existencia no fue una refutación de su pensamiento, sino su manifestación más humana, en la que la libertad innata de su ser, le gritaba en cada uno de sus pensamientos, pero sin darse cuenta que al negarla, la confirmaba. La libertad humana no se puede silenciar. Ella, es y está en el abismo del ser humano, para su bien o para su mal. Con ella construimos nuestra contingencia y nuestra trascendencia incluso negándola.

No fue Sartre, ni mucho menos el primer pensador ilustrado en vivir esa tensión agónica entre lo que proclama y lo que encarna. Antes que él, otros pensadores ilustres pusieron las bases de esa sospecha que desenmascara y denuncia las construcciones ideológicas o religiosas, sin advertir que el propio gesto liberador podía acabar erigiéndose en una nueva prisión.

El primero de ellos fue Ludwig Feuerbach, quien volteó la teología como un guante: no es Dios quien crea al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre quien proyecta en Dios sus anhelos más hondos: la inmortalidad, la libertad, la justicia, el amor absoluto. De esta forma, Feuerbach desplaza el eje de la divinidad al ser humano y convierte la antropología en teología encubierta. Pero su propuesta, nacida como afirmación de la libertad creada por el propio ser humano, en contraposición a la libertad «entitativa» otorgada en ese acto de su creación, terminó también diluyendo el misterio del sujeto, que pasaba ahora a ser solo una criatura de sus necesidades proyectadas. En su afán por liberar al ser humano de sus mitos, terminó reduciéndolo a su biografía emocional y cultural. La libertad para Feuerbach, al igual que para Sartre, era una construcción más del ser humano.

A su estela vinieron los tres grandes maestros de la sospecha: Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud:

Marx, denunció la religión como «el opio del pueblo», como el reflejo ideológico de una estructura

económica opresiva. Su meta era liberar al ser humano de la alienación material. Pero su pensamiento, sistematizado, se transformó en una ortodoxia cerrada que, en su aplicación histórica, terminó generando nuevas formas de alienación, de control y de dogma. El liberador del proletariado se convirtió, sin quererlo, en el precursor de sistemas que abolieron la libertad en nombre de su conquista.

Nietzsche, el paradójico Nietzsche, que gritó «Dios ha muerto», no lo hizo como quien celebra una victoria, sino como quien anuncia una catástrofe. Su superhombre, libre de ataduras morales y religiosas, debía ser un creador de sentido. Pero ese ideal, lejos de elevarnos, se convirtió para muchos en justificación de una voluntad de poder sin medida. Nietzsche quería liberar al hombre de los ídolos... pero su pensamiento fue convertido en uno de ellos.

Freud, con su exploración del inconsciente, reveló que el yo no es dueño en su propia casa. Sus descubrimientos rompieron la imagen ilustrada de un sujeto racional y autónomo. Pero esa liberación dio paso a una nueva fatalidad: el inconsciente como determinismo psíquico, la pulsión como destino inevitable. El analista del deseo se vio atrapado por una teoría que explicaba todo, incluso lo que desbordaba toda explicación y muy alejada de la pretendida libertad humana.

No quiero cerrar este punto sin citar a quien, a mi modo de ver, se encarna como una de las figuras centrales en esta corta galería de *paradojas ilustres*: Friedrich Engels, precursor y colaborador inmediato de Marx y declarado discípulo de Feuerbach.

Si Feuerbach marcó el tránsito del pensamiento teológico al antropológico materialista, Marx tomó esta tesis y la trasladó al plano económico-social, y Freud cortapisó a la razón abriendo la puerta al inconsciente: Engels, dio un paso más en esta línea al «sistematizar» el materialismo, incluso a nivel natural, afirmando que el pensamiento humano, la libertad, la ética, todo es producto de la materia organizada dialécticamente.

Feuerbach aún preservaba un cierto humanismo, aunque sin trascendencia, pero Engels lo diluyó en una visión radicalmente naturalista y determinista, donde el individuo carece de auténtica libertad, al afirmar que la conciencia, la moral, el pensamiento y la libertad no son más que reflejos del entorno material, y, sin embargo, pregona una propuesta ética, política y emancipadora

universal, que presupone sujetos capaces de actuar libremente contra el sistema que los determina.

Es decir: niega la libertad en nombre de una ciencia histórica, pero la necesita para justificar la acción revolucionaria. Declara que todo pensamiento es producto de estructuras materiales encerradas en la contingencia, pero formula un pensamiento que pretende trascenderlas. Proclama el fin de la alienación, desde una teoría que convierte todo acto consciente en un efecto alienado. Pocas contradicciones tan paradójicas y, sin embargo, de enorme impacto social.

En último lugar y saliéndome del pensamiento filosófico-antropológico, y adentrándome en el de la razón científica, cito como muestra representativa a Albert Einstein, ese ser en el que la razón objetiva unida a la intuición, abrió las puertas a la física cuántica con su genio, pero pasó las últimas décadas de su existencia intentando negarla. Su intuición era prodigiosamente paradójica. No soportaba que el azar entrara en el corazón de la realidad. Su corazón demandaba realidades distintas a las que la razón le llevaba. Einstein, el genio que construyó un mundo que su voluntad no podía aceptar.

Pero no olvidemos que la paradoja no es privativa solo de mentes ilustradas, es la cualidad humana que con o sin razones reside en todo ser humano. Ese ser humano que busca el sentido de toda realidad, no puede sustraerse a encontrar su propio sentido personal. La paradoja es su *Pepito Grillo*.

La paradoja encarnada en la propia existencia es clara: todos ellos quisieron liberar al ser humano, devolverle su dignidad, su poder, su conciencia y todos terminaron participando, en mayor o menor grado, en la construcción de sistemas cerrados que negaban lo mismo que defendían. En sus biografías, en sus opciones, incluso en sus contradicciones, aparece esa distancia insalvable entre lo que se proclama y lo que se vive. Y ahí es donde la paradoja deja de ser una figura retórica para convertirse en una experiencia encarnada en demanda de sentido.

Vivieron —como Sartre— en lucha contra lo que negaban, sin poder dejar de dialogar con ello. Como si la negación fuera el reverso oculto de un amor traicionado. Como si la sospecha fuera una forma de fidelidad secreta a lo negado.

Y aquí está, de nuevo: «La paradoja como llamada a la libertad humana».

Solo un ser libre puede vivir en contradicción consigo mismo. Solo una criatura libre llamada al sentido de su existencia, puede vivir desgarrada entre lo que dice y lo que hace, entre lo que proclama y lo que encarna. Entre lo que su razón le dice y su cuerpo le pide. Esa es, quizás, la paradoja más noble de todas: que podamos errar, traicionarnos, y aun así mantener viva la posibilidad de recomenzar.

En resumen, no hay evidencia más rotunda de que el ser humano ha sido creado libre que la paradoja que habita en lo más hondo de su existencia. No se trata de una paradoja meramente lógica o racional, ni de una simple contradicción entre ideas opuestas, sino de una fisura profunda entre lo que una persona proclama con palabras y lo que expresa existencialmente con su vida.

En este desgarrar se asoma algo decisivo: la libertad humana solo puede explicarse desde una libertad que la precede. Y esa libertad originaria —llámese acto creador, sentido último, fuente del ser o simplemente Dios— no se impone, sino que se dona. No fabrica: crea. No programa: engendra. No dicta leyes: hace libre a la criatura, incluso hasta el extremo de permitirle que le dé la espalda, incluso a sí misma. Y justo ahí, en esa grieta ontológica, nace la paradoja existencial como reclamo y expresión viva de la libertad humana.

La libertad no admite en su seno crear algo contradictorio, ni jamás pierde el sentido, porque ella misma es el sentido de todo lo creado. La libertad crea con finalidad desde el principio; por eso, el ser Creador, incluso antes del acto creativo, ya se congratula del mismo, como se expresa en los textos bíblicos de la creación. El acto creador es un acto saturado, ya colmado, incluso antes de su despliegue. El no creyente no necesita este apunte bíblico para sostener esta visión, pero al negarlo, lejos de invalidarlo, lo confirma desde su propia paradoja. Ejercita su libertad otorgada. Libertad entitativa de todo ser humano. No libertad evolutiva, contradicción radical de toda libertad.

Esta primacía de la finalidad sobre la *principialidad* ya estaba presente en el pensamiento griego. Aristóteles afirmaba que *el fin es lo primero en la intención, aunque lo último en la ejecución*. En la tradición cristiana, esta intuición se profundiza: la creación no es solo un hecho originario, sino una llamada hacia una plenitud. Al ser creado, el ser humano es *con-vocado* en libertad.

También la antropología contemporánea —en autores como Viktor Frankl, Paul Ricœur, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, etc. o en ciertas lecturas de Teilhard de Chardin— intuye que el ser humano no puede comprenderse desde su origen biológico o evolutivo si no se considera su destino, su vocación, su sentido. Es la finalidad —no la mera causación— lo que justifica la libertad. Justificar es encajar finalmente lo que ya estaba en origen. La justicia es precisamente el verdadero sentido de la realidad. Sin ella todo se esfuma.

Así, decir que la finalidad prima sobre la *principialidad* es afirmar que la libertad humana solo se explica si está orientada a un sentido ya desde su origen. Con esto quiero decir que: si el ser humano ha sido creado en libertad, ha de serlo tanto en el transcurso de su existencia como también en su decisión final: aceptándola o negándola libremente. ¡He aquí el misterio de la libertad humana!, que su existencia le manifiesta en forma de paradoja, reclamando constantemente su presencia. Solo un ser paradójico puede ser un ser libre.

En ese dinamismo entre ambas libertades —la Creadora y la creada— emerge el misterio de la existencia humana. Un misterio paradójico, que no es solo cuestión de razones, pues estas siempre terminan topándose con la voluntad, como único recurso para decidir el sentido último de su existencia. Esta tensión ha sido formulada de modo especialmente claro por el filósofo personalista español Carlos Díaz, quien, en línea con la tradición del humanismo cristiano, ha expresado que *el ser humano ha sido creado para ser lo que debe ser, o ser lo que no debe ser. Y entre ambos deberes, la libertad humana nunca es doblegada*. Esta afirmación no solo recoge la hondura antropológica de la libertad, sino que sitúa la paradoja existencial como su signo más auténtico: solo un ser verdaderamente libre puede cargar con el peso de decidir su fidelidad o su ruptura.

El ser humano está ontológicamente desgarrado entre fidelidad y ruptura, entre una identidad recibida y una autonomía autoconstruida, a lo largo de toda su existencia.

Y esta ligadura ontológica, existencial y relacional, se proyecta trascendientemente a lo largo de toda la historia de la humanidad. No está sujeta a modas. La libertad no pasa de moda y la paradoja humana es como un grito a ejercitar su libertad entitativa, en un sentido o en el otro.

Antonio Entrena Utrilla

Profesor de Filosofía en la enseñanza pública

FE Y RAZÓN: PISTAS FILOSÓFICAS PARA UNA RENOVACIÓN TEOLÓGICA CATÓLICA EN EL SIGLO XXI (QUE NECESITAMOS)

Cuando entré en el auditorio, estaba a rebosar. No cabía ni un alfiler. El ponente ya había comenzado la charla. Su tono era amable, cálido, creyente, seductor. Me senté, intentando no molestar, en el sitio que un amigo me había guardado. Muchos comenzamos a tomar notas.

La Esperanza era el tema central. La charla fue espectacular, y así lo certificaron los aplausos finales, las palabras casi emocionadas de quien presentó al ponente y el rostro de satisfacción humilde del conferenciante. No hubo preguntas, pero sí firma (y venta) de libros. Compré su última obra, que me sirvió como regalo de San Valentín para mi esposa.

No compartía la satisfacción común. Al menos, no del todo. Un pequeño atisbo de duda sobrevolaba mi corazón. Mi compañero de armas tampoco salió del todo satisfecho, aunque por otros motivos. «Una homilía más», o al menos eso le entendí cuando comentamos la jugada. No salimos entusiasmados, pero sí algo confortados. Bueno, menos yo.

El tema de la charla, como decía, era la Esperanza. Su contenido fue formidable. Algunos de los temas tratados (sin ánimo de reproducirlos en su totalidad) fueron los sueños, los ideales, cómo ser un «soñador cristiano», las bienaventuranzas, la «lógica de la Encarnación», el *Magis* jesuítico, el ambicionar los «carismas mejores» de San Pablo, la esperanza fundada en la Resurrección que persiste ante toda cruz en el mundo, una Iglesia que toca a los intocables y que mira al futuro sin nostalgias falsas del pasado, etc. Seguramente, estos temas han sido tratados en alguna publicación del autor (pasada o próxima), a quien, desde luego, respeto muchísimo. Necesitamos más hombres de Iglesia como él.

La *corrosiva duda* me vino de una nota en mi cuaderno, totalmente personal, que brotó en la mente

Pero, ¿es ese discurso compatible con la «verdad común», con la «verdad» que asumimos en la vida cotidiana, social y compartida, en nuestro mundo occidental? ¿O queda solo para nosotros, los creyentes, como una «verdad más», como una «parcela de verdad» que comparte espacio junto con otras, tal vez más necesarias o relevantes en otros ámbitos de nuestra vida?

y que quise transcribir para no olvidar (*verba volant, que dirían*). Este pensamiento, tal vez erróneo o inexacto, pero que comparto aquí, motiva este artículo (e interrumpió que siguiese la charla con normalidad, afectado por sus posibles consecuencias). Escribí ese día:

El gran drama de la secularización de los últimos 100 años (o más) en el mundo occidental, tras la caída del idealismo continental europeo, es la escisión entre el contenido de la fe (católica) y la «Verdad» (tal y como se acepta colectivamente).

Me explico.

La charla fue genial, como todo el contenido público que las figuras eclesiales emiten en nuestro contexto (pienso en España, pero me atrevo a decir en Europa también). Se habla de conductas éticas, actitudes de fondo, compromiso social, cuestiones psicológicas, comunitarias, existenciales, incluso cuestiones «políticas» (en un sentido amplio, que abarca al conjunto de la comunidad). Se habla del anuncio de la fe, del kerigma y de lo que Dios va haciendo en y con nosotros. Eso es excepcional e insustituible.

Pero, ¿es ese discurso compatible con la «verdad común», con la «verdad» que asumimos en la vida

cotidiana, social y compartida, en nuestro mundo occidental? ¿O queda solo para nosotros, los creyentes, como una «verdad más», como una «parcela de verdad» que comparte espacio junto con otras, tal vez más necesarias o relevantes en otros ámbitos de nuestra vida?

Intento ser más claro: tengo la intuición de que muchos creyentes (intento no estar entre ellos, con humildad) entienden que la verdad católica es «una más» o, incluso, una verdad que simplemente coexiste con otras (científica, política, etc.)... y poco más. Tengo la sensación de que hemos reducido lo católico (o la fe) a una verdad ética o, a lo sumo, una verdad existencial, traicionando parte de su esencia. Como si el Credo fuese una mera «muleta» para ciertos momentos (funerales, sobre todo... o para explicar cuestiones como el mal, las guerras, etc.), o incluso un símbolo (pero no unívoco, sino estético) que nos consuela en determinados momentos.

Estoy simplificando, lo sé, pero me preocupa que, culturalmente, discursos tan buenos como los de ese día queden solo para auditorios como los nuestros y no puedan ser asumidos por la sociedad en general, por ejemplo, por mis alumnos de filosofía en la escuela pública. No porque no esté en TikTok ese mensaje (no basta con estar en el mundo digital), sino porque la cultura construida colectivamente en los últimos 100 años asume que lo religioso es una «verdad» (con minúsculas), que además es plural y que debe ser compatible con lo científico (o, sino, desechada), que realmente es el método seguro y último para alcanzar lo que «podemos saber» en términos kantianos. Además, creo pensar que las figuras intelectuales de la Iglesia actualmente (con notables excepciones, y en ello me hago eco del formidable legado de Ratzinger Benedicto XVI) no son del todo conscientes de este «drama cultural» que enfrentamos, o tal vez no son conscientes de que muchos de los problemas que abordamos eclesialmente derivan de esta cuestión cultural (envejecimiento comunitario, desconexión con las nuevas formas culturales emergentes, ausencia de vocaciones,

fijación —en el pasado— de ciertas cuestiones litúrgicas e intelectuales, etc.).

Puedo parecer un dogmático con estas líneas (tal vez lo sea, pero lo consideraría un error si el dogma no se fundamentara en el Amor expresado en Cristo y manifestado al mundo por la Iglesia), pero en realidad, quiero situarme en la posición de buscador católico preocupado, entristecido por un mundo que no sé si se aleja ya del Evangelio definitivamente (a nivel cultural) o si está a punto (paradójicamente) de volver a él como fuente de verdad humana y ontológica al mismo tiempo (al menos, ese sería mi deseo genuino). Porque creo que hay una única Verdad y que fe y razón son, casi, dos caras de la misma moneda, la moneda

de lo humano (y lo real) salvado por un Dios Amor-Comunidad.

Si Benedicto XVI dijo en *Caritas in veritate* que «solo el amor es digno de fe» y Hans Urs von Balthasar proclamaba que la «Verdad era sinfónica», aún tenemos que desarrollar ambas «vetas» sin descuidar lo ético y lo místico, aunque sea solo para hacer posible que el mundo occidental nos escuche y nos tome en serio (recordemos el chiste de Kierkegaard sobre el payaso).

En el *Manifiesto del nuevo realismo*, Maurizio Ferraris habla

de la posmodernidad como un proceso fundado en la idea nietzscheana de que no hay verdades, solo interpretaciones y como un proceso de ironización-deconstrucción, desublimación y desobjetivización (Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 2012). Lo explicaré más adelante en otro artículo. Pero, dado este análisis, ¿no es curioso que la secularización avanzada en la que estamos coincida en el espacio —culturalmente hablando— con aquellos lugares donde la posmodernidad también ha triunfado, sobre todo en el mundo occidental?

Voy acabando. ¿Es esta nueva búsqueda de la Verdad, desde la fe y la razón, algo que ya se está haciendo en el mundo católico? Seguramente sí. ¿Cómo se está haciendo? Desde mi ignorancia y mi *sillita*

(...) la cultura construida colectivamente en los últimos 100 años asume que lo religioso es una «verdad» (con minúsculas), que además es plural y que debe ser compatible con lo científico (o, sino, desechada), que realmente es el método seguro y último para alcanzar lo que «podemos saber» en términos kantianos.

baja, lo desconozco. Tal vez los que leéis este artículo me podáis ilustrar. Eso sí, creo que debería hacerse (y subrayo el creo) desde un diálogo fuerte con las teorías científicas actuales basadas en la evidencia (y, en especial, con los troncos máter de la Física-Cosmología, la Neurociencia-Psicología y la Biología evolutiva), con la especulación filosófica contemporánea (metafísica... y aquí me atrevo a mencionar a Markus Gabriel y Ernesto Castro como exponentes del *Nuevo realismo postcontinental* (Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, 2013; Castro, *Realismo poscontinental*, 2022), y con lo más genuinamente revelado en la Escritura (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 1965).

Pero, un momento, querido lector, ¿ciencia y teología no tienen métodos distintos? ¿No nos ha demostrado la modernidad, especialmente tras el giro copernicano kantiano, que la Verdad es necesariamente plural? ¿No será el concepto de que la «Verdad es única» nuestra *petitio principii* o un mero sesgo interpretativo, para «salvar la fe»? No lo creo, al menos no es así en la ciencia. ¿De dónde vendrían los intentos de la neurociencia contemporánea de unificar los conceptos de cerebro y mente en un único esquema interpretativo psico-biológico? ¿Y los intentos de Hawking de unificar física newtoniana y cuántica? ¿Y el pan-evolutismo que demuestran autores como Harari o Arsuaga? No, no es nuestra *petitio principii*. Es la aspiración máxima del «logos» humano (al menos) y lo que la realidad ha ido demostrando cuando la interdisciplinariedad ha ido creciendo en la ciencia (pensemos en el feliz matrimonio entre el darwinismo y la genética). «Al principio era el Logos» (Jn 1, 1). No un Logos alcanzable por la razón y por la fe simultáneamente siquiera; sino un Logos kenótico que no nos «salvará» sin nosotros (San Agustín).

No bastará con leer a Aristóteles, como hizo el Doctor Angélico en su momento. Será una empresa ardua, transdisciplinar, que exigirá muchos equipos y grandes mentes. Costosa en el tiempo y en recursos.

Pero intuyo que será fructífera:

- Nos haría más creíbles en un sentido epistemológico, acercaría intelectualmente (razonablemente) a muchos a la fe católica,
- Nos permitiría un diálogo interreligioso más consistente e, incluso,
- Nos purificaría de muchas tradiciones humanas que tenemos ya insertas, que no son la verdadera Tradición eclesial y que tal vez se estén alejando de la Verdad expresada y revelada en el Evangelio y en lo real (simultáneamente).

En resumen, nos renovaría interiormente, nos pondría en salida y acercaría más el mundo a nosotros. No nos quebraría como comunidad (como temen algunos), porque la Verdad es única y su fundamento es teológico.

Nos llevaría (aún más) al umbral de la fe, puesto que, como dice García-Baró, el *Ser lo rodea el Misterio* (García-Baró, *Misterio y revelación*, 2015), y ese Misterio se llama Dios.

Cristo no necesita de la cultura para salvarnos, pero el Evangelio se encarna en cada momento histórico y en cada cultura. Permitámosle encarnarse culturalmente hoy, respondiendo a la crisis que lleva acompañando a Occidente varias décadas.

Permitamos que el Espíritu nos inspire y nos guíe. Que la mejor teología nos ilumine.

Abramos las puertas de nuestros auditorios y que estos sean el mundo entero.

Juan Biosca González
Instituto Emmanuel Mounier

ESCUCHAR A DIOS, ENTENDER A LOS HOMBRES Y ACERCARSE A LOS POBRES

Pretendo difundir en *Acontecimiento* la importancia de leer obras fundamentales y/o clásicas, especialmente en esta época de poca lectura nutricia. Concretamente, *El Poder y la Gloria*, de Graham Greene, una de sus grandes obras.

Para tal objetivo, hago uso de unas notas que Antonio Andrés me escribió, a fin de que me las llevara a México en 2004, donde iba a impartir diversas charlas y un curso sobre la Justicia y la Solidaridad. Pero gracias a Dios, caí en la cuenta de que era bien importante presentar la obra y a quien realizaba esa beneficiosa tarea.

Antonio Andrés Juan falleció en Valencia, con 77 años, el 22 de abril de 2009. Sacerdote, de vocación tardía —como se decía antes—, o de vocación en plena madurez humana, por ser más precisos hoy, los primeros treinta años de su vida estuvieron marcados por la educación de una familia tradicional, católica y de derechas, por las bellas artes y por la tuberculosis. El bacilo de Koch es un bacilo triste y su comprensión de la fe, centrada en la búsqueda angustiada, casi patética de la santidad, también lo era. Curiosamente fueron libros «tristes» como *El diario de un cura rural*, de Bernanos, los que orientaron su vida y su vocación, hacia el olvido de sí mismo.

El Concilio Vaticano II coincidió con su paso por el seminario, abriendo posibilidades que poco antes parecían inviables: desde que se ordenó sacerdote quiso y pudo vivir, simultáneamente, la dimensión comunitaria y misionera de la fe. Viviendo en una pequeña comunidad cristiana en un barrio de emigrantes de la gran ciudad, el Barrio del Cristo, con el deseo puesto en el horizonte de diseñar un nuevo modo de ser cura y un nuevo modo de ser Iglesia. Encarnados en un medio natural de trabajo y vida allí «donde la ciudad cambia de nombre».

Hasta su jubilación se ganó el pan ejerciendo un trabajo manual, de ocho horas de jornada, con sus ventajas e inconvenientes como todo en la vida. Consciente de que los libros no le bastaban para percibir la cruel realidad de lo que es el ateísmo o la indiferencia en la que viven tantas personas concretas, día tras día, hombro

con hombro, ha ido compartiendo con sus compañeros de trabajo y vecinos, la amistad de su tiempo diario y lo que piensan de la religión, de la Iglesia, de la vida.

De esas horas, monótonas o crispadas, pero reales y vitales, han salido homilías, artículos teológicos, imágenes para los cursillos de cristología, intuiciones para un catecumenado. Y fue profundizando en su propósito de escuchar a Dios, entender a los hombres y acercarse a los pobres.

Antonio Andrés, como Mounier, no fue miembro de la Academia, ni funcionario fijo de la administración educativa, es un maestro que ejerce por libre. Libre de la derecha, de la izquierda y del centro, pero inmerso como levadura en la masa entre los trabajadores y los empobrecidos.

Antonio, tan presente durante tantos años en la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) de la que fue militante y consiliario, en la editorial ZYX, en el Instituto Social Obrero ISO, en los cursos de Cristología, en el Teleclub y la asociación de vecinos del Barrio del Cristo, en el consejo de redacción de la revista teológica internacional *Communio*, en tantos foros donde los cristianos de hoy buscan todavía conciliar su fe, su Iglesia y su compromiso.

Antonio fue, para tantos de nosotros, una persona que estaba siempre disponible, formando parte ya de nuestro paisaje interior, de nuestro mundo más íntimo. Puede que sea así por esa fidelidad insobornable a Cristo, a los pobres, por ese rechazar sistemáticamente al poder e, incluso al más tentador de todos, el más omnímodo: el poder sobre las conciencias. En él era posible encontrar esa fidelidad, esa coherencia entre las formas cotidianas, concretas de vida, su pensamiento, sus obras y el evangelio. Y, además, está el rigor intelectual. En efecto, están las publicaciones, las ponencias, las conferencias, las charlas; es cierto. Como también lo es su fabulosa biblioteca, no virtual, ni física, sino interior. Y también está la persona cinéfila, profundo conocedor del 7.º arte, amante de las artes, de la buena literatura como la de Graham Greene y de las diversas manifestaciones del espíritu de la persona contemporánea.

Pero, sobre todo, Antonio Andrés fue eso: una persona. Una persona situada, como diría León Felipe, en el nivel exacto del hombre: que piensa en el mundo, inmersa en el mundo y solidaria con el mundo, fiel a su fe cristiana.

Ahora bien, Antonio no quisiera engañarnos ni engañarse. Y manifiesto tener la experiencia de que solo conoce a Jesucristo el que vive de Él, y eso es fruto de la oración y de la obediencia. Es una experiencia personal que nadie puede hacer por ti. Es un regalo, no un premio, que se da al que se deja. En las horas de su vida siguió peleándose porque se resistía a dejarse que le tome y reine en él.

EL PODER Y LA GLORIA DE GRAHAM GREENE

Antonio Andrés

1. La Síntesis

El escritor inglés publicó esta novela en 1946, relatando la situación de México en los años 30. 64 años después la censura laicista que prohibió la edición del libro se ha mantenido hasta nuestros días y no estará de más escribir sobre esta obra maestra, la más querida de su autor, para amigos mexicanos que aun la pueden desconocer.

Lo más chocante es que este libro prohibido por un gobierno que pretendía acabar con la «superstición» religiosa en nombre del progreso, fuera incluido en el índice de libros prohibidos en 1950 por contrario a la moral y buenas costumbres y por tener de protagonista a un sacerdote católico, alcohólico y fornicador.

Releído seis décadas después lo que más admira es su actualidad, su cercanía. El mismo escritor, como cuentan sus biógrafos, amigos y él mismo, vivió en su propia existencia las contradicciones de sus criaturas y los grandes conflictos de la segunda mitad del siglo XX en los que estuvo presente de testigo implicado. Como el *Pater Whisky* de su novela él también fue un bebedor contumaz, infiel a su esposa y si el sacerdote de *El poder y la gloria* se consideraba un mal sacerdote, Greene se tenía por un mal católico.

Por otra parte y aunque el novelista siempre pensó y se condujo como hombre de izquierdas —de joven llegó a alistarse en el partido comunista—, su conversión al catolicismo le hizo tomar en serio la doctrina de la Iglesia, que en nada difería de lo que creía y padecía su criatura sin nombre, el cura de su novela. Para los que hemos pasado por el Vaticano II, con aciertos y errores y sobre todo olvidos, hemos entendido

el cristianismo como algo sobre todo liberador, en el que palabras como condenación eterna, infierno, castigo divino habían desaparecido, absorbidas por la noción de amor, misericordia, perdón y gracia, más allá de mérito o desmérito, nos puede resultar chocante y «preconciliar» —en el fondo superado— el sufrimiento que como una segunda piel acompaña al sacerdote en sus ocho años de fugitivo, con sus carencias físicas y su temor a ser atrapado, fusilado y condenado, ese tiempo de despojamiento del confort y reconocimiento social que disfrutó como párroco en una comunidad de fieles, le ha humanizado, le ha llevado a compartir con los más desafortunados las condiciones de vida de los nadie, incluso su precariedad ha llegado al extremo de ser un extraño en su propia tierra, un sin papeles, un huésped indeseado porque su presencia pone en riesgo la de los que le reciben, que se pueden convertir en rehenes de la policía que le acosa como el último espécimen de la aborrecible superstición.

Es en ese clima opresivo y obsesivo en el que a la vez crece en humanidad y en amor humilde, en el que se deshace el personaje pulcro y cumplidor de los tiempos de paz y bienestar. El miedo, el calor sofocante, van haciendo de él un *pater whisky*, su condición de fugitivo permanente le hacen perder el ara (pesado, condicionante-reliquia para decir misa), el breviario (libro de oraciones obligatorio para los clérigos) y por fin el celibato en una hora de lujuria sin amor y sin placer, cuyo fruto será una hija fea y perversa como el pecado.

El tormento mayor del sacerdote es compatible con una fe desnuda y sin soportes que le conduce una y otra vez a optar por los que lo necesitan antes que por el barco o la cercana frontera que le puede poner a salvo. El que está dispuesto a morir antes que privar del bautismo clandestino a los nacidos después de su última visita o de oír sus confesiones o celebrar la misa, no se reconoce libre de sus pecados mortales y por tanto de su eterna condenación mientras no sea oído en confesión por otro sacerdote. No ignora que un acto de perfecta contrición puede suplir la imposibilidad de la confesión, como el verdadero martirio o el deseo de recibirlo suple la imposibilidad de recibir el bautismo. Pero el pobre sacerdote, aunque lo intenta no puede hacer un acto de contrición perfecta, el dolor de haber ofendido a Dios por ser Él quien es bondad infinita, aunque lo intenta; y es fusilado en su oscura noche.

2. La Cuestión

Dicho así, a muchas gentes de nuestro tiempo, creyentes y no creyentes, tales concepciones de la fe y de los sacramentos les parecerán completamente trasnochadas como lo expresa el teniente que persigue al cura, supersticiones que engañan al pueblo, creencias que les meten el miedo en la conciencia y la esclavizan.

En un ámbito más amplio que el sacramental estricto y el del pecado personal, Graham Greene presenta la historia —y no sólo en este libro— como un enfrentamiento sin pacto posible, entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, y concretando, entre la iglesia de Cristo y el mundo en la segunda acepción del evangelio de Juan, no el mundo creado por Dios y que «vio que era bueno», no el mundo al que amó tanto Dios que le entregó a su hijo, sino el mundo por el que Jesús no pidió, respecto del cual no rezó al padre que los sacase a los suyos de él, sino que les librase de su contagio, o sea, del mal.

Es evidente que Graham Greene no contrapone sin más una iglesia de santos a un mundo empecatado. En su libro, situado en Tabasco, uno de los estados de la república de México en los años treinta, en pleno estallido de la persecución religiosa, la iglesia desaparece, o porque los sacerdotes que la representan huyen a otros estados, o han sido fusilados, o como el padre José han accedido a casarse y a abandonar su ministerio para convertirse en funcionarios del Estado. Uno de los personajes tratados con más dureza por el autor y por el protagonista es una beata con la que coincide en la oscuridad de un calabozo, y en la que *pater whisky* percibe el estilo de su antigua feligresa, personas que, en frase de Péguy «porque no aman a nadie se creen que aman a Dios»; y católico es el mestizo que lo delata por dinero. La iglesia puede ser perseguida, como dice el teniente antagonista, por traicionar el Evangelio, por olvidarse de los pobres, por acomodarse al poder y al dinero. Pero más allá o más adentro de los pecados de sus miembros, es la iglesia de Jesucristo, su sacramento en la tierra, la dispensadora de la gracia de Dios por medio de los sacramentos y por ello el sacerdote es una presencia decisiva al margen de su conducta, porque él es el *Alter Christus* a través de los sacramentos. No hace magia, porque la gracia de Dios obra en los sacramentos *ex opere operato*.

La persecución contra la iglesia, puede ocurrir en parte por la infidelidad de sus representantes, pero en el fondo es la persecución del mundo como *mysterium iniquitatis* contra Cristo, *mysterium salvationis*

que se hace historia después de la encarnación, muerte y resurrección en la iglesia con la que se ha desposado, a la vez *casta et meretrix*.

Sin duda estas líneas resumidas, pero fieles, creo, al trasfondo del libro no parecen confirmar la declaración inicial de que *El poder y la gloria* no sólo no ha envejecido sino que permanece actual en nuestros tiempos y más vivo que los más incisivos libros de teología.

3. De la condición humana al factor humano

Es verdad que la propia biografía del autor, reflejada en obras posteriores, va progresivamente diluyendo estas claves de su catolicismo militante. Uno de sus libros de madurez, como es *El factor humano*, oculta términos confesionales para expresar lo que atraviesa prácticamente toda su producción frente a la «condición humana», descrita con total crudeza y asombrosa perspicacia, y en su mismo abismo de inhumanidad, surge el «factor humano», discreta apelación a la capacidad humana para decir sí al amor incondicional, lo que en *El poder y la gloria* es paladinamente nombrada como la gracia, la realidad de Dios como puro don gratuito «más íntimo a nosotros que nosotros mismos». Probablemente en sus últimos años de actividad literaria, Graham Greene no habría podido ni tal vez querido —y eso que hasta su muerte lo consideró su criatura predilecta— escribir *El poder y la gloria* todavía con la frescura del converso tan fascinado por lo esencial de la fe católica que no puso reparo a otras cuestiones, incluso para muchos cristianos convencidos, discutibles o simplemente olvidadas y olvidables. Pero la apuesta tan audaz del escritor de contar la historia de un sacerdote católico perseguido por un gobierno «revolucionario» en continuidad con la URSS y los países del este europeo y casi a la vez del que combatía en España en nombre de la legalidad republicana, de obreros y campesinos frente a los hacendados y los curas como aguafuerte en el que la iglesia personificada en su tan poco ejemplar ministro es el ámbito de la gracia y la salvación y el mundo, encarnado en el teniente honrado y sin otros intereses ni objetivos que lograr que su pueblo sea feliz, es el ámbito del mal no solo no resulta anacrónica o proselitista en la pluma de Greene; sino que mantiene una capacidad de interpelación sin parangón con lo que hoy se escribe.

Adelanto que a quienes quieran, después de leer el libro, profundizar en la teología subyacente, les ayudará el estudio de Leopoldo Durán, amigo íntimo

del escritor a quien acompañó en diversos momentos de su itinerario. Sacerdote y teólogo va desentrañando progresivamente las claves teológicas de la narrativa de su amigo. Lo que desde estas páginas se pueda aportar, quizá resulte subjetivo y confuso, en cualquier caso es una invitación a leer y reflexionar sobre este admirable testimonio de fe en una magistral narración literaria.

Un viejo amigo agnóstico que compartía mi entusiasmo por Graham Greene, me dijo un día, hace muchos: «hace falta mucho talento y mucha sensibilidad y mucha honestidad, para que una historia como ésta no resulte de tesis y que los personajes estén vivos sin que los mueva nunca un sutil hilo apologético».

Y es verdad, *El poder y la gloria* ha sido leído y comentado por muchas personas relevantes en cualquier campo, sobre todo el literario, creyentes y no creyentes. Muy pocos son los que se han quedado en la intriga policial y han podido prescindir de la dimensión metafísica o trascendente como algo añadido. La mayoría en cambio han quedado sobrecogidos por su hondura, a la vez tan humana y tan «habitada» por la atmósfera en la que los personajes tienen almas que salvar o perder.

Opinan lo mismo que el propio Greene opinaba de Franyois Mauriac: «existen con integridad física extraordinaria, pero sus actos individuales son menos importantes que el poder, ya sea divino o diabólico, que los mueve».

Y como dice Mauriac de Greene «su don es sorprender la presencia oculta de Dios en un mundo ateo» y su maestría es rastrear los movimientos sutiles y subterráneos de la gracia operando fuera de la órbita de la iglesia invisible. La importancia de Greene para la generación de Sartre y Camus es que a la reclamación existencialista de que todo es un absurdo, opone el misterio del amor infinito.

Hoy no disfrutamos de grandes novelistas que se plantean las verdaderas cuestiones, las que nos importan, y no a través de razonamientos abstractos sino a través de parábolas, como Jesús, por medio de narradores y de personajes de pocas palabras que no explican la fe sino que la muestran en sus dilemas existenciales.

Palabra es Cristo, pero hecha carne en la historia, palabra poética porque solo la poesía sugiere aquello en que lo humano supera infinitamente lo humano. Ese es el valor que Greene da a lo sacramental,

al simbolismo, como signo audible y visible del Dios escondido, de la gracia y la esperanza en la noche de la cruz y los crucificados.

Lo estropeamos cuando enmarcamos algo vivo en escenarios maniqueos que en la novela se muestran, como en la vida y en la historia, inseparables y a la vez inconfundibles, en Cristo sin pecado, en la iglesia con pecado.

4. Terminando

Unas conclusiones provisionales que recapitulen y a la vez clarifiquen un poco estas reflexiones apresuradas a propósito de *El poder y la gloria*.

- La dignidad humana va unida a la condición de criatura —es un don— y de criatura salvada por ser pecadora. El pecado es el rechazo a la vocación humana, a recibir el amor de Dios. Es algo abismal, temible, es el privilegio de la libertad humana de vivir en la verdad o en la mentira, de salvarse o condenarse. La hondura de la condenación no está en un castigo externo sino en la elección de vivir siempre sin Dios alguien que está hecho para él.
- La existencia humana es dramática y tensada entre dos fuerzas y no se puede banalizar aunque se quiera, está enfrentada a la pregunta por el otro (Mt 25, 31-46) con el que se identifica a Cristo. La Cruz marca el territorio donde estalla el mal y el bien vencido sale vencedor en su misma madriguera.
- La iglesia no es Cristo en la historia. Es su sacramento, enseña su palabra y administra sus misterios, pero se desvanece e idolatra sin el otro sacramento que son los pobres, presencia física del crucificado, en la historia.

Puede ser perseguida no por la causa de Cristo sino por su infidelidad a los pobres. Puede volverse insípida si se acomoda a este mundo o se embarca en revoluciones que en nombre de los pobres prescinden de Dios y del carácter de creación libre de los hombres (conversación con el teniente).

En situaciones límite (que a ninguna vida se perdonan) como es la de esta novela, sale a la luz la verdad esencial, los pecados se devalúan y llevan a la humilde verdad de que solo Dios es bueno. A la vez el misterio del mal se muestra en su tiniebla abismal y diabólica, pero finalmente vencido por el Amor.

UN CAFÉ CON WALTER BENJAMIN

*Al igual que un pescador de perlas que desciende
hasta el fondo del mar.*

Hannah Arendt

No se encuentran apenas
lugares para la conversación
con uno y la amistad con los demás.
La nieve de esta calle
ignora la barbarie que algo de mí presagia:
habrá que interrumpir el tiempo de las prisas;
los fracasados de la historia saben
de qué hablo.

Occidente se agarra fuerte
a la velocidad
y no hay ni un solo instante del deseo
por dónde pueda entrar la redención.
Y el éxito, que va triunfal, no deja
que acampe su mensaje:
una huella que penetra iluminada
la niebla de la infancia.
Ahí el instante ampara el pensamiento
con una luz como recién tomada
del árbol de la vida
y de los olvidados de la historia.

Si el ángel ya no sueña
al menos un segundo,
será que la ceniza ha teñido el vacío;
si el ángel ya no sueña con pararse,
las aceras y las conversaciones
se repiten, la historia se repite.

Pero una débil fuerza me sostiene
cuando llueve. Algo puede
empezar con la lluvia.

Benjamin reescribe
el ángel de la historia.
Un tren acecha, viene del ayer
en las hebras difíciles
del extravío, terminando el cuarto de siglo.

¿Mereceremos ser el otro tren
que encienda en el pasado
la esperanza en nosotros?
¿La niebla que quedó antes del lenguaje
en el cuarto oscuro del ser
se abrirá en dos haciéndose memoria
de otra infancia?

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

Julián Marías

Pedro José Grande Sánchez

Ed. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Sinergia, n.º 71. Madrid, 2025, pp. 117



La biografía de Julián Marías que nos ofrece Pedro José Grande está a la altura de su apellido. Es un gran trabajo de síntesis, claridad y hondura. Está organizado en dos partes: la primera narra la vida de Julián Marías, desde su nacimiento en Valladolid el día 17 de junio de 1914, hasta su muerte en Madrid, el 15 de diciembre del 2005. Noventa y un años. Una larga vida en la que cabe todo el siglo XX y que, aún se asoma, con lucidez y preocupación, al veintiuno. Una larga vida en la que, como en todas, *no podemos elegir el qué, sólo podemos elegir el quién queremos ser*, según Marías.

Julián Marías fue un hombre privilegiado. Vino a la vida en una familia acomodada, sus padres se querían y cultivaban la transmisión de los valores con el ejemplo, más que con sermones. Había otros dos hermanos, el primogénito, Pablo, murió con tres años, y Adolfo, tres años mayor que Julián, con quien había establecido una relación muy estrecha, murió en 1930, con apenas 19 años. La pérdida temprana de un ser tan querido le marcaría profundamente toda la vida. Cuando tenía cinco años, la familia se trasladó a Madrid. Allí fue donde creció y se formó. Colegio Hispano, Instituto Cardenal Cisneros, donde hizo con brillantez los bachilleratos de ciencias y de letras y,

en 1931, la Universidad Central de Madrid, donde descubrió su verdadera vocación, la filosofía, y donde encontró maestros como Manuel García Morente, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y José Gaos. En 1936 se licenció en filosofía de manera sobresaliente y comenzó el oficio de la docencia e intensificó el de escritor. Las bases de su pensamiento ya estaban asentadas cuando la Guerra civil rompió abruptamente las trayectorias. Julián apoyó claramente a la República y colaboró estrechamente con Julián Besteiro en el Consejo Nacional de Defensa, intentando desesperadamente alcanzar una salida negociada. Para él, la guerra era *una tragedia nacional que podía haberse evitado*. En 1938 fallece su madre, a la que amaba entrañablemente. Va afianzando su relación con Lolita Franco con la que en agosto del 1941 contrae matrimonio. Será su compañera, clave en su vida y en su obra y con la que tendrá cinco hijos: Julián, Miguel, Fernando, Javier y Álvaro. En 1949, como ya les había acontecido a sus padres, muere su primogénito con tres años, dejando en la pareja un profundo sentir que, sin embargo, reforzó su vínculo mutuo. En 1948, dos años después de volver Ortega a España, fundan juntos el Instituto de Humanidades. En medio de las dificultades económicas y del aislamiento de la Universidad supuso un reconocimiento a su valía intelectual. El aislamiento, por motivos políticos de la vida académica, duró hasta 1951, año en el que, tras haber llegado al Ministerio de Educación Joaquín Ruiz Jiménez y al rectorado de la Universidad Pedro Laín Entralgo, se le reconoce con la máxima calificación la tesis doctoral, rechazada en 1942, y obtiene el título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid. Tras la obtención del doctorado Julián Marías inicia una prolífica carrera

internacional y se intensifica su labor en instituciones impartiendo cursos y conferencias, escribiendo libros y artículos, siempre atento a la actualidad, y, sobre todo a la identidad y a la historia de España, a la que dedicó profundas reflexiones durante muchos años. Vivió su vocación como un servicio público en el que destaca la profundización y divulgación de la obra de Ortega, que murió en 1955. Cultivó también la crítica cinematográfica y la fotografía. Fue un intelectual católico y liberal, como reconoció él mismo en la última entrevista que publicó el ABC, el 18 de diciembre del 2005. En 1964 fue elegido miembro de la Real Academia Española para ocupar la letra «S». Denunció con firmeza, desde 1974, lo que consideraba la gran perversión de nuestro tiempo: «la aceptación social del aborto». Entre 1977 y 1979 se vio profundamente involucrado en los procesos de cambio político y social. Nombrado Senador, por designación real, pudo participar en el contenido y en la redacción de la Constitución, así como en el debate público, en el que defendió la libertad y la democracia, primero la liberalización y luego la democratización, siempre desde un profundo respeto por la historia de España y su identidad cultural.

Se trata de lo que acontece a la verdad; cuando se la desconoce o se la niega, no solo se pierde la libertad y se es siervo de la falsedad, sino que ello acarrea la destrucción de la concordia, de la capacidad de convivir conservando todas las diferencias, las discrepancias ocasionales; en suma, el conjunto de las diversas y verdaderas libertades.¹

1. Julián Marías, *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*. Editorial Martínez Roca, Madrid, 2000, p. 16.

La muerte de su mujer el día 24 de diciembre del 1977 le sumió en una profunda tristeza: «el fin de todo lo que tenía sentido». Sin embargo, siguió trabajando en su vocación, en el oficio de pensar, en todos los ámbitos en los que pudo: FUNDES, Colegio Libre de Eméritos, Cuenta y razón, libros, artículos, conferencias, crítica cinematográfica, entrevistas. En 1980 fue nombrado catedrático extraordinario de la UNED, ocupando la «Cátedra Ortega y Gasset»; en 1990 fue elegido miembro de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, en reconocimiento a su destacada labor en el campo de la crítica y del pensamiento. Tuvo muchos otros reconocimientos hasta su muerte en Madrid.

Julián Marías fue un hombre firmemente comprometido con la verdad.

«La verdad os hará libres». Cada vez me parece más evidente esta promesa evangélica: la verdad es la condición

misma de la libertad, porque el error —no digamos la falsedad— conduce inevitablemente a la servidumbre. Una gran parte de los males de este mundo, aquellos que son en principio evitables, porque dependen de las conductas humanas y no de la estructura de la realidad, proceden de las malas relaciones con la verdad. La falta de claridad sobre esto hace que no se entienda gran parte de lo que ha sucedido a lo largo de la historia y sigue aconteciendo en la actualidad.²

La libertad, la dignidad y, sobre todo, la persona, ocuparon un lugar central en todo su esfuerzo reflexivo: la persona, un ser singular, con una vocación única y con una capacidad infinita para el pensamiento, la creación y el amor.

La primera exposición sistemática de su pensamiento aparece en *Introducción a la filosofía* (1947), su obra más completa es la *Antropología metafísica* (1970). *Persona* (1996) constituye una actualización

de sus contenidos. Su pensamiento representa una contribución fundamental a la filosofía contemporánea y, en particular, a los estudios de antropología y filosofía personalista.

A lo largo de la segunda parte, Pedro Grande va exponiendo, con rigor y claridad, los asuntos fundamentales que guiaron el pensar de Marías y la exposición escrita que fue dejando: la persona, la razón vital, ser y narrar, materia y espíritu, la estructura vectorial de la vida, la mundanidad, ser en el mundo, ser encarnado, la condición sexuada, el rostro, la condición amorosa, el temple de la vida, la estructura temporal de la vida, la felicidad, la muerte, la perspectiva cristiana. En fin, un trabajo que debemos agradecer y que vale la pena leer, no solo por su valor en sí mismo, sino como una excelente introducción a uno de los grandes filósofos españoles contemporáneos.

Antonio Calvo Orcal

2. *Ibid.*, p. 9

■ Análisis

mounier

para el siglo xxi

**Actualidad
y futuro de
Emmanuel
Mounier**



PRESENTACIÓN

CARMEN HERRANDO

Miembro del consejo de redacción de Acontecimiento

ACTUALIDAD Y FUTURO DE EMMANUEL MOUNIER

El Aula de Burgos de este 2025, número treinta y cuatro de las celebradas hasta hoy, ha estado íntegramente dedicada a la figura y el pensamiento de Emmanuel Mounier, a los 120 años de su nacimiento y los setenta y cinco de su muerte: «Actualidad y futuro de Emmanuel Mounier» fue el título de esta edición que nos ha convocado en el Seminario diocesano de San José entre los días 24 y 27 de julio de 2025.

Abrió las sesiones Yves Roullière, vicepresidente de la Asociación de Amigos de Emmanuel Mounier de Francia. Presentó una «Biografía espiritual de Emmanuel Mounier» –este fue el título–, destacando, entre otras cosas, su vivencia de la «alegría» y su capacidad de entrega. En este sentido, nos recordaba esta idea tan de Mounier: que lo único que poseemos de verdad es lo que damos. Porque nuestro autor vivió con radicalidad el don de sí mismo. Todo esto lo presentó el ponente destacando las conversaciones, verdadero fundamento de la comunidad, como elemento aglutinador en la vida de Mounier.

La tarde del jueves, Carlos Díaz nos habló sobre las palabras de Mounier: «Las mismísimas palabras de Mounier» fue el título de la conferencia, en la que nos indicaba no tanto cuáles fueron esas palabras como la pregunta por esas «mismísimas» palabras: ¿se trata de sus «textos canónicos»? ¿o de las palabras no dichas, pensando en lo que se dice al no decir? ¿sus gestos, acaso? Carlos habló de las «palabras» de su maestro Mounier, las que han acompañado y acompañan su propia vida, transmitiéndonos el mensaje del filósofo a través de su propia vivencia. E incidió en el acontecimiento de la muerte temprana de Mounier.

Gonzalo Tejerina abordó el tema del mal y el sufrimiento en Mounier. En una carta a su mujer, Paulette, en los años treinta, ya le hablaba Emmanuel de la presencia casi constante del sufrimiento en su vida: desde la muerte de su amigo Georges Barthélémy hasta la enfermedad de su hija Françoise, pasando por el desastre de la guerra o la experiencia de la cárcel. Tejerina destacaba dos aspectos esenciales: la esperanza de Mounier ante

el sufrimiento y su propia confraternización con los dolientes, especialmente desde la transfiguración cristiana del dolor.

La tarde del jueves realizamos un acto público: «pensar con las manos». Para dejar constancia en la ciudad de Burgos de unas palabras de Mounier: «No se puede ser totalmente cristiano hoy día sin ser revolucionario». El acto consistió en pintar, entre todos, un mural con el contenido indicado. Contamos con la ayuda de amigos de *Promoción Solidaria y Encuentro y Solidaridad*, por lo que pudimos partir de un boceto elaborado por Rodrigo Del Pozo.

Iker Nabaskués, de la Universidad del País Vasco, trató el tema «Mounier y el existencialismo. Una relación que ilumina problemas de hoy». Nos dio luz para entender las paradojas que se asientan en el «humus» intelectual «socio-postmoderno» actual. Presentando tal estado de cosas, habló del personalismo como contrapeso para ese humus tecnocrático y liberal en el que andamos y en el que, por su labor de profesor, puede comprobar que muchos jóvenes abandonan la tarea de ser ellos mismos.

El profesor Pedro José Grande, de la Universidad Complutense, reflexionó sobre «¿Qué queda de la revolución hoy?», porque no hay duda de que el nuestro no es un tiempo revolucionario. Si la persona en Mounier es esencialmente relación, no hay revolución sin un tú, ni libertad sin comunidad. De la revolución queda ante todo una exigencia moral, personal y comunitaria, que radica en hacerse cargo del otro y de uno mismo, pero sin claudicar en la tarea cotidiana de ser decentes. Y, si tal revolución es verdadera, no hay duda de que nos cambiará la vida.

Nunzio Bombaci disertó sobre el cristianismo y el mundo moderno, fijándose en el pensamiento de Mounier en *La cristiandad difunta*: «La cristiandad difunta. Cristianismo y mundo moderno» fue el título de su intervención, en la que se refirió al diálogo de Mounier con pensadores de su tiempo, que arranca de su propio diálogo con el principal destructor del cristianismo: Nietzsche, y con otro filósofo que fue un gran cristiano: Kierkegaard. Mounier buscaba nuevas estructuras comunitarias para sustentar a los cristianos, pues, más que de herejía, el

cristianismo está amenazado por el letargo, por una especie de «apostasía silenciosa» hecha de indiferencia. Bombaci nos recordaba la Iglesia «de barca pequeña» de la que hablaba Josep Ratzinger a finales de los sesenta.

Este año hemos vuelto a contar con la presencia de Gregorio Luri (nos acompañó hace dos años). Su tema: «La educación en Mounier. El arte de despertar personas». La lectura atenta de textos de Mounier que versan sobre enseñanza y del *Tratado del carácter* para abordar el tema de la voluntad llevan a Gregorio Luri a fijarse en la palabra «despertar», recalcando que la persona es la protagonista de su propio desarrollo. Nos presentó así las dimensiones del despertar. Terminó refiriéndose a la experiencia de *Les murs blancs*, aquella comunidad de vida que fundara Mounier con miembros de *Esprit* y sus familias.

El aula 2025 ha sido muy especial por el recuerdo constante de Julia, que ya no ha estado entre nosotros. Más que de su «ausencia», habría que hablar de otro modo de presencia. Julia Pérez, esposa de Carlos Díaz, ha sido el puntal de las Aulas de verano desde siempre: atención a todos, soluciones

reales a todo tipo de cuestiones de intendencia... Y el valor de su propia mirada en todo. La recordamos aún más en un sencillo homenaje: «Julia Pérez. *In memoriam*», el sábado por la tarde. Un acto hecho a base de testimonios, fotografías, recuerdos, evocaciones, etc.

Luis María Salazar cerró las sesiones del sábado con el tema «Persona y libertad. Aproximación filosófica y teológica. Mounier y Ruiz de la Peña». Expuso dos formas de abordar la libertad: desde la mirada filosófica, la de Mounier en *El personalismo*, de 1949; y acercándose desde la teología de Juan Luis Ruiz de la Peña. De estas dos visiones destaca Luis María Salazar una clara «connaturalidad», que representa mucho más que una complementariedad, pues la palabra «connaturalidad» ya apunta a participar de una naturaleza común. Ambas visiones participan además de un hecho importante: la libertad es, en cualquier caso, respuesta.

Como viene siendo habitual, el aula la cerró la charla del presidente del Instituto Emmanuel Mounier, Luis Ferreiro, quien «leyó» *Rehacer el renacimiento* en claves actuales. Tras su exposición, tuvo lugar el diálogo final y la despedida. 



LA CONVERSACIÓN, FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD

YVES ROULLIÈRE

Association des Amis d'Emmanuel Mounier



La publicación de los *Entretiens*¹ ha sido aclamada con razón como un testimonio poco común, incluso único, de una década extraordinaria para la intelectualidad francesa (1926-1936), seguida de un período oscuro para todo el país (1940-1942).² Sin embargo, la mayor sorpresa, y a veces la más desconcertante, radica en la forma en que Mounier las restituye. *Entretiens* no contienen entrevistas concedidas o solicitadas por él. Se trata de encuentros concertados o inesperados que él tuvo con cientos de personas y que llamó desde el principio *conversaciones*. Este término aparece en sentido genérico como conjunto de conversaciones de todo

tipo, en todas direcciones. Aunque su forma de entablarlas, de animarlas (o reanimarlas) evolucionó con el tiempo.

Aquí tengo que precisar un problema de traducción. *Entretien*, aunque lo parezca, no significa *entrevista*, que viene de *entrever*, es decir, entablar un diálogo rápido. En su sentido clásico que es el que utiliza Mounier, *Entretiens* viene más bien de *entretenir*, que no tiene nada que ver con «entretener». *Entretenir* se aproxima mucho a *maintenir*, es decir, «mantener», «mantenerse en diálogo». Y por eso he elegido traducir *entretiens* por «conversaciones» que, etimológicamente, y en su uso hasta finales del siglo XVII, quería decir sobre todo «frecuentación asidua [de alguien]», lo que supone, obviamente, hablar con la persona frecuentada.

1. LAS CONVERSACIONES COMO CHARLAS Y DISCUSIONES

El grupo de Jacques Chevalier (1926-1927)

Las primeras conversaciones que transcribe Mounier son los intercambios entre Jacques Chevalier, el primer maestro de Mounier, y algunos de sus estudiantes seleccionados, al margen de los cursos que el maestro impartía en la facultad de Grenoble. Estas conversaciones en el chalet de Chevalier se organizaban en el marco del «Grupo de trabajo en común»: durante el año 1926-1927 Mounier se encargó de transcribirlas no solo para recordar a los participantes el punto de las cuestiones abordadas, sino también para que los corresponsales de este grupo estuvieran al tanto de las reflexiones en curso (las conversaciones se imprimían).

Los temas son variados, pero en todos ellos, el maestro tiene respuesta. No hay nada académico ni premeditado: se habla libremente, con tal que se respeten razonamientos cartesianos. Uno de los

1. A cargo de Bernard Comte e Yves Roullière, Presses universitaires de Rennes, 2017, 979 p.

2. Este artículo es una versión abreviada de «Qu'entendait Mounier par *entretiens*?», *Cahiers Mounier*, nº 4, junio de 2019.

participantes plantea un tema en el que está trabajando o que le preocupa. A continuación, se inicia la discusión sobre las ideas en todas direcciones.

Se puede adivinar cuán ejemplar fue el método de Chevalier para Mounier. La intimidad del grupo obligaba al maestro y a los alumnos a pronunciarse *en persona*, sin apoyarse en un texto escrito. En los diálogos platónicos, Sócrates hace que el discípulo descubra la verdad por sí mismo. Mediante el trabajo en común sobre tal o cual noción, Chevalier no pretendía definirla *in abstracto*, sino verla abrirse camino entre los participantes del grupo (incluido el maestro) y transformar en ellos la percepción del universo y sus principios, de su propio ser y sus fundamentos. Se exhorta y anima a decir la verdad en todo y para todo.

Los círculos de Maritain y Berdiaev (1928-1932)

Una vez en París, además de investigar para su tesis, Mounier fue invitado a las reuniones de Meudon (en casa del filósofo Jacques Maritain) y Clamart (en casa del filósofo ruso Nicolas Berdiaev). Estas reuniones son muy diferentes a las de Chevalier. Aquí no hay *metanoia*, implícita o explícita. Más bien son sesiones de trabajo entre pares sobre cuestiones de fondo. Estas sesiones van precedidas de «charlas» o «planteamientos» que Mounier toma en taquígrafía. A continuación, se producen los debates, a veces muy animados, intentos de esclarecer juntos una cuestión en toda su complejidad.

La transcripción como paso

¿Qué estatus se debe otorgar a estas conversaciones, a estas reuniones de trabajo y discusiones? Probablemente el de intercambios destinados a estimular otros. Pienso que la mayor parte de la obra de Mounier se puede entender en este sentido. Fruto de múltiples debates, la obra escrita remite a esas palabras que Mounier, de momento, se siente obligado a estabilizar en la escritura para avivar otras búsquedas de la verdad y de medios de acción para probarla. He dicho «estabilizar», y no «fijar», porque para Mounier no existe una «autonomía del texto» que valga, al menos no tal y como la teorizarán los estructuralistas a partir de los años 1960. En el caso de Mounier, estamos lejos de una dialéctica entre *phonè* y *graphein* llevada al extremo, como si la escritura no pudiera sino abolir, de una forma u otra, la palabra. Tal como la practica Mounier, la escritura *pasa la palabra a otra palabra*, en el sentido de que

siempre es un *paso* de la palabra a la palabra bajo las diferentes formas de la conversación.

Al transcribir estos intercambios tan variados, Mounier se da cuenta, poco a poco, de que tiene mucho que aprender, no del genio de *una sola* persona, sino del genio –esta vez en el sentido de «carácter» (*ingenium*)– de *todas* las personas. De este modo, da la espalda al mito romántico de los «grandes hombres» que iluminan las conciencias desde sus altas soledades, como un águila, un mito del que todavía estaban impregnados Péguy, Chevalier e, incluso, Maritain. Al dar una amplia acogida a los diferentes caracteres que se le acercan, Mounier comprendió rápidamente que un carácter común puede cristalizar si las personas están impulsadas por un mismo espíritu, lo que se denomina precisamente una «comunidad de espíritu», este espíritu que él se propone servir y encarnar a través de la revista y los grupos asociados.

2. ENTREVISTAS, REUNIONES A SOLAS Y DIÁLOGOS

El eco de las conversaciones con Péguy

¿Por qué las conversaciones, reuniones a solas y diálogos aparecieron tan masivamente desde la llegada de Mounier a París? En nuestra opinión, esto se debe a su decisiva «revelación» de la obra de Charles Péguy, en diciembre de 1928, y en particular de sus *Conversaciones*, publicadas el año anterior.³ Se habían reunido nueve entrevistas recogidas por Joseph Lotte entre 1910 y 1913. La motivación de Lotte para transcribirlas proviene, sin duda, de su conciencia de estar *en presencia* de un genio aún no reconocido, por muy personales que sean; de ahí la importancia para él de dar siempre una visión del aspecto físico de Péguy, así como del contexto donde se encuentra con él, para que el lector lo *visualice*, pero sobre todo para que el lector lo *sienta*, sienta la vibración de su cuerpo que se convierte en palabra.

Lo que une las *Conversaciones* de Mounier con las de Lotte es su forma, que recuerda alternativamente a una conversación de bar, a la entrevista entre dos trámites o en un trasbordo en tren: conversaciones sin orden ni concierto o a corazón abierto, con todo lo que eso implica de comentarios humorísticos, ligeros, brutales y de comentarios serios,

3. Ch. Péguy, *Entretiens*, a cargo de Albert Béguin, Julie Bertrand-Sabiani y Gerald Leroy, Lessius, 2017, 135 p.

a veces confidencias conmovedoras, de elipsis, digresiones, cortocircuitos, apartes, etc. Mounier escribe en *El pensamiento de Charles Péguy*: «El deseo de una contemplación que solo tuviera que vivir e irradiarse sin la preocupación preliminar de justificarse, limitarse, oponerse, [...] alejaba a [Péguy] de la dialéctica demostrativa en beneficio de una dialéctica cultural que buscaba en todas partes su alimento y su impulso» (I,2).

El enfoque de los acontecimientos

El 7 de diciembre, desde la calle Saint-Placide hasta el Palais Royal, G. Izard y yo hablamos de la revista que necesitamos. «¿Y por qué no nos encargamos nosotros?». Estamos en la calle de Valois.

Estas pocas líneas se colocan como epígrafe de los *Entretiens* IV (1930-1931), algo único en todo el libro. Sorprenden por su sobriedad. Ni una sola palabra innecesaria: está la fecha (un domingo), el camino que toman los dos jóvenes entre el barrio de Saint-Germain des Prés (margen izquierda) y el barrio del Louvre (margen derecha) cruzando el río Senna, el motivo de la conversación, vinculado a una necesidad imperiosa, marcada por una decisión irrevocable y el lugar donde se toma. A la vez memorial y conclusión de un pacto, toma de conciencia de un momento cuyas consecuencias serán las que conocemos. El espacio y el tiempo se convocan al mismo tiempo, lo que constituye el criterio principal para autenticar un hecho como *acontecimiento*. Y más aún cuando esta conversación no estaba prevista en absoluto. La cuestión de la necesidad de una revista surgió de repente. Además, la conversación se desarrolló al margen del ritmo habitual de la reflexión, con la presencia de la realidad circundante.

Volviendo al epígrafe, Mounier confirma la importancia que concede a esos momentos de gracia difíciles de restituir, mientras que le resulta fácil transcribir el curso de una reflexión común entre personas sentadas alrededor de una mesa o en un salón, e incluso cuando la conversación «se desarticula», «se interrumpe», se desvía en direcciones totalmente diferentes a las planteadas inicialmente. Aquí la acción conduce al ser, y no al revés, el ser a la acción.

Este criterio desempeñará un papel importante en un encuentro que Mounier considerará trascendental, casi providencial, con un joven belga,

Raymond De Becker, quien propuso constituir un movimiento (y no un partido) de acción política llamado «Communauté», del que Mounier esperaba mucho. Para la reflexión sobre los vínculos que lo unen a De Becker, nos valdrá este autorretrato: «Soy como una fuerza tranquila y estática, radiante, no hecha para la conquista sino para la seducción, no para el ataque sino para la presencia. En este sentido, una fuerza femenina que quiere ser fecundada por impulsos externos» (VIII).

Este constante retorno al ser, a las razones de ser, que operaba Mounier, y su desconfianza hacia el hacer, el quehacer, el resultado, se debe menos a una elección suya que a un hábito propio. En cualquier caso, es muy raro –por no decir «inaudito»– que un hombre influyente reconozca en sí mismo ese «polo femenino», en su vertiente maternal, para valorar mejor el papel masculino, en su vertiente paternal, del hombre de acción. Es rarísimo que un hombre influyente pueda aceptar ser «fecundado», transformado por «impulsos externos», otro nombre del *acontecimiento* transmitido por los «políticos» que saben aprovechar el momento favorable, el *kairós*.

Pero con Raymond De Becker, Mounier se desilusionó de nuevo. De hecho, este joven mostraba «demasiada maleabilidad que [le] asusta más que [le] tranquiliza» (VIII). Esta decepción, sin embargo, coincide con lo que él llamará «el gran descubrimiento: [Brice] Parain» (VIII). Este filósofo del lenguaje (1897-1971) fascina a Mounier, quien mantendrá con él un intenso diálogo durante varios meses. Sin embargo, Mounier juzgó rápidamente que su pensamiento claro y limpio (en oposición al de De Becker) estaba demasiado alejado de la realidad: excesivamente enamorado de la moderación en política e indiferente a toda mística, poco preocupado por unir la acción a la palabra.

Mounier tendrá que remitirse a menudo al acontecimiento del 7 de diciembre para no desesperar de encontrar a un *alter ego* que lo satisface. Sin embargo, pudo contar con hombres a los que conoció sin especial efusión, como los periodistas André Ulmann, secretario de redacción de *Esprit*, y sobre todo Pierre-Aimé Touchard («Pat»), secretario general de *Esprit* y de los amigos de la revista. Más que otros, ellos son quienes ayudarán a Mounier, día a día, a superar sus dudas, matizar su purismo, calmar sus impulsos místicos y precisar sus posiciones. La seguridad que Mounier demostró sobre la guerra

de España y los acuerdos de Múnich, por ejemplo, se debe en gran medida al apoyo eficaz de estos hombres de acción a su manera, ni políticos puros ni intelectuales puros.

3. LAS CONVERSACIONES COMO DIÁLOGOS INTERIORES Y/O INTERNOS

En sus *Conversaciones*, encontramos en Mounier una fuerte propensión a contar la vida de la persona al margen o más allá del planteamiento de sus ideas. Así ocurre con Péguy: registra la más mínima anécdota recogida de su familia y amigos, paralelamente a la redacción de su obra sobre su «pensamiento». Cada encuentro para Mounier es como un escenario, de modo que uno se encuentra (de nuevo) *in situ*, «como si estuviera allí». Consecuencia: las conversaciones nos llevan a conceder la mayor importancia, como en un banquete, a *todos los presentes*: las personas reveladas a través de sus palabras, por supuesto, pero también reveladas a través de sus actitudes, a través del lenguaje de su cuerpo; y no solo las personas, sino también el contexto en el que se mueven.

Desde mayo de 1932 hasta 1935, las *Conversaciones* toman un giro aún más complejo, ya que a la concepción y desarrollo de la revista y de los grupos Esprit se superpone la lenta formación de esta otra comunidad que es la *pareja*. Se establece un diálogo entre el ardiente joven (Mounier, que vive en París), la joven amada (Elsa o «Poulette» Leclercq, que vive en Bruselas), el hombre que ama a esta última sin ser correspondido (Jacques Lefrancq, amigo y casi hermano de Mounier), la joven que ama a Mounier sin ser correspondida (Jérôme Martinggi, compañera de estudios de filosofía en Grenoble) y Dios mismo, a quien Mounier suele tomar como testigo en la angustia y en la alegría que le procura esta situación complejísima...

Gracias a algunas inserciones escritas *a posteriori*, también sabemos que consultaba estas notas que dan, sin adornos y con un mínimo de reconstrucción, una idea de las palabras y el comportamiento de sus interlocutores, así como de sus propias reacciones inmediatas. Hasta tal punto que a menudo resulta difícil distinguir las notas escritas

para sí mismo de las notas escritas para los amigos de *Esprit* o para los íntimos. La creación en noviembre de 1935 del *Journal intérieur* (*Diario interno*), «mensual de los grupos de amigos de Esprit», quiere responder claramente a esta necesidad de llevar el diario de la comunidad Esprit, haciendo un inventario del estado de las reflexiones de los diferentes grupos en toda Europa. En cualquier caso, responden a una necesidad imperiosa, y tal disposición supone dotes excepcionales de recepción y comunicación, de atención y entrega.

De «útiles», estas notas se volverán estrictamente *necesarias* en 1940-1941, cuando, al dispersarse el equipo de *Esprit*, Mounier se encontrará solo a cargo de la revista, en estos «tiempos de crisis», donde «ni el hecho de hablar, ni el hecho de callar, ni la habilidad, ni la torpeza tienen todavía un sentido claro» (XI). Confusión reinante, mentira por todas partes, verdad en ninguna parte. Aquí, las crónicas van precisamente en contra de aquello a lo que a menudo se las asimila: rumores, calumnias, difamaciones, chismes... Es que *Esprit* constituye ahora una comunidad muy específica, y es a ella y solo a ella a quien debe rendir cuentas sobre la elección de sus encuentros, los estados de ánimo que los acompañan, las reflexiones que provocan y las decisiones tomadas.

Por eso el verdadero diálogo supone una verdadera y limpia *oposición* dentro de un grupo. El consenso aborrece la confrontación de puntos de vista. Lo disuelve, lo inunda de buenos sentimientos previos a todas las sumisiones, todas las traiciones. Sin embargo, no se trata de hacer de la dialéctica un fin en sí mismo. Mounier retoma aquí el sentido original del verbo *s'entretenir* («mantenerse»), es decir, «apoyarse mutuamente», apoyar juntos propuestas, apoyarse comunitariamente, a varias voces, en el amor a la verdad, pero a una verdad que hay que domesticar y en la que no se busca necesariamente la síntesis ni tampoco el análisis, ya que no se busca en primer lugar resolver una problemática. Sin embargo, por muy nobles que sean, estos conflictos de interpretación serían vanos si no desembocaran en una respuesta, en un compromiso. 

¿MISMÍSIMAS PALABRAS DE MOUNIER?*

CARLOS DÍAZ

Filósofo



Mientras la decencia no se esfuma como el gas de un refresco mal cerrado, la pregunta es la piedad del pensamiento. Nunca se puede estar seguro de conocer al tú en su mismísima esencia ni en sus mismísimas palabras, y eso sin tener siquiera en cuenta que el yo y el tú son mucho más que sus palabras. Otro tanto acontece con el conocimiento de sí mismo. Sobre la ignorancia del tú y del yo se construye en buena parte lo que llamamos *relación diádica interpersonal*.

Por otra parte, además de los dichos, o sea, de las palabras dichas, están las palabras ágrafas, es decir, las sentencias apócrifas no directamente pronunciadas, sino tan sólo derivadas de las palabras originarias que a modo de subconsciente colectivo condicionan nuestro propio decir.

Por lo general los que pretenden ser escritos canónicos no pasan de alegorías escatológicas sobre el destino de la humanidad y del universo a modo de juicio final, es decir, exageraciones, hipérboles rebuscadas entre las doxologías, los avatares sociales y las paráfrasis de los escribanos, que tanto se parecen a los textos pseudoepigráficos.

Otras veces, lo que llamamos «mismísimas palabras», son interpretaciones del famoso *Sitz im Leben*, es decir, de la situación vital compleja y tensa en que lo dicho fue o no fue realmente dicho. En estas ocasiones el intérprete pasa a ser más papista que el Papa, como el gran inquisidor de Sevilla al reencontrarse con Cristo e increparle con intención protectora. Desde luego, el enfado con el tú, igual que el amor hacia él, es indisoluble con el enfado o el amor que sentimos por nosotros mismos.

En ocasiones se tiene también la impresión, o al menos yo la tengo, de que incluso las historias de la mismísima epigrafía son interpretadas por los burocratas e intendentes del sistema correspondiente como libros de jubileos, o como comentarios edificantes parenéticos y piadosos de los rabinos y de las burocracias oficiales, en las cuales todo se vuelve melifluido y sin redención de sangre.

Más en concreto, y en lo que a mí mismo podría referirse, ciertas palabras de Mounier, que leo como transliteradas respecto de las palabras mismísimas de Jesús de Nazaret, me parecen una forma de presencia, una especie de *parusía*, nombre dado por la Iglesia primitiva a la llegada triunfal del Señor en su majestad mesiánica al fin de los tiempos.

O, dicho rebajando el énfasis de la comparación, se me antojan una especie de parábolas crísticas, si tenemos en cuenta que «todas las parábolas de

* <http://www.lahorade.es> el 2/07/2025.

Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión: las fuerzas del mal tienen que ceder, el médico viene a los enfermos, los leprosos quedan limpios, la oveja perdida es encontrada, la puerta de la casa paterna está abierta, los pobres y los mendigos son llamados al banquete, la gran alegría domina los corazones, pues ha aparecido Aquel cuya oculta majestad centellea tras cada palabra y tras cada parábola: el Salvador».¹ En cualquier caso, por lo mismo, son la antítesis del literalismo de los conservadores saduceos, el partido más importante después de los fariseos, que se atenía al pie de la letra al texto de la ley. O, por decirlo todavía más comprensivamente, se encuentran también en la antípoda del rancio sanedrín compuesto por ancianos, sacerdotes y escribas.

Nada de lo dicho implica, en suma, que mi propia lectura de Mounier pretenda tener la última palabra, pues el recuerdo que tenemos de los demás y de uno mismo a lo largo de nuestra propia historia biográfica modifica las perspectivas de todo, hasta el punto de convertirse en un palimpsesto con formato de perspectiva de perspectivas. En efecto, cuando era estudiante viví las palabras de Mounier como si fueran las de un padre, cuando adulto las viví como un adulto, y cuando niño (es decir, cuando anciano) las estoy viviendo como anciano. Más todavía, a veces las tengo al mismo tiempo como las palabras de Mounier padre, de Mounier adulto, y de Mounier niño. Y esto es así porque algunas personas como Mounier nos sobrepasan hasta tal punto, que cada relectura es la epifanía polimorfa de una biografía luminosa cuyo conjunto luminoso es la comunión de los santos.

Las mismísimas palabras de Mounier acompañan mis días, mis noches, y mis atardeceres, pero nunca ha sido, ni él ni nadie en última instancia, un gurú. Un mero hombre que apenas vivió 45 años no da para tanto.

Una de las cuestiones más complicadas en Mounier ha sido la de «los pobres». Mounier no lo fue, aunque en este terreno mantuvo una gran dignidad, incluso ejemplar. Pero ser pobre, un auténtico *anawim*, nunca lo fue. Los pobres de Yahvé hubieran sentido a Mounier como a un señorito extraño entre ellos, y Mounier lo sabía y lo decía, pero ¿quién puede ser pobre de Yahvé, pobre extremadamente

pobre? Bajo la lógica numérica, George Washington sería hoy cincuenta veces más terrorista de lo que fuera bin Laden en cuanto al número de ejecuciones. Los dedos de la mano de los ricos, opulentos y terroristas no sólo son cinco, los de Hitler, Stalin y los tres más de la banda. Todo el que come es antropófago de los *anawim*. Con estas palabras sólo escandalizaré a los peores.

Y otra de las cosas que me parecen verdaderamente cuestionables en su pensamiento es su galicismo explícito, cumbre del europeísmo. No comparto para nada el europeísmo de ayer ni el de hoy: «y estaba allí la fuente de Jacob. Jesús, cansado del camino, se había sentado allí. Era casi la hora sexta. Vino una mujer de Samaria a sacar agua, y Jesús le dijo: 'dame de beber.' Y dijo la mujer samaritana: '¿cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana?'».² El europeísmo es, en cuanto sucursal americana, la cultura del mal,³ aunque en algunas cosas haya imperios todavía mucho peores. En el fondo, los crímenes directos o indirectos proceden siempre de intervencionismos y de abstenciones deliberadas.

Espero que todos tengamos claro, después de lo dicho, que la persona es su política, su ética, su metafísica, su teología, y hasta los *whiskys* que se toma. Quien carece de todo eso tiene tan sólo las mismísimas palabras que le suministra el mundo. El permanente *¿oh, really?* lo corrobora: les cuentas algo que tenga un mínimo de complejidad, como mucho consiguen repetirte la última frase. Lo que sí entienden es *I feel like a million dollars, show me the money, it's not my business*, y el resto mero abrazo hueco. Por lo demás, los predicadores estadounidenses

1. Jeremías, J: *Las parábolas de Jesús*. EDV, Estella, 2024, p. 259.

2. Jn, 4, 6-9. La OTAN europea no me agrada, y estoy mucho más de acuerdo con algunos anarquistas que escriben lo siguiente: «Cristo predicó la distribución de la riqueza, condenó la propiedad particular, aconsejó la renuncia a todo y a todos los bienes materiales, dijo al hombre que poseía dos túnicas que diese una al que no tenía ninguna, y que, si tenía también alimento, procediera del mismo modo con su semejante. Decía que todo lo que le pertenecía era de todos. Afirmó claramente su desprecio por los ricos y usureros, diciendo que era más fácil hacer entrar un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de Dios». (Vázquez de Mello, A: *Cristo, el anarquista*. Editorial Claridad, Buenos Aires, reprint sin fecha conforme a la mala costumbre tradicional. Parece escrito hacia 1900).

3. Cfr. Tamames, M.: *La cultura del mal*. Ediciones 2010, 2005, *passim*.

tienen un peso aterrador en la sociedad y en toda esa masa de pueblo a la que lavan el cerebro y sacan el dinero. Y otro tanto debe predicarse de los políticos, por muy chiflados que estén. De ahí surge esta posible máxima: cuantas más palabras, menos y peores obras. Palabras bonitas sin obras buenas son mismísimas mentiras. La dictadura de la ignorancia es muy parecida a la sabiduría académica.

Dicho todo lo anterior, y habida cuenta de que la cuestión más importante respecto de la realidad de cada ser humano como persona es la siguiente: ¿cuál habrá sido el grado de coincidencia entre las palabras super/ipsísimas de mi maestro Mounier y su última palabra en los prolegómenos de la muerte? Como tantos otros, tampoco Mounier tuvo tiempo —dado el devastador impacto mortal que segó su joven vida— para preguntarse socráticamente: ¿quién soy yo, qué hice yo con mi vida, la viví como hubiera deseado? La pregunta por la muerte está en la forma de vivir y no fuera de ella, es la unitotalidad de la vida la que responde por la muerte. Y la unitotalidad es relacional; ¿amé a mi prójimo como a mí mismo, y a Dios como fundamento de dicho amor? Aun-

que la respuesta sólo la tenga Dios, estoy seguro de que a pesar de todos los pesares la incertidumbre no debió ser el epitafio de su vida. Y también estoy seguro de que, no habiendo sido afortunadamente su existencia una espantosa tranquilidad, sin hacer acopio de demostraciones sobre la existencia o inexistencia de Dios, ni confiar demasiado en la razón humana, creo que la vida de un ser humano puede demostrar la existencia de lo infinito en él.

Si entre los partidarios de las *proposiciones contrarias o absolutas* no cabe ninguna mediación hermenéutica, pues ellas pertenecen al género disyuntivo del tipo *o Dios sí, o Dios no*, entre los partidarios de las *proposiciones contrarias o no antagónicas*, no se da necesariamente el choque frontal de los

correspondientes trenes epistemológicos, pues abrazan la lógica modal de *lo razonable*, que no es un pasteleo ecléctico, ni un pacto instrumental pragmático.

Para quienes abrazan el paradigma de que *preguntarse por Dios es razonable*, el tener fe en la rotundidad de las últimas palabras también puede ser razonable, mejor honra sin barcos, que barcos sin honra. El conde Lucanor también lo aplau-

día: «acostúmbrate a morir antes que la muerte llegue, porque estando muerto vive y el que estando vivo, muere». En un mundo diplomático aplaudo la libre actitud de Javier Cercas en su obra *El loco de Dios*: «Soy ateo. Soy anticlerical. Soy un laicista militante, un racionalista contumaz, un impío riguroso. Pero aquí me tienen, volando en dirección a Mongolia con el anciano vicario de Cristo en la Tierra, dispuesto a interrogarle sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Para eso me he embarcado en este avión: para preguntarle al papa Francisco si mi madre verá a mi padre más allá de la muerte, y para llevarle a mi madre su respuesta. He aquí un loco sin Dios persiguiendo al loco de Dios hasta el fin del mundo». Como an-

tes lo hiciera desde otra perspectiva Umberto Eco, se trata de una actitud razonable, no solamente razonable.

La lógica es un constructo a su vez polémico, del que cabe preguntar de forma interminable: ¿hay una divinidad de lo finito eterno, como lo hacen el panteísmo («todo es Dios») y los politeísmos («el conjunto de todas fuerzas es Dios»), ¿hay una *ultima ratio*, como han pretendido racionalistas e idealistas?, ¿la razón en la historia es una energía inmanente (positivismo, comunismo), desplazatoria, o trascendente y rectora de la ley natural y de la ley positiva de ella derivada, lo que permitiría incluso matar al tirano?, ¿o la caología sería la razón perversa de sí misma, el imperio del azar y la necesidad,

[...] los predicadores estadounidenses tienen un peso aterrador en la sociedad y en toda esa masa de pueblo a la que lavan el cerebro y sacan el dinero. Y otro tanto debe predicarse de los políticos, por muy chiflados que estén. De ahí surge esta posible máxima: cuantas más palabras, menos y peores obras. Palabras bonitas sin obras buenas son mismísimas mentiras. La dictadura de la ignorancia es muy parecida a la sabiduría académica.

lo cual entrañaría muchas preguntas sobre los derechos humanos, su derivación del azar, o incluso su inexistencia? Y mi respuesta a la pregunta por el mismísimo último sentido es que, si como creo Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, como defiende el argumento ontológico, todo lo demás huelga.

Apenas realizado el ataque contra Teherán el cíclope devorador Trump dice exultante: «te queremos, Dios, y queremos a nuestros soldados». ¿Es esta la teología de las bestias sanguinarias? Netanyahu también ha felicitado a Donald Trump, por «su audaz decisión de atacar las instalaciones nucleares de Irán, algo que cambiará la historia; la historia registrará que el presidente Trump actuó para negar el régimen más peligroso del mundo, el arma más peligrosa del mundo». Armas y peligro que sólo tienen derecho a poseer los norteamericanos, fieles al *ius utendi, fruendi et abutendi*, al derecho de usar, disfrutar y abusar. Por razón de parte, la razón total ha sido rota y un judío mata a un árabe tan feliz como un árabe a un judío. El antisemitismo es recíproco entre semitas judíos y semitas árabes. La ley del talión de cada tribu. Muchas veces, el estómago no trabaja para el cerebro, sino el cerebro para el estómago, más perentorio. Existen infinitos nichos irracionales en una mente racional. La sinrazón tiene las razones que la razón no conoce. La razón evalúa, pero el estómago y los genitales derogan con ira.

Cuando el relato del pasado histórico ha sido borrado de la memoria, esta necesita afirmarse a sí misma a golpe de *selfies*, o suplicando *likes* para no deshacerse en la nada digital. Los niños

están socialmente ocupados con agendas de ministros,⁴ pronto devienen «sobradamente preparados», y pobre de aquel maestro que les recuerde la necesidad de la pausada sabiduría oriental; hasta

el confucionismo se consume a todo gas en Occidente, y a los tres meses del cursillo se piensa que Buda fue un lento incapaz de alcanzar el nirvana. Solamente se aceptan las operaciones lentas si puede demostrarse que son útiles para la vida laboral, para la obtención de capital, para la consecución del éxito y del reconocimiento social. Temporalidad significa aquí utilidad, lo único que no resulta frustrante. Muy pocos meditan la segunda estrofa de las Coplas de Jorge Manrique por la muerte de su padre: *no se engañe nadie, no/ pensando que ha de durar/ lo que espera/ más que duró lo que vio, / pues que todo ha de pasar/ por tal manera*. La prisa es mala consejera, y funciona como mantis religiosa devorando en veloz vuelo nupcial al objeto de su deseo.

El hoy se traga al ayer y el mañana a ambos. La felicidad es el jugo de la naranja en la boca, pillar la pasta y salir pitando. El imperativo social consiste en ser feliz rápidamente. En tanto que alucinatoria, la escuela de la vida huelga: con una ración de

fármacos al día, uno se libera de las decepciones de la vida, del tedio de existir, de la sensación de vacío y de fracaso. En sentido estricto no es una liberación, sino una práctica del olvido. El tiempo robótico aparece como mucho más conspicuo que el humano gracias a las máquinas cuidadoras (*caring*

Apenas realizado el ataque contra Teherán el cíclope devorador Trump dice exultante: «te queremos, Dios, y queremos a nuestros soldados». ¿Es esta la teología de las bestias sanguinarias? Netanyahu también ha felicitado a Donald Trump, por «su audaz decisión de atacar las instalaciones nucleares de Irán, algo que cambiará la historia; la historia registrará que el presidente Trump actuó para negar el régimen más peligroso del mundo, el arma más peligrosa del mundo». Armas y peligro que sólo tienen derecho a poseer los norteamericanos, fieles al *ius utendi, fruendi et abutendi*, al derecho de usar, disfrutar y abusar.

4. Torralba, F: *Un mundo sin pausa*. Ediciones Khaf, Madrid, 2025, p. 79.

machines) y a los robots plañidera que rezan al difunto mientras los familiares se han ido a la bolera. Si quiere usted un amigo, un paraíso *low cost*, ponga un robot en su vida. Nada preocupa, dada la inevitable tecnología del hombre-máquina. La escatología del *star system* es la escapología, la *fuga mundi* y los paraísos virtuales: necesita la droga para tempear banalidades. Todos tienen derecho a ser felices por el consumo de novedades, hay que hacer felices consumidores consumidos, el utilitarismo de Jeremy Bentham se llama hoy *Gafam*, el conglomerado Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft.

Sin embargo, el presente no es un mundo donde el acierto es desastroso, en que la pregunta sea «¿y ahora qué vas a hacer?», y la respuesta «pues ir al médico», ni un lugar donde el perdedor de la oportunidad de conocer el mundo de lo que nunca llegará alcanza el mundo de lo que es, sino aquel en que hemos de procurar enderezarnos humildemente. Los verdaderos errores son errores no verdaderos. No todo está perdido. Incluso las enseñanzas de los supuestos sabios corren el riesgo de que su sabiduría supere en exceso sus actos. Por los hechos se nos conoce. Tras de una vida echada a las propias espaldas, resulta absurda la máxima de Bernard Shaw: «el que puede hacer, y el que no puede enseñar».

Ahora bien, el orgulloso pesimismo de la sinrazón disfruta de un prestigio intelectual que no merece en absoluto. Para mantener a la gente en el infierno basta con convencerla de que no existe en parte alguna otro lugar mejor. A los estúpidos e ignorantes hay que mantenerlos embobados con hipersimplificaciones emocionalmente potentes. Si se repite cualquier cosa el suficiente número de veces, la gente acaba considerándolo verdad, pues el arte del timador está en conseguir que su víctima haga algo voluntariamente, *alone together*.

Desde luego, no son infrecuentes las patologías de la obviedad. Decir, por ejemplo, que una cosa no es claramente hasta que podamos afirmar que se parece a otra, deviene una afirmación falsa si la cosa A se parece a la cosa B cuando esta a su vez tiene una apariencia falsa, pues de lo falso no se deriva lo verdadero por parentesco dialéctico. Por ejemplo, si digo «tu cabeza está ocupada ahora por caballos, por tanto, has hecho de tu mente un establo»,

estoy confundiendo lo espacial con lo inespacial incurriendo en una *boutade*. Con la expresión *judische Kopf* (cabeza de judío), los orgullosos judíos alemanes de la tradición cabalística jasíd creían que la suya era una cosmovisión mística aguda y perspicaz por encima de la lógica misma. Pues bien, el judaísmo cabalístico es el límite infranqueable del escepticismo envuelto en el celofán de la mística.

La vida es compleja, pues a veces no podemos o simplemente no queremos comprender. Por otra parte, hay tropos lingüísticos que sobrepasan la lógica lineal narrativa, por ejemplo, la ironía que, haciendo uso del lenguaje desvirtuado de las propuestas disparatadas, endereza lo torcido gracias a la sátira; además, el irónico no ejecuta a su presa de forma definitiva, lo cual le convierte en un dialéctico brillante e interminable: «si usted quiere que las personas miren para dentro, ¿por qué tiene cortinas, y si no quiere, por qué tiene ventanas?», o «me mojo porque este paraguas está lleno de agujeros, lo traje porque pensé que no iba a llover». El humor deslocaliza la brújula de la razón cuando llama *absurdo* a lo complejo, en lugar de enfadarse con su propia obstinación errónea.

Sin embargo, el jasidismo exagera. Sobre el filo de la delgada arista sofística jasídica se hacen verborreicas piruetas de funambulista. Un ejemplo: «¿cómo alcanzar su sabiduría, sagacidad y comprensión? -A través del uso del buen sentido y de los juicios acertados. -¿Y cómo consigo juicios acertados? -A través de mucha experiencia. -¿Y cómo puedo conseguir mucha experiencia? -A través de juicios erróneos». Por ejemplo, los forofos del gurú le creen a él más que a su lógica difusa, como si el error fuese un paso inicial hacia otro nivel de acierto global. Desgraciadamente, los juicios del bonachón cargado con una mochila de sentencias, recomendaciones y buenos deseos del gurú no pasan de estafas emocionales. Como dijera Karl Popper en su *Conjeturas y refutaciones*, la estrategia consiste en permitir un nivel razonable de sus malos juicios, mientras en paralelo se desarrolla un mecanismo de reconocimiento y reparación de errores eficiente.

Sea como fuere, si la vida mismísima con sus correspondientes palabras es compleja, ¿cómo podría la ipsísima palabra de la muerte carecer de tonalidad? 

EMMANUEL MOUNIER: AFRONTAMIENTO DEL MAL Y EL SUFRIMIENTO

GONZALO TEJERINA ARIAS

Universidad Pontificia de Salamanca

MAL Y SUFRIMIENTO INELUCTABLES

Punto de partida necesario en el examen del pensamiento de Mounier es su posición firme sobre la limitación insuperable de las cosas humanas y la indefectibilidad del dolor en la vida: la felicidad es real, pero huidiza; el conocimiento no llega a alcanzar la inteligibilidad radical de las cosas que persigue; el arte no logra hacer presente plenamente y a todos el milagro del mundo; las morales no consiguen desprenderse del formalismo y no llegan a purificar el corazón humano; la historia no llega a eliminar la violencia; la religión no consigue mantenerse en su espíritu puro. En definitiva, «el fracaso surge por doquier sobre las altas obras humanas. La muerte corta su carrera». Ciertamente, la alegría acompaña a una vida valorizada, pero no menos el sufrimiento que, lejos de disminuir justamente se incrementa a medida que la persona se enriquece de existencia. Más aún, dice Mounier en una observación de alguna agudeza, «el sufrimiento es frecuentemente rescatado por las fuentes de humanidad que desarrolla»,¹ es decir, recuperado, potenciado por la misma calidad humana que el sufrimiento es capaz de desarrollar, describiéndose así una cierta espiral negativa: la madurez o finura humana que el dolor puede alumbrar no hace sino aumentarlo.

Como dijera G. Marcel, este es un mundo roto y no podemos tener una visión unificante de la totalidad del ser. Es preciso desterrar del corazón facilidades y armonías que no son auténticas. Si se trata de reabsorber el mal en un orden intemporal del que sería condición necesaria, como hacen Leibniz o Malebranche, esta orquestación escamotea la experiencia del sufrimiento que hace cada hombre,



la mordedura del mal, incluso el singular poder de atracción que el mal puede llegar a ejercer, igual al de los más altos valores. Si se hace del sufrimiento una fatalidad —como en los dos filósofos citados en quienes el mal puede ser pieza necesaria en la armonía del conjunto— ¿dónde está la libertad?, siendo cierto, según Mounier, que «el mal comienza con la persona», afirmación que tiene sentido respecto del mal moral. Desde la certeza del mal inevitable, la necesidad de renunciar, en la comprensión de la historia, a la ilusión del progreso continuo.

En conexión con el mal indefectible que se padece, Mounier no evita la que es realmente pregunta radical sobre la creación de Dios, porque el interrogante último será siempre por el misterioso designio creador de un mundo en el que hay desdicha y dolor, si bien, Mounier la refiere solo al ser humano: ¿por qué Dios no ha creado la naturaleza del hombre en un estado de perfección?, ¿por qué la evolución, el avance vacilante de la historia? Su respuesta, que será frecuente en el pensamiento cristiano

1. «El Personalismo», *Obras Completas* (Sígueme, Salamanca 1988) 518-519.

contemporáneo, estriba sobre una cierta instancia humanista que pone en valor las capacidades del ser humano: la fe responde, dice Mounier, que Dios es padre, no paternalista y ha querido que la liberación del hombre fuera también fruto de su trabajo, de su genio y sus sufrimientos, que un día gustara no una limosna abrumadora caída del cielo, que tuviera el gusto de sus esperanzas, penas, pruebas y amores. No gozaría el hombre de la beatitud celestial si de algún modo no la hubiera preparado con sus manos.²

Pero si todo está sombreado por la imperfección y el sufrimiento, Mounier también estaría próximo a la convicción de Ch. Péguy de que el mal no tiene tanta profundidad, que más allá de las agitaciones que provoca en el corazón humano solo es capaz de ofrecer necedad y suciedades y que la caridad muerde su presa infinitamente más hondo y la llena de muchas más riquezas que la crueldad.³ No es el mal en este mundo lo prevalente y su sombra permanente no justifica el desprecio hacia las realidades de esta tierra que en su seria limitación no deja de ser buena y el mal, con su peso terrible, no tiene la última victoria.

La indefectibilidad del mal y del sufrimiento reclama una postura suficientemente lúcida que será factor muy determinante en la configuración de la vida. Mounier afronta el mal irreductible a cualquier comprensión global de la realidad desde diversidad de posiciones y desde su firmísimo anclaje en la fe cristiana, en su pensamiento, pero antes, radicalmente, en su propia existencia, bien marcada por el dolor. Desde joven, Mounier ha vivido la experiencia sumamente dolorosa de la muerte de su único amigo, G. Berthélemy, y a Paulette Leclercq, su futura esposa, en 1933 le recuerda haberle contado ya alguna de las heridas que había recibido, además de otra que no es solo suya, la herida ininterrumpida del cristiano en el mundo, la herida de la soledad.⁴ Más tarde, la desgracia de su hija mayor, y en su conjunto una vida de muchísimo trabajo y privaciones por su entrega a la causa del Personalismo, vida que quebrará a los 45 años una crisis cardíaca.⁵

Por lo demás, a Paulette, le confiesa la presencia casi constante del sufrimiento en su mente, ya desde la adolescencia.⁶ De la riqueza de su pensamiento y experiencia ante el sufrimiento evocaremos solo los dos aspectos que siguen.

FECUNDIDAD DEL SUFRIMIENTO Y ESPERANZA EN EL SUFRIR

Convicción firme en el pensamiento y la vida de Emmanuel Mounier es la fecundidad del sufrimiento. En 1928, a sus 23 años, en una circunstancia sumamente dolorosa, después de haber amortajado a Berthélemy, amigo del alma, Mounier va a escuchar *Las Bienaventuranzas* de Cesar Frank, y en un estado espiritual que podemos entender de vivo dolor sublimado por la belleza de la música, Mounier relata a su maestro Chevalier haber vivido en aquellos momentos «como una alucinación de lo divino». Pero es preciso advertir que la base de esa extraordinaria experiencia espiritual, la base no desaparecida sino elevada bajo la fascinación de la música, ha sido el dolor por la muerte del amigo que le lleva a la sentencia firme: «el sufrimiento nos abre el camino de Dios».⁷

En su correspondencia comparece la travesía necesaria por el dolor en el camino hacia realidades superiores. En 1934, a Paulette escribe que es preciso el aguijón de la angustia, hasta los santos han dudado de todo, de su amor y de Dios, «ninguna luz se entrega sin esta noche, nada es decididamente grande hasta que la vida no te ha puesto en la prueba de negarte rotundamente y sin apelación algo que deseabas con todas tus ganas».⁸ Tiempo después, ante la grave enfermedad de su hija primogénita, Mounier, le dirá a su esposa que la hijita enferma, cual víctima inocente, ha de ser fuente inagotable de gracia.⁹

En septiembre de 1941 llega la noticia de la prohibición de *Esprit* por parte del gobierno de Vichy,

2. «El pequeño miedo del siglo xx», *Obras Completas*, III, 443.

3. «El pensamiento de Charles Péguy», *Obras Completas*, I, 156.

4. «Mounier y su generación», *Obras Completas*, IV 592.

5. C. Díaz, *Emmanuel Mounier (un testimonio luminoso)* (Madrid, Fundación Emmanuel Mounier 2000) 229 ss. «Emmanuel

Mounier a vécu le mystère pascal dans sa totalité, jusque dans les épreuves», R. Rémond; «Emmanuel Mounier et l'avenir du christianisme», en G. Coq (ed.), *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l'Unesco*, (Parole et silence 2003) 191-192.

6. «Mounier y su generación», 467.

7. Id., 486-487.

8. Id., 617.

9. Id., 755.

noticia sumamente penosa para quien la revista era parte sustancial de su existencia que, sin embargo, no deja en Mounier sombra alguna de tristeza o amargura y confiesa que nunca ha sentido a *Esprit* tan fuerte y viva como en ese momento en que la han matado: «siento que una fuerza joven crece en mí por esta muerte». La desaparición de la revista, por dolorosa que sea, tendrá su fecundidad, servirá para callar durante un tiempo, para renovar los corazones y las palabras y un día resucitará en la forma que Dios quiera.¹⁰

Siendo ineluctable el mal y el dolor, en su medio hay que abrir espacio a la esperanza, que justamente por mor de los poderes del mal no será fácil. Cuando pregunte Mounier si será el ser o la nada, el mal o el bien, lo que finalmente prevalecerá, a él, una suerte de confianza gozosa unida a su experiencia personal, le inclina a la respuesta optimista, afirmando, empero, que ni la experiencia ni la razón pueden decidir, lo que viene a señalar la inexistencia de pruebas rigurosamente demostrativas que sostengan una esperanza como la suya en medio del mal y el sufrimiento. Quienes mantienen una posición positiva solo lo hacen guiados por una fe que desborda toda experiencia.¹¹ Cristianos o no cristianos, porque para el mismo Camus, en *La Peste*, la plaga tiene un final y el periodista Rambert vuelve a encontrar la felicidad; a la postre, «ni siquiera Camus ha podido mantener hasta el final la sombría disciplina».¹² Su esperanza es ciertamente aquella que alumbra la fe cristiana, pues no hay una sola sombra que no pueda ser tocada por la gracia.¹³

Hay situaciones, además, en que mantener la esperanza parece incluso un deber. En 1938, Francisca, la hija primogénita, tiene una reacción a una vacuna antivariólica, inicialmente muy ligera,¹⁴ pero la encefalitis progresará, suscitando en el padre una peculiar esperanza en una curación que nunca llegaría. Para él y su esposa, la enfermedad de la hija será el mayor sufrimiento y dará pie a una abundante meditación sobre el misterio del dolor. Cuando aún cabía concebir una curación, Mounier escribirá que Dios continúa probando la esperanza suya y

de su esposa.¹⁵ Tres años después manifiesta a su esposa sentirse conmovido por lo que le dice de la experiencia que está viviendo ella con la hija enferma. Y le confiesa no agarrarse ya a nada, no quiere volver a las esperanzas agotadoras anteriores y, sin embargo, ha vivido días en que se decía que había una especie de pecado en perder totalmente la esperanza en la curación de la hija. Perder por completo la esperanza, dice Mounier, con la finura espiritual que puede suscitar el amor, sería dejar sola a la niña al hilo de su destino; una suerte de obligación de amor es seguir confiando, no hacerlo parecería desentenderse de ella y entregarla a un final trágico.¹⁶ En esto Mounier ha tocado la sustancia íntima de esta virtud que es proteger lo que se depone en su seno, lo cual, ciertamente, requiere alguna garantía externa que para él es la fe en Dios que se expresa en el contexto de esa sentencia.

SOLIDARIDAD CON LOS SUFRIENTES

Un aspecto sumamente relevante es la solidaridad con aquellos especialmente afectados por el mal, asumida en el marco trágico de la guerra y a través de la desgracia de la hija enferma. En 1933, por su defecto de la vista será reclutado en el servicio militar para tareas auxiliares, ante lo cual escribe que no es esa la forma en que un cristiano salva su alma cuando el mundo sufre. Por solidaridad con ese sufrir en el que no participará, querría hacer una petición para pasar al servicio de camilleros, algo más cercano al dolor.¹⁷ En septiembre de 1939, cuando se perfila la Segunda Guerra Mundial, Mounier escribe a su esposa que ahora tiene la alegría de entrar en el drama cristiano que está a punto de cumplirse y de poder sufrir un poco con todos, de tal suerte que lo que le ocurre es realmente saludable.¹⁸ No cabe ver en estas expresiones una retórica falsa y solo es posible percibir ahí el reconocimiento del sufrimiento mayor de otros muchos, aunque a Mounier no le faltarán cruces de diverso formato.

La guerra ha deparado a Mounier y su esposa los momentos atroces de soledad y angustia, pero a pesar de ello «ha acabado de curarnos de la

10. Id., 810-811.

11. «El Personalismo», 518-519.

12. «La esperanza de los desesperados», *Obras Completas*, IV, 385.

13. «Mounier y su generación», 598.

14. Id., 713.

15. Id., 714.

16. Id., 844.

17. Id., 593.

18. Id., 726.

enfermedad de Francisca», «llegó la guerra y anegó nuestra desgracia en la gran calamidad común». La guerra ha propiciado una liberación espiritual en el modo de vivir la desgracia de la hijita, habiendo asociado su sufrimiento al de quienes padecen en la conflagración: «esa niña inmolada día a día constituía quizás nuestra presencia en el horror del momento».¹⁹ La posibilidad, a través del sufrimiento por la hija, de ser solidarios con el dolor por los masacrados en la guerra permite vivir de manera nueva ese sufrimiento de padres. Esa solidaridad con los sufrientes lleva a adquirir la forma de una representación vicaria desde el propio sufrimiento vivido con la aceptación precisa. Escribe a Paulette a propósito de la enfermedad de la primogénita que si se limitan a sufrir, a aguantar, no cumplirán lo que se les ha pedido en la desgracia de la niña. Pero en esa entrega solidaria se perfila cierto aire de representación vicaria de todos los sufrientes. La pobre vocecita suplicante de los niños mártires del mundo y el pesar por haber perdido la infancia del corazón de millones de hombres piden como un mendigo al borde del camino: «Decidnos, vosotros que tenéis amor y las manos llenas de luz, vosotros queréis dar también esto por nosotros» y no querría Mounier olvidar que esos son días llenos de una gracia desconocida.²⁰

En esa hondísima fraternidad con los sufrientes, a Paul Louis Landsberg, discípulo de Max Scheler y figura relevante del movimiento *Esprit*, le hace saber: «cada hora de tu combate —acompañando a su mujer hospitalizada— es nuestro combate. Cada hora de tu dolor es nuestro dolor». Seguramente, no hay mayor dolor que un rostro amado desfigurado, como la esposa de Landsberg, y Mounier le hace saber que Paulette y él están con ellos desde el lecho de su hija enferma, desde la vida que llevan con ella, que quizás sea más rica que una experiencia paternal ordinaria. Atraviesan todos ellos la prueba de la fe, y Mounier desea a sus amigos que la de ellos no dure más que el tiempo de una crisis espiritual.²¹

En 1941, bajo la ocupación alemana, Mounier, su esposa y la niña Francisca viven casi en la miseria. Después, pasa varios meses encarcelado por

una pertenencia —que no era cierta— al movimiento clandestino *Combat*. Mounier asumió ese castigo con una actitud crítica y escéptica dado lo absurdo e inútil de la medida, pero quiso vivirlo muy unido a las tantas víctimas que por su fe y su ideal vivían entonces padecimientos mayores. Se siente vivamente satisfecho por poder estar entre quienes padecen por fidelidad a su fe, como comenta a sus padres: «Qué puro gozo no estar al lado de la cobardía, ser consagrado mediante papel oficial como hermano de todos los inocentes que sufren por su fe en los campos de concentración, de todos aquellos que pueden hoy mirar sin bajar los ojos».²² Más aún, situar lo que denominaba «pequeño incidente personal», dentro de la comunidad de dolor en la que Europa quemaba sus crímenes, era el modo de darle alguna grandeza.²³ La solidaridad con el dolor ajeno no falta en elementos de su vida cristiana. En abril de 1940 escribe a un amigo que en breve se celebrarán en Lourdes dos misas, una por Francisca y la otra «por sus hermanos», los niños enfermos por los que no reza nadie.²⁴ En junio de 1942, con algunos compañeros de prisión, Mounier hace una huelga de hambre que tuvo bastante difusión y que favorecerá su liberación.²⁵ En esos días, el capellán de la prisión le deniega la comunión por ser sospechoso de rebeldía contra el poder establecido. Poco después escribirá en su diario que dado que el sacerdote no quiere que comulgue bajo las especies visibles, Dios le concede un reflejo eucarístico en su presencia en la Iglesia sufriente y abandonada, Iglesia sufriente de las persecuciones de fuera e Iglesia sufriente de las enfermedades de dentro.²⁶

Con esa solidaridad afectiva y espiritual, Mounier no dejará de señalar el necesario compromiso concreto con las víctimas del mal como causa fundamental de una vida digna. Quien ha escuchado una sola vez el grito del sufrimiento o quien haya sentido sobre él el ala fría de la desesperación, ¿cómo no valoraría que luchar y ganar un día a la desesperanza o al sufrimiento del mundo merece el riesgo de una vida humana?²⁷ 

19. Id., 764.

20. Id., 752-753.

21. Id., 772.

22. Id., 811.

23. Id., 825-826.

24. Id., 755.

25. Narración de los hechos en E. Mounier, *Diarios de un detenido* (Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2023) 53-83.

26. Id., 76.

27. «La cristiandad difunta», *Obras Completas*, III, 624.

MOUNIER Y EL EXISTENCIALISMO. UNA RELACIÓN QUE ILUMINA PROBLEMAS DE HOY

IKES NABASKUES MARTÍNEZ DE EULATE

Universidad de San Sebastián

1. EL HUMUS SOCIOPOSMODERNO

Según la filosofía posmoderna la civilización occidental es un error que hay que remediar y que se estableció en torno a coacciones articuladas en cinco campos del saber: discurso científico, poder económico, poder político, instituciones educativas y aparatos de información y consumo. Con la idea del sujeto del posmodernismo, este pierde su lugar de referencia. El *sapere aude* de Kant es sustituido por un sujeto sin rostro, que se difumina en la arena.¹ El humanismo para los posmodernos, es un término lingüístico con un determinado significado, el que el «saber-poder» establecido otorgó según sus intereses.

El posmodernismo propondrá un constructivismo cultural donde la sociedad está formada por sistemas de poder. La ciencia y la razón son falacias de la cultura; las cosas no tienen un valor más allá de los discursos y dispositivos sociales. El concepto performatividad se pone en relación con los análisis de poder. El poder contamina el aparato conceptual como el propio sujeto. El lenguaje no describe, sino que prescribe. El discurso es un conjunto de enunciados y atraviesa los cuerpos por medio del poder inherente a él. El lenguaje produce la realidad, y atraviesa la identidad. No hay identidad a la que remitir fuera del lenguaje. Por eso, hay que derribar el sentido común.² Hay que prescribir un lenguaje nuevo que libere a los sujetos. Hay que acabar con toda verdad —falsa— que se tome como natural. Se trata de una actividad de perforación moral que ha tenido un gran éxito en la universidad.



Haidt y Lukianoff³ muestran los rasgos de los estudiantes norteamericanos. Hay tres grandes ideas que conforman las identidades binarias de estos jóvenes:

- Fragilidad. La cultura occidental debilita a la persona, alienándola. De lo que se trata es de que el individuo deje de ser frágil recuperando su vigor por medio de la lucha.
- Nueva cultura sentimentalista. Si la persona se siente mal, es que algo falla. Es preciso que se sienta bien. Se trata de abandonarse a los sentimientos de cada quien, como base desde donde interpretar la realidad.
- La vida es una batalla, una lucha de opuestos entre quienes creen en la justicia, y quienes es-

1. Foucault, Michael, *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, 1978.

2. Foucault lo afirma más claramente que nadie: «hay que despedazar todo lo que permite el juego consolador de los reconocimientos». Foucault, Michael, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Pre-Textos, Madrid, 1988.

3. Lukianoff, Greg y Haidt, Jonathan, *The coddling of the American mind: how good intentions and bad ideas are setting up a generation for failure*. Penguin, USA, 2018.

tán en contra de ella (binarismo). Los Derechos Humanos se presentan como la herramienta de emancipación política.

2. EL SUJETO SOCIOPOSMODERNO

La expresión de sentimientos se desplaza al foro público y mediático. Es el sentimiento demostrado ante los demás, donde su carácter público es básico para cumplir su cometido manipulador.⁴ El sentimentalismo mediático demanda efervescencia. Para Daniels: «existe algo coercitivo e intimidatorio en la expresión pública sentimental. Obliga al auditorio a unirse a él, o cuando menos a permanecer callado si no se aviene uno al mensaje que se transmite en forma de torrente de sentimientos». Las noticias de sesgo sentimental dan por sentado que se avala el sufrimiento. El sentimentalismo tiene un efecto pernicioso sobre el sujeto. El sujeto en vez de tender a la resiliencia, tiende a la victimización.

Daniel Giglioli afirma: «parece que hoy, quien no tiene un trauma no puede hablar».⁵ Gilles Lipovetsky *La sociedad hipermoderna*: «el hiperindividualismo contemporáneo desencadena voluntades de reconocimiento que consideran inaceptable cualquier sufrimiento engendrado por los grupos dominantes».⁶ Si se deniega el reconocimiento de la víctima se colabora con una opresión simbólica. Robert Hughes afirma: «ser vulnerable es ser invencible».⁷ La queja otorga poder que crea inéditos niveles de culpabilidad social.

La víctima es la damnificada por algo. La neovíctima es la condición codiciada. La neovíctima asume una identidad a la que alguien ha agredido. Bruckner afirma: «Si basta con que a uno le traten de víctima para tener razón, todo el mundo se esforzará por ocupar esa posición. Ser una víctima se convertirá en una vocación, donde las víctimas

pasan a ostentar una suerte de crédito».⁸ Pero la pretensión de justicia de la víctima está separada por una delgada línea de la voluntad de poder. René Girard afirma «hoy la única y contemporánea forma legítima de perseguir, consiste en perseguir a un perseguidor».⁹ Para perseguir hay que nombrar primero a un perseguidor. Es la condición para que su persecución sea legítima.

La neovíctima sentimentalista es querellante contra la sociedad. La neovíctima constituye el no-poder como poder. En el otro lado de la barrera; el opresor, condición imputable a cualquiera, y que corremos raudos a adjudicar al prójimo. «Hoy, el opresor es el otro». Estamos instalados en una especie de neocalvinismo posmoderno en el que muchos jóvenes encuentran excitante el pensamiento binario por la sensación de efervescencia que genera.

3. LA TRANSMUTACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

La neovíctima transmuta el espacio público, privatizándolo. La tradicional disyuntiva había sido la mayor o menor promoción de lo público frente a lo privado. Hoy, lo público debe ser expresión de *mi identidad*. El espacio público se convierte en espacio «humanitario». Lo íntimo conquista la plaza pública y sienta cátedra moral para toda una colectividad de individuos. Pero para una colectividad de individuos cada vez más parecidos. El ágora ya no está para la confrontación dialéctica sino para las grandes manifestaciones de unanimidad compartida donde los vicios solo pueden ser ya atribuidos a alguien «que no es yo».

Los medios de comunicación han entrado en la vorágine mediática de señalar un culpable. Descabellado mecanismo que nos deja la foto de los títeres sin cabeza. Y al que nos sumamos con la certeza de que la nuestra no será la señalada. El nuevo calvinismo socioposmoderno y pseudo humanitario, pretendía la palabra para todos. Pero propicia una comunidad de individuos iguales. El espacio público se ha transformado en lugar de condena y purificación.

4. Theodore Dalrymple —seudónimo con el que firma sus obras el psiquiatra Anthony Daniels—. *Sentimentalismo tóxico. Cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*. Alianza, Madrid, 2016, pág. 68.

5. Danielle Giglioli, *Crítica de la víctima*. Herder, Madrid, 2017, pág. 30.

6. Gilles Lipovetsky, *Tiempos hipermodernos*. Anagrama, Barcelona, 2006, pág. 102.

7. Robert Hughes, *La cultura de la queja*. Anagrama, Barcelona, 2006, pág. 19.

8. Pascal Bruckner, *La tiranía de la penitencia: ensayo sobre el masoquismo occidental* (2008).

9. Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 2006.

4. SER HUMANO, HOY

Según el transhumanismo, estamos en una era de transformación tecnológica donde el humanismo será mejorado con la inteligencia artificial. El fenómeno trans designa, asimismo, un ser humano que va a ser algo diferente, un desarrollo en *working in progress*, hacia algo nuevo que será mejor. Según el poshumanismo el ser humano ya ha sido superado. La teoría *queer* dice que nuestra identidad de género es un constructo social. Cuando el ginecólogo afirma «es una niña», el enunciado posee un carácter performativo que moviliza obligaciones sociales, expectativas y prácticas. La heteronormatividad se nos dice es una heterosexualidad obligatoria. Para Butler el cuerpo-materia no debe ser empleado como superficie sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo. Lenguaje y cuerpo, discurso y materia no pueden pensarse el uno sin el otro.

5. CRÍTICA A ESTE PARADIGMA DESDE EL EXISTENCIALISMO PERSONALISTA

El pesimismo antropológico puede estar de moda, pero no está probado. *En el occidente moderno la visión cristiana del mundo ya no es combatida, ha dejado de ser una cuestión (M)*.¹⁰ Los científicos han probado que la ciencia no puede dar respuesta al sentido de la existencia.¹¹ Los herederos de los maestros de la sospecha han convertido su sospecha en un dogma. ¿Pero quién ha probado que ese pesimismo sea «la realidad»?

¿No cabría decir que el existencialismo es otra forma de hablar de cristianismo? (M) Esta sentencia de Mounier es de 1946. ¿No puede estar sugiriendo que el existencialismo es una forma moderna de cristianismo ante los avances científicos de comienzos del siglo xx? La idea de los tres maestros de la sospecha es que Dios humilla los placeres de la vida. ¿Pero no es una idea de la que podemos emanciparnos? *La desesperación existencial ocupa el lugar de la duda metódica (M)* Mounier nos habla de

que el acto paradójico y caótico, es la chispa para el conocimiento verdadero.

El sujeto socioposmoderno, heredero de los maestros de la sospecha debe tener una función catártica. Debemos dialogar con el tridente Nietzsche, Marx, Freud y con sus sucesores posmodernos Althusser, Foucault y Derrida. Porque haciéndolo depuramos la fe. *El existencialismo no busca la verdad sino la verdad que responda a sus aspiraciones y esperanzas y resuelva sus problemas (M)*. Frente a la idea de verdad objetivo-conceptual que forma identidad, reivindico la verdad temporal-encarnada que se abre al misterio. No puede haber identidad sin misterio. Y el misterio no casa bien con un pesimismo antropológico que se considera cierto. El misterio está hecho de luz y de esperanza. El misterio es lo contrario a la certeza.

El análisis del poder de Foucault propone que sospechemos de todos los axiomas occidentales. Debemos sospechar de las instituciones occidentales, pero nunca de quienes lo refutan en su totalidad. La filosofía de la sospecha es algo que debemos emplear solamente en la dirección correcta. *El existencialismo es librarnos del parloteo (...) La charla cotidiana puede ser un modo de existencia desarraigada (...) Mantiene una huida perpetua ante la responsabilidad personal (M)* Esto se puede relacionar con los estudiantes de humanidades que emplean la deconstrucción como método ¿Pero, entienden la filosofía que sustenta el procedimiento? Si se tratara de una transmisión acrítica no cabría mayor censura de quien ha suministrado el dispositivo; el docente. Curiosa paradoja, la del estudiante que adopta un modelo de conocimiento basado en el reconocimiento de la *auctoritas* del preceptor. ¿No aspiran los posmodernos a superar toda autoridad? ¿No es este el más reaccionario de los sometimientos? Cuando se trata de la ideología posmoderna, no.

Aquellos a quienes jamás les fue negada la educación, la cultura y la sanidad impugnan la sociedad a la que pertenecen, destilando el más exigente colectivismo. Hoy, se demanda al sistema como se demanda al reponedor del supermercado. Y si la política no nos restituye como el capitalismo satisface nuestro consumo, entonces, cambiemos el sistema de raíz. La moral hipermoderna y hedonista desdeña la duración, lo que exige de tiempo. Y estima lo efímero. Su vara de medir está en lo instantáneo. En el reino de lo digital y lo conectado.

10. A partir de aquí, se relaciona el texto con pasajes de una obra de Mounier. Las citas en cursiva con la letra M están extraídas de la obra de Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, 1973.

11. Bolloré y Bonnaisses. *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*.

Sin embargo, Mounier pone el acento en *la importancia que confieren los existencialistas a la duración*. Kierkegaard pone el acento en *el instante, punto de impacto de la eternidad del tiempo* (M) Frente al concepto-abstracción-generalidad, propongo el *intuición-duración-personalismo*.

Hay cosas buenas del transhumanismo: el ser humano está llamado a mejorarse. ¿Pero hay que aceptar los postulados del transhumanismo? Todos los transhumanistas dicen que el hombre será más y mejor. Pero ninguno se propone que el ser humano vaya a amar más», como mejora. El neurocientismo no ha probado lo equivocado de la dualidad cuerpo-alma ¿Está probado que no existe un alma en el cuerpo humano? ¿El fenómeno trans emancipa al ser humano y lo libera?

Con el existencialismo, *La preocupación por la totalidad es sustituida por la preocupación por la autenticidad* (M) El existencialismo no promueve una trasmutación del poder en base a una red lingüístico-conceptual, el existencialismo promueve «entenderme a mí para entender el mundo».

El neoliberalismo ha sabido compaginar con una progresía difusa y epidérmica en los países occidentales. Y, esta progresía viaja en el mismo vagón del neoliberalismo. Mientras la ética se desplaza a un campo de referencias personales, el neoliberalismo posmoderno dibuja un individuo que prolifera hoy en las ciudades occidentales. Este neoliberalismo progresista conduce a muchos empresarios de nuevo cuño a defender las más contestatarias posturas en contextos donde el compromiso con ellas no se pone a prueba. Al mismo tiempo que niegan la retribución que corresponde por ley a sus asalariados o recortan sus más elementales derechos laborales. De forma que el empobrecido asalariado afronta hoy un doble problema. Ve mermados los derechos que lo salvaguardan de cualquier atropello que pueda sufrir en su relación laboral. Y se encuentra con la rocambolesca situación en la que quien ostenta una posición dominante en ella, es quien abandera el progresismo justiciero frente a las instituciones que mancillan los ideales. Así, en una sociedad constituida por querellantes, se hace imposible encontrar al opresor.

La crítica existencialista atiende el peligro de enajenación que amenaza a todo existente cuando considera sus relaciones con los hombres únicamente en el plano de la organización (M). El sistema cerrado del tecnócrata agudiza las facultades mentales,

produce un tipo de inteligencia minuciosa, pero no ofrece protección cuando las variables de la vida superan ese saber. No necesitamos tanto de tecnócratas, como de personas con convicciones fuertes. Ni de expertos economistas, como pensar en el bien común. Ni de geniales improvisadores, excéntricos y telegénicos, sino de personas equilibradas y prudentes.

Necesitamos volver a Aristóteles para salir del callejón sin salida que nos traen las teorías posmodernas. Actuar según un *telos* es reivindicar la pertenencia del ser humano a la sociedad. *El existencialismo sartriano es un desafío a la alegría existencial* (M). El *enthousiasmós* griego significa «un Dios entra en nosotros», y se vale de nuestro cuerpo para expresarse. Para Aristóteles, el placer experimentado con el perfeccionamiento del carácter, representa la fusión de ética y biología. Y el entusiasmo es el síntoma de esa concordancia.

La opción es para Kierkegaard el momento privilegiado de la existencia (M). Marcel plantea el compromiso como acto de libertad existencial. Allí donde existe el cuerpo humano, existe la conciencia. Donde existe la conciencia, existe la libertad. Y donde existe la libertad, existe la posibilidad de emancipación de cualquier orden de cosas. La emancipación no llegará del concepto. La emancipación llegará del cuerpo, del instante, de la intuición, de la razón y de la elección personal.

Para Marcel, el ser es para él un misterio. Un misterio ontológico. *El ser humano se enfrasca en la aventura de sí mismo* (M). Así, lo que importa es la riqueza no descubierta del ser. *Aparece tanto más inagotable cuanto más mi investigación se extiende. El entusiasmo es el aspecto efectivo de esta experiencia ontológica. Porque mi ser no es mi vida* (M). *El ser solo puede ser iluminado* (M) Es posible una filosofía de esperanza. Exige huir del espíritu de abstracción, de lo conceptual, de estructuras, del lenguaje, del excesivo idealismo, para participar en la experiencia a través del cuerpo, la duración, la intuición, donde es posible encontrarse con el misterio que es cada uno.

El entusiasmo, el optimismo, nos coloca en nuestro juicio vital. El pesimismo solo es garantía de decadencia y agostamiento. Entonces, los occidentales, tendremos que dedicar nuestro esfuerzo a explicar a nuestros hijos, aquello que fue evidente para nuestros padres. Que la ilusión y el entusiasmo, son más rentables que la indolencia y el cinismo. ■

¿QUÉ QUEDA DE LA REVOLUCIÓN? MOUNIER PARA EL SIGLO XXI

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid



Quizás se estén preguntando: ¿qué puede decirnos hoy un filósofo sobre la revolución? Todos sabemos que el término «revolución» tiene varios significados, pero el más común se refiere a un cambio profundo, a menudo violento, en las estructuras políticas y sociales de una comunidad. Pensemos en la Revolución francesa, símbolo por excelencia de la modernidad política, o en las revoluciones que marcaron el siglo xx: la revolución rusa, la revolución china, la revolución cubana... Revoluciones que transformaron la historia, sí, pero que también generaron hondas contradicciones.

Asimismo, también puede referirse a un cambio rápido y profundo en otros ámbitos como, por ejemplo, la ciencia o la tecnología. Pensemos en la revolución copernicana, en la revolución industrial, o, más cerca de nosotros, en la revolución digital. Estos procesos han alterado profundamente nuestra forma de comprender el mundo, de relacionarnos con la naturaleza y entre nosotros.

Entonces, ¿de qué revolución voy a hablar? La revolución de la que todo el mundo habla hoy es la revolución tecnológica, la inteligencia artificial: congresos, libros, artículos, programas de televisión, radio... Está en todos los lados. Esta es la revolución que interesa hoy al mundo. Pero estoy convencido de que todos ustedes, hombres y mujeres personalistas, no habrán imaginado que he venido a Burgos a hablarles de esta revolución. No es esa la revolución que nos reúne aquí.

Pues bien, si hablamos de la revolución y miramos a nuestro alrededor, no podemos más que preguntarnos, como dice la canción de uno de mis grupos de música favoritos: «¿Dónde está la revolución?».¹ Pero enseguida advertimos que esa pregunta –«¿Dónde?»– encierra una cierta desesperación. Preguntar por el lugar de la revolución implica que la damos por ausente, que no la encontramos en el paisaje contemporáneo, ni en nuestras instituciones, ni en las calles, ni tal vez en nuestras conciencias.

Y, sin embargo, el título de esta conferencia no pregunta «¿dónde?», sino «¿qué queda?». Este pequeño desplazamiento en la interrogación no es un simple matiz retórico. Es una toma de postura.

-
1. Depeche Mode, *Where's the Revolution?*: Donde están las almas sin rumbo / En medio del caos y el miedo / De la confusión que nos rodea / Y la verdad que no podemos ver. / Coro: ¿Dónde está la revolución? ¿En la mente o en la acción? ¿Dónde está la revolución? Una respuesta a la opresión. / Un océano de información / Nos ahoga en la desilusión / La esperanza se desvanece / En este mundo que perece. / Nos han vendido un sueño / De progreso y de bien / Pero el hambre sigue ahí / Y la mentira también. / Coro: ¿Dónde está la revolución? ¿En la mente o en la acción? ¿Dónde está la revolución? Una respuesta a la opresión. / ¿Dónde está la revolución? La revolución... La revolución... //

Asumimos que la revolución no está —al menos no con la forma, la fuerza o la claridad con la que antes se manifestaba—, pero también afirmamos que la revolución ha tenido lugar. Que ha dejado huella. Que ha producido historia. Que ha cambiado el mundo, incluso a pesar de que hoy ese cambio se presenta debilitado, o traicionado, o simplemente olvidado.

Cambiar el «dónde» por el «qué queda» significa reconocer dos cosas a la vez: por un lado, que vivimos en un tiempo postrevolucionario, un tiempo en el que la palabra «revolución» parece haber perdido su fuerza convocante; pero por otro, que aún cargamos con su herencia. Que no partimos de cero. Que algo de aquel impulso transformador, ético, político, incluso espiritual, sigue latiendo, quizás en los márgenes y en algunas pocas personas.

Así, la pregunta «¿qué queda de la revolución?» no es una nostalgia pasiva ni un lamento melancólico. Es una invitación a reconocer los fragmentos que aún viven, a interrogarlos y, naturalmente, a reactivarlos. A buscar no tanto la gran promesa futura, sino la responsabilidad presente. Porque si algo queda de la revolución, entonces algo nos reclama.

Vivimos en una época «posrevolucionaria», pero no porque los males del mundo hayan sido resueltos, sino porque ya no se cree posible su resolución radical. La política se ha tecnificado, la economía también ha dado un salto a lo digital (los Bitcoin son una prueba viviente de esta transformación) y la cultura se ha diluido. Y lo que antes se pensaba como horizonte colectivo —la revolución— ha quedado relegado al imaginario colectivo. Se nos pide reinventarnos, pero nunca en comunidad. Se nos promete el éxito, pero se nos niega el sentido. No hay revolución porque no hay lenguaje común para nombrarla, ni siquiera fe suficiente para sostenerla.

Pero, por otro lado, afirmamos que la revolución se ha hecho. Y no lo decimos únicamente en un sentido histórico —porque ha habido revoluciones pasadas— sino porque algo en nuestra condición contemporánea es heredero de ese impulso. La revolución no es solo un acontecimiento, es también un legado. Es decir: hay instituciones, valores, derechos y conquistas innegables, que solo son comprensibles como fruto de una energía revolucionaria anterior. La dignidad humana como principio fundamental, el derecho a la libertad, la justicia social como exigencia ineludible, la crítica como forma de vida: todo esto es hijo de revoluciones pasadas. Por

eso, incluso en su aparente ausencia, la revolución persiste.

Estas preguntas, que nos sitúan entre la memoria y la esperanza, son también preguntas profundamente mounierianas. Porque Mounier, como veremos, no pensaba la revolución como nostalgia de una pureza pasada ni como promesa de un paraíso futuro, sino como un acto presente, encarnado y comprometido. Pensar qué queda de la revolución, entonces, no es solo un gesto de análisis histórico, sino una invitación a asumir nuestra tarea en el mundo.

Mounier no fue un ideólogo más en el siglo xx. Fue un hombre que trató de pensar desde el sufrimiento humano, desde la dignidad de las personas concretas, desde la necesidad de articular justicia y sentido. Para él, la revolución no era simplemente un cambio de sistema político o económico que no estaba bien. Era una transformación del ser humano en comunidad, un nuevo modo de habitar el mundo y de relacionarnos con los otros. De ahí la fuerza de su expresión: revolución personalista y comunitaria.

Su revolución personalista parte del sujeto, sí, pero no del sujeto encerrado en sí mismo, como tantas veces hemos visto en la modernidad, sino del sujeto que se sabe encarnado y vulnerable. La persona para Mounier no es un individuo, sino una relación.² No hay revolución sin un tú, ni libertad sin comunidad (nosotros).

En un momento histórico en el que Europa se debatía entre el liberalismo y el totalitarismo, Mounier propuso una tercera vía profundamente exigente, «a imagen de la sociedad civil que opondremos a la sociedad liberal y a las sociedades totalitarias»;³ ni el mercado como dios, ni el Estado como dueño del alma, sino la comunidad libre, solidaria y crítica. «Contra estas dos relajaciones debemos encontrar las fuentes profundas de la personalidad y de la comunidad, e instaurar ese *régimen personalista y comunitario* que desarrolla a la una por la otra».⁴

Hoy, casi cien años después, ¿qué queda de esta revolución? No es una pregunta retórica. Porque si uno mira a su alrededor, si uno atiende a los

2. Véase la conferencia de Carlos Díaz: «¿Las mismísimas palabras de Mounier?», en este mismo número: «Las palabras básicas del personalismo son pares de palabras».

3. Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en *Obras Completas*, t. I, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 252.

4. *Ibid.*, p. 251.

discursos dominantes, a las formas de vida, a los vínculos humanos, a la economía, al trabajo, incluso a la universidad, puede tener la impresión de que esta revolución no ha triunfado. O de que, si lo ha hecho, ha sido en silencio, en pequeñas grietas,⁵ como una semilla que resiste bajo la tierra.

Por tanto, esa semilla no ha muerto. Como ha escrito recientemente Carlos Díaz, «una generación hace pompas de jabón, y la siguiente las rompe».⁶ Tal vez eso ha ocurrido con la revolución de Mounier: fue soñada, articulada, escrita, sembrada. Pero después vinieron tiempos en los que las burbujas estallaron, los ideales se desinflaron y las escaramuzas se convirtieron en espectáculo, o peor, en indiferencia. Hay muchas personas para quienes literalmente no ocurre nada.

Lo que Carlos Díaz nos recuerda es que vivimos rodeados de cenotafios vacíos de humanidad, de discursos sin vida, de una paz domesticada que, lejos de ser fruto de la justicia, es fruto del miedo o de la costumbre. Ciertamente, se trata de una doble amenaza. En primer lugar, de la dictadura interior, esa que convierte al sujeto en su propio carcelero; y, en segundo lugar, del espectáculo de los poderosos sin vergüenza, que arrastran a los pueblos a guerras absurdas, no ya por ideales, sino por réditos.

En consecuencia, lo que queda de la revolución es una exigencia moral, íntima y radical: hacerse cargo del otro, hacerse cargo de uno mismo, y no desfallecer en la tarea cotidiana de la decencia, caiga quien caiga. Si algo queda de la revolución personalista es porque no se confunde con el estruendo de las banderas ni con la retórica de la victoria. «El acontecimiento será nuestro maestro interior». Esa es la revolución que no ha sido vencida: la que vive en los vínculos, en la ternura lúcida, en la solidaridad, en la paciencia de quien actúa sin estridencias.

Y por eso, frente a la ruina antropológica de una humanidad rota, el personalismo de Mounier se erige como una filosofía de la resistencia y de la reconstrucción. Lo que él propuso no fue una utopía

irrealizable. Fue un horizonte ético y político que exige de nosotros algo que hoy parece revolucionario: la fidelidad a lo humano. Ser persona, en su sentido más pleno, implica resistirse al cinismo, al aislamiento, al conformismo. Implica creer que la verdad existe, que la justicia importa, que el otro no es un obstáculo sino una promesa.

Cuando hablamos de revolución en el sentido personalista, no hablamos de un simple cambio de régimen, ni de una inversión de poderes, ni de un reajuste institucional. Hablamos de una transformación radical, encarnada y espiritual del ser humano en su relación con los demás, con la comunidad y con el mundo. «Nosotros no nos cansaremos de repetir que nuestro personalismo no está originalmente centrado en una actitud política, sino que es un esfuerzo total por comprender y superar en conjunto la crisis del hombre del siglo xx».⁷ Por eso, frente a las revoluciones políticas, ideológicas o tecnológicas, la revolución personalista no se mide por su espectacularidad, sino por su hondura.

Como escribía Emmanuel Mounier haciendo suya la frase de Péguy, «la revolución será moral o no será» y a continuación precisaba: «la revolución moral será económica o no será. La revolución económica será 'moral' o no será nada».⁸ Y en este principio hay una intuición clave: la revolución verdadera no comienza con una declaración, sino con una exigencia interior que nace del cor-razón humano, cuando este se confronta con la injusticia, con el dolor del otro, con la mentira estructurada en la sociedad. No nace de un plan técnico, sino más bien de un grito ético: «¡Hombre, despierta! La antigua llamada socrática, siempre actual, es nuestro grito de alarma a un mundo que se ha adormilado en sus estructuras, en sus comforts, en sus miserias, en su trabajo y en su ocio, en sus guerras, en su paz, en su orgullo y en su lasitud».⁹

La pregunta «¿qué queda?» también apunta al presente como un tiempo de resaca revolucionaria, un tiempo que parece haber agotado sus esperanzas colectivas. En el presente, los vínculos son débiles, los compromisos son reversibles, las instituciones pierden autoridad y los relatos comunes

5. Como la Ergástula oscura del poema de Borges: «puede haber un descuido, una hendidura. El camino es fatal como la flecha, pero en las grietas está Dios, que acecha».

6. Díaz, C., «Una generación hace pompas de jabón; la siguiente las rompe», *El Imparcial*, 15 de julio de 2025. [https://www.elimparcial.es/noticia/285839/opinion/una-generacion-hace-pompas-de-jabon-la-siguiente-las-rompe.html].

7. Mounier, E., ¿Qué es el personalismo?, en *Obras Completas*, t. III, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 222.

8. *Ibid*, p. 199.

9. *Ibid*, 239.

se fragmentan. En este contexto, la palabra «revolución» suena, en muchos oídos, como un anacronismo romántico o, peor aún, como una trampa.¹⁰ Y, sin embargo, no es así. Porque, aunque no se proclame a gritos, aunque no se enarbole en banderas, la revolución –la verdadera, la que Mounier defendía– sigue presente en los pliegues de la vida cotidiana, en los gestos anónimos de resistencia, en los espacios donde aún se cree que la dignidad humana es más importante que el beneficio, y que el otro no es un obstáculo, sino una promesa. De aquí, la filosofía de Mounier para el siglo XXI.

Esto nos lleva a un primer discernimiento fundamental: hay muchas formas de revolución que pasan y fracasan, pero hay una que permanece. Es la que no se deja reducir a ideología ni a partido, la que no busca el poder por el poder, sino la verdad encarnada en lo concreto.

Mounier no ofrece un método infalible, pero deja algunos criterios orientadores para diferenciar la revolución auténtica de aquella que solo es una máscara:

1. Toda revolución verdadera transforma la vida, no solo las estructuras.
2. Toda revolución verdadera comienza con la persona, pero no termina en ella: se extiende hacia la comunidad.
3. Toda revolución verdadera busca justicia, no revancha; verdad, no propaganda; amor, no dogmas.
4. Toda revolución verdadera no elimina al adversario, sino que lo reconoce como hermano.

Estos criterios nos ayudan a mirar el presente con espíritu crítico. Nos permiten sospechar de las nuevas formas de «revolución» que prometen soluciones simples a problemas complejos, que crean enemigos imaginarios para movilizar pasiones, o que en nombre de la pureza cancelan toda diferencia. En el fondo, una revolución se vuelve falsa cuando deja de escuchar el sufrimiento del otro y empieza a pensar en sus propios intereses (monismo del yo).

El «alma de la revolución» personalista no es otra que la presencia viva del sufrimiento, de la esperanza y de la dignidad. La revolución no comienza cuando las masas se levantan, sino cuando

una persona deja de tolerar la mentira, la injusticia. Cuando alguien dice «esto no puede continuar» y empieza a actuar desde ahí, con otros, sin odio, pero con decisión.

Eso es lo que ha ocurrido —y sigue ocurriendo— en muchos lugares del mundo. Cada vez que una comunidad se organiza para proteger la vida de los más vulnerables, cada vez que alguien renuncia a su comodidad para defender la justicia, cada vez que se dice la verdad en medio del miedo, ahí hay una revolución que comienza. Silenciosa, modesta, pero cargada de futuro.

Miremos un hecho reciente. Fijémonos en los incidentes que tuvieron lugar a mediados de julio en Torre Pacheco, en la región de Murcia. Tras la agresión a un vecino de 68 años por parte de un joven inmigrante, se desató una reacción violenta alentada por discursos de odio con tintes xenófobos. La tentación de responder al mal con más mal, a la violencia con más violencia, se volvió real. Era el momento perfecto para que las pasiones más abyectas dominaran el relato. Y, sin embargo, no fue eso lo que ocurrió.

En los días posteriores, más de 150 inmigrantes residentes en el municipio salieron a la calle, no a enfrentarse, sino a sumarse a una manifestación por la convivencia. En paralelo, vecinos del propio Torre Pacheco, autoridades locales, organizaciones sociales, partidos y sindicatos, levantaron la voz contra la intolerancia. Incluso el propio agredido pidió públicamente calma y declaró: «En Torre Pacheco no hay odio».¹¹

Podríamos pasar por alto esto como una anécdota, pero no lo es. Es un signo de que la revolución personalista no ha muerto, sino que actúa, resiste y transforma, sin necesidad de ser grandilocuente. Porque lo revolucionario aquí no fue el conflicto: fue la respuesta.

La respuesta no fue ideológica, sino ética. Fue la comunidad reconociendo la humanidad del otro. Fue el migrante que se siente parte de un nosotros. Fue el vecino que no quiere que su dolor justifique el desprecio. Fue el tejido silencioso que une a quienes trabajan la tierra, a quienes comparten pan, escuela y calle. Como diría la filosofía

10. Cfr. *Ibid.*, p. 242.

11. <https://www.rtve.es/noticias/20250716/domingo-victima-agresion-torre-pacheco-desearia-mal-sueno/16667107.shtml>

de Mounier: fue la persona, encarnada, situada y comprometida.

Esta escena nos muestra que los frutos de la revolución personalista no se recogen en los grandes discursos, sino en los gestos que sostienen la vida compartida. En la renuncia a la venganza. En la firmeza sin odio. En la memoria sin rencor. En la justicia que no se convierte en castigo colectivo.

Y así entendemos, con más claridad, lo que queremos decir cuando preguntamos «¿qué queda de la revolución?». Queda eso: el vecino que calma, la comunidad que reacciona sin perder la humanidad.¹² Queda la capacidad de actuar con dignidad incluso en medio de la tormenta, de mantener una comunidad abierta incluso cuando todo empuja al miedo y al repliegue.

La única revolución que no puede ser traicionada es la que se encarna en la persona concreta. Aquella que no depende del aplauso, ni del éxito, ni

del sistema, sino de la fidelidad a una presencia, de la lucidez que no se deja corromper, del amor que no se vuelve cálculo.

Si Mounier nos hablara hoy, lo que nos pediría probablemente sería fidelidad, estar atentos a estos signos. Nos diría que, en tiempos oscuros, la revolución sigue viva donde hay alguien que elige cuidar, escuchar y resistir sin violencia. Y por eso, en Torre Pacheco —como en tantas otras pequeñas historias que no llenan portadas— la semilla sigue brotando.

Para terminar, permítanme que traiga a la memoria a nuestra querida Julia Pérez, *alma mater* del Instituto Emmanuel Mounier: «Bastarían unas pocas mujeres abnegadas como ella para hacer una revolución».¹³

Por eso, más que preguntarnos si queda algo de la revolución, quizás debamos preguntarnos: ¿estamos nosotros dispuestos a hacerla nuestra de nuevo? 

12. «La inercia de toda comunidad humana la pone en cada instante en el peligro de degradarse en masa. Despersonalizada en cada uno de sus miembros, despersonaliza como un todo, la masa ofrece un régimen propio de desorden y de tiranía mezclados, exactamente la tiranía de lo anónimo, la más vejatoria e inexorable de todas, tanto más cuanto algunas fuerzas sin nombre se aprovechan de ese anonimato para dirigirlo en beneficio de sus empresas de poder», Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en: *op. cit.*, p. 232; y cfr. Grande Sánchez, P. J., «El rostro del otro: una mirada desde el personalismo comunitario», en: *Las ciencias sociales en los desafíos contemporáneos. La dimensión humana en perspectiva*, coord. Joaquín Vidal López, Dykinson, Madrid, 2025, pp. 188-201.

13. Ferreiro, L., «Editorial», *Acontecimiento*, núm. 155, 2025, p. 3.

LA CRISTIANDAD A CUERPO PRESENTE. CRISTIANISMO Y MUNDO MODERNO EN EMMANUEL MOUNIER

NUNZIO BOMBACI

Istituto Teologico San Tommaso - Messina



PREMISA

Esbozo aquí los rasgos esenciales de la reflexión sobre la relación entre el cristianismo y el mundo moderno, así como entre el cristianismo y la cristiandad, llevada a cabo por Emmanuel Mounier en la posguerra. En los años cuarenta, los interlocutores privilegiados de Mounier son Nietzsche, Marx y Kierkegaard. Ahora él quiere responder al desafío más radical al cristianismo, lanzado por Nietzsche, preconizando la renovación de la fe cristiana, promovida por hombres que redescubren ese «sentido de la tierra» que, para el filósofo alemán, faltaba precisamente al creyente. Al mismo tiempo, corrobora su crítica al capitalismo confrontándose con la condena pronunciada contra él por Marx. Además, el renovado interés por Kierkegaard fortalece su empeño en descubrir una corriente de «existencialismo perenne» dentro del pensamiento occidental.

Durante la guerra, Mounier puede repensar la misión del cristiano en el mundo, ya que por un largo tiempo se suspende la publicación de *Esprit* y las mismas vicisitudes biográficas le ofrecen la ocasión para escribir, meditar y elaborar proyectos de vida y de trabajo para la posguerra.

ESPRIT, 1946: «MONDE CHRÉTIEN, MONDE MODERNE»

En mayo de 1946 *Esprit* invita a los intelectuales, creyentes y no creyentes, a expresar su visión de la relación entre el cristianismo y el mundo moderno. El número de agosto-septiembre publica las respuestas recibidas. Una nota de la revista¹ destaca la diferencia entre «mundo cristiano» y «cristianismo». El segundo es «en su fuente, una inspiración sobrenatural que nunca hallará en el mundo expresión, por completa que fuere, que no sea traición parcial». En su base hay «cristalizaciones sociológicas que a veces sólo conservan tal inspiración en forma de huellas». Estas «cristalizaciones sociológicas» constituyen el «mundo cristiano», que está implicado, de algún modo, en las vicisitudes y culpas del «mundo», entendido tal como es.

Acerca de la relación entre «mundo», «mundo cristiano» y «cristianismo», responden intelectuales de diversas orientaciones, como Julien Benda, Nikolaj Berdjajev, André Depierre, el Abbé Pierre, Étienne Gilson, Henri de Lubac, François Mauriac, Denis de Rougemont y Teilhard de Chardin. Las respuestas ponen de relieve los males y las contradicciones de la Iglesia católica y las Iglesias reformadas. Ellas denuncian la incapacidad para prestar atención a los dramas de los pobres, de vivir en una sociedad pluralista y multirreligiosa, el contratestimonio

1. *Esprit*, agosto-septiembre 1946, pp. 216-217.

dado por una mentalidad y un estilo de vida burgués, las ambiciones residuales de poder en la esfera secular, la falta de proyectos, la inadecuada formación de los sacerdotes, el no reconocimiento de la autonomía de los laicos, las prácticas pastorales que no responden a los desafíos del tiempo y la persistencia de un lenguaje incomprensible para muchos.

Según el escritor católico François Mauriac, el divorcio entre el cristianismo y el mundo moderno constituye la expresión actual del divorcio perenne entre Cristo y el mundo. El pesimismo antropológico del novelista está muy lejos de la sensibilidad de Mounier. Para Mauriac, si casi todos rechazan acoger a Cristo en su vida, ello se debe no tanto a las deficiencias de la praxis pastoral, sino al misterio por el cual «la naturaleza es enemiga de la gracia». También Marcel Moré —director, con el filósofo Brice Parain, de la revista *Dieu Vivant*—² critica a aquellos que, obsesionados por los problemas políticos y sociales, olvidan lo que es esencial en el cristianismo, es decir, el don de una «vida sobrenatural y trascendente».

Otras respuestas a la encuesta manifiestan la ingenuidad de la nostalgia, persistente en algunos, de una «sociedad vitalmente cristiana». Para Étienne Gilson, eminente estudioso de la filosofía medieval, la relación entre cristianismo y mundo ha sido y es siempre conflictiva. La fe cristiana debe provocar una «revolución religiosa permanente en el corazón del mundo». El cristianismo puede superar la crisis actual reapropiándose de su espíritu originario.

Un sacerdote (en los años siguientes, entre los franceses más célebres) participa en la encuesta: se trata del *Abbé Pierre*, entonces diputado del *Mouvement Républicain Populaire* (MRP), partido de

Algunos intelectuales consideran necesaria una renovación profunda de la Iglesia, otros la aceptación decidida de la laicidad, ya que «el género humano se está haciendo adulto» y por tanto hay que considerar a los fieles laicos como «adultos». Mounier escribe que para afrontar la crisis son necesarias, más allá de las parroquias, nuevas estructuras comunitarias; además la crisis podría, como ha sucedido en el pasado, promover el surgimiento de nuevas órdenes religiosas.

inspiración cristiana. Él considera la crisis del cristianismo sobre todo en el alejamiento de las clases populares de la vida de fe. Al asumir una fórmula cercana a Mounier, el futuro fundador de las comunidades Emaús escribe que las Iglesias cristianas —en diversos modos, ya todas tributarias de la mentalidad burguesa— deben tomar posición contra el «desorden establecido».

Acerca de la relación entre el cristianismo y el mundo, otro cura, el P. André Depierre se sitúa muy cerca del pensamiento de Mounier, que se hace amigo suyo en el último período de su vida. Para Depierre, la experiencia de los sacerdotes obreros de la *Mission de Paris* recuerda a los creyentes la necesidad de testimoniar tanto la encarnación como la trascendencia del mensaje cristiano. El estilo de vida de estos sacerdotes puede ayudar a descubrir los valores de solidaridad presentes en el mundo

de los trabajadores, aunque lejos de la vida de la Iglesia.

Algunos intelectuales consideran necesaria una renovación profunda de la Iglesia, otros la aceptación decidida de la laicidad, ya que «el género humano se está haciendo adulto» y por tanto hay que considerar a los fieles laicos como «adultos». Mounier escribe que para afrontar la crisis son necesarias, más allá de las parroquias, nuevas estructuras comunitarias; además la crisis podría, como ha sucedido en el pasado, promover el surgimiento de nuevas órdenes religiosas.

Para el teólogo Henri de Lubac, que Mounier frecuentó cuando residía en Lyon, los problemas del cristianismo europeo no significan que la fe cristiana se está agotando. El jesuita piensa que el cristianismo no va retirándose; en verdad, más que en otros tiempos, está presente al mundo. Para de Lubac y Mounier, la presencia cristiana siempre es signo de contradicción ante el mundo. Por su parte, el creyente nunca abandona la lucha.

2. Cfr. E. Fouilloux, *Christianisme et eschatologie. Dieu Vivant 1945-1955*, CLD, Paris 2015..

LA AGONÍA PERENNE DEL CRISTIANISMO, EL FIN DE LA CRISTIANDAD

En el libro *Feu la chrétienté* (*La cristiandad a cuerpo presente*), publicado en 1950, incluye ensayos escritos por Mounier entre 1937 y 1949. El autor subraya la realidad siempre agónica de la fe cristiana auténtica y el fin de la cristiandad occidental, respectivamente en «L'agonie du christianisme?»³ (1946) y en el ensayo que da título a la obra, publicado en 1949. En el primer escrito, el autor atribuye una intención provocadora al libro *La agonie du christianisme* (*La agonía del Cristianismo*), publicado por Miguel de Unamuno en 1925, durante su exilio en Francia. A su juicio, Unamuno sabía que pocos conocen el griego lo suficiente para comprender «que él evocaba un combate y no un fin». Según Mounier, la interpretación etimológicamente errónea de «agonía», como drama que precede a la muerte, está fundada si se refiere al declive ineludible de la cristiandad occidental que, por tanto, está «agonizante». Por su parte, la fe cristiana, como Cristo, no está *agonizante* y siempre es *agónica*: según Pascal, «Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo».

En el libro *Feu la chrétienté*, Mounier también examina la relación entre el cristianismo y las estructuras sociales y políticas. Exhorta a los cristianos a no creer de manera acrítica en la importancia histórica del reciente éxito electoral de los partidos europeos de inspiración cristiana (por ejemplo, la *Democrazia Cristiana* en Italia, el *MRP* en Francia). Incluso si el renacimiento de la cristiandad occidental fuera posible,

Ratzinger, y antes de él Mounier, están convencidos de que la Iglesia del futuro perderá mucho en cuanto a visibilidad, número de fieles, privilegios y organización institucional, pero conservará lo que es «esencial» para su misterio y su misión. Según el teólogo, la Iglesia subsistirá incluso cuando muchos de sus edificios estén ya vacíos, siempre que sus ministros se pongan «en nombre de Dios a disposición del hombre».

un partido político no podría, a su juicio, ser su instrumento principal, como piensan algunos creyentes en aquella época. Para él, los partidos democristianos expresan un moderatismo tímido y, aunque de manera no explícita, tienden a reproponer instituciones obsoletas, como la «Santa Democracia».

Mounier crítica a los cristianos de izquierda cuando utilizan fórmulas sumarias como: «revolucionarios porque cristianos», así como los creyentes de derecha, que no aceptan el proceso de laicización en curso en Francia. La laicización ha sus-

traído a la Iglesia algunas funciones de carácter político o social que, sin embargo, no eran indispensables para su misión en el mundo. Así, en comparación con el pasado, la Iglesia asume «un cuerpo [...] más esencial».⁴ Ese proceso histórico no perjudica a su misión espiritual, llamada a ocupar el «espacio de la caridad». Las palabras de Mounier pueden recordar al lector las que, unos veinte años después, afirmará en tono auténticamente profético Joseph Ratzinger, futuro papa Benedicto XVI. En 1969, profesor en la Universidad de Ratisbona, realizó un ciclo de conferencias radiofónicas cuyo texto sería publicado en 1971.⁵ Pocos años después del final del Concilio Vaticano II, Ratzinger, reflexionando sobre la posible

condición de la Iglesia «en el año 2000» predice un período de purificación para los cristianos y la Iglesia misma. Esta última afrontará «fuertes sacudidas», que la inducirán a volver al espíritu evangélico de los orígenes. Para el teólogo alemán, en el futuro surgirá una Iglesia muy reducida, liberada de los halagos del poder, simplificada y «más espiritual». Por lo tanto, Ratzinger, y antes de él Mounier, están

3. E. Mounier, «L'agonie du christianisme?», *Esprit*, mayo 1946, en *Carnets de route I. Feu la chrétienté*, Seuil, Paris 1950. Utilizo aquí una reciente edición de los mismos *Carnets*, Prodinova, Cosenza 2024. La traducción española de *Feu la chrétienté*, *La cristiandad difunta*, está incluida en E. Mounier, *Obras Completas III*, Sígueme, Salamanca 1990.

4. *Ibid.* p. 8.

5. J. Ratzinger, *Faith and the Future*, Franciscan Herald Press, Chicago 1971 (*Fe y futuro*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007).

convencidos de que la Iglesia del futuro perderá mucho en cuanto a visibilidad, número de fieles, privilegios y organización institucional, pero conservará lo que es «esencial» para su misterio y su misión. Según el teólogo, la Iglesia subsistirá incluso cuando muchos de sus edificios estén ya vacíos, siempre que sus ministros se pongan «en nombre de Dios a disposición del hombre». Mounier habría suscrito estas expresiones de Ratzinger.

Para responder a los desafíos planteados por la plena afirmación de la laicidad, el cristiano debe tener en cuenta lo positivo que subsiste en los valores surgidos durante la Modernidad fuera del «mundo cristiano»: libertad, justicia, tolerancia, democracia, evidencia experimental, progreso científico. Quien no entiende su importancia no puede comprender los acontecimientos de su tiempo. Según el autor, el cristiano debe examinar estos valores, para poder «asumir» y «encarnar» lo que en ellos está de acuerdo con el espíritu de su fe. Aquí Mounier revela su deuda intelectual con algunos teólogos franceses de la época. Por ejemplo, para el dominico Maurice Montuclard, el cristiano debe «asumir» lo bueno que hay en los valores de la Modernidad; para de Lubac y Chenu, él debe «asimilarlos».⁶

Las resistencias de muchos cristianos a la asunción crítica de los valores modernos agravan su retraso respecto al mundo. Dentro del mundo cristiano, la «apostasía» más grave se encuentra en los creyentes que, aunque conformes a la ortodoxia, traicionan el Evangelio adoptando una mentalidad burguesa y materialista. Así, la declinante cristiandad europea, más que cargada de errores doctrinales, está plagada por un mal mucho más inquietante:

El cristianismo no está amenazado de herejía: ya no se apasiona por ello. Está amenazado por una especie de apostasía silenciosa constituida por la indiferencia a su alrededor y por la propia distracción. Estos signos no engañan: la muerte se acerca. No la muerte del cristianismo, sino la muerte de la cristiandad occidental, feudal y burguesa. Una nueva cristiandad nacerá mañana, o pasado mañana, de nuevas capas sociales y de nuevos injertos extraeuropeos. Mientras no lo asfixiemos con el cadáver de la otra.⁷

Por tanto, cuando escribe «L'agonie du Christianisme?», Mounier considera posible que, terminada la experiencia histórica del cristianismo occidental, nazcan, dentro de otras culturas, otras cristiandades. Tres años después, en el ensayo «Feu la chrétienté» no parece creer más en esta posibilidad: la cristiandad ha constituido un determinado modelo de relación entre fe e instituciones históricas y este modelo ya no le parece proponible. A pesar del título, aquí el autor quiere transmitir un mensaje de esperanza, ya que escribe que la realidad histórica que está surgiendo puede ofrecer a la creatividad del cristiano posibilidades antes impensables. El ensayo retoma el texto de la ponencia de Mounier en la *Semaine des Intellectuels catholiques*,⁸ celebrada del 8 al 15 de mayo de 1949 sobre «Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui», y concluye con un discurso del cardenal Emmanuel Suhard. En 1947, el arzobispo de París había promulgado la carta pastoral *Essor ou déclin de l'Église*,⁹ publicada en español con el título *La Iglesia en la encrujada*.¹⁰ Aquí el cardenal exhortaba a los intelectuales a asumir en su pensamiento los valores auténticamente humanos de la Modernidad.

En aquella época, en la Iglesia de Pío XII se elaboran varios proyectos de presencia cristiana en el mundo: así, se espera a veces el surgimiento de una «sociedad cristiana», de un «orden social cristiano» y de una «nueva cristiandad», ideal este último concebido por Jacques Maritain en *Humanisme intégral*. El filósofo lo propone de nuevo en su conferencia a la *Semaine* de 1949, «Les chemins de la foi»¹¹ y afirma: «Me parece que, si una nueva cristiandad debe venir a la existencia, será una edad en que los hombres leerán y meditarán el Evangelio más de lo que nunca lo hemos hecho». A su juicio, «las vías de la fe en la profundidad de las actividades humanas» y la unidad entre los cristianos fundada en la fe constituyen «las condiciones previas del advenimiento de la nueva cristiandad».

De otro tenor es la conferencia de Mounier a la misma *Semaine*. La nueva cristiandad –no más

6. M.-D. Chenu, *La parole de Dieu*, II, Les Éditions du Cerf, Paris 1964, p. 677.

7. E. Mounier, «L'agonie del christianisme?», p. 21.

8. Título original: «Foi chrétienne y civilisation», en AA.VV., *Foi in Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, Éditions De Flore, Paris 1949, pp. 56-87.

9. E. Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Lahure, Paris 1947.

10. Id., *La Iglesia en la encrujada*, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile 1958.

11. J. Maritain, «Les chemins de la foi», en *Foi in Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, pp. 15-33.

sagrada sino laica y pluralista, delineada por Maritain– ya no le parece realizable. Para el director de *Esprit*, la cristiandad medieval fue una realidad mucho menos monolítica y extendida en el tiempo de lo que se creía antes. En los primeros siglos cristianos, los pastores de la Iglesia, al predicar el Evangelio y denunciar el mal en la vida de la época, exhortaban a la conversión a la fe y no esperaban edificar «instituciones cristianas». También en los siglos siguientes, en plena Edad Media, «la perfecta dominación de la ciudad por parte del organismo cristiano nunca existió».¹² Sin embargo, en aquella época la Iglesia ejerció un amplio poder secular y se valió de ello para obtener las seguridades que se derrumbarían junto con la caída de aquella cristiandad. En las palabras de Joseph Ratzinger, a menudo la Iglesia ha actuado como «Iglesia del culto político». Para el teólogo, sin embargo, se trata de un tipo de culto ya «muerto»: al contrario, en el futuro surgirá una «Iglesia de la fe». Si en 1969 Ratzinger constata el fin de aquella Iglesia, unos años antes otro teólogo, Chenu, toma nota del final de la «época constantiniana», en la que esa Iglesia se había afirmado. El dominico escribe que esa época «dio el magnífico éxito de una «cristianidad». Pero la cristiandad no es Iglesia».¹³ Ésta, ya no garante del orden temporal, puede dedicarse enteramente a la obra de evangelización. Por su parte, Mounier afirma que en la nueva época histórica el cristiano es reconducido a la desnudez de su «condición nativa», que es «itinerancia, debilidad y pobreza».¹⁴

Si Mounier predice un futuro de «pobreza» para el cristiano, veinte años después, en los discursos radiofónicos ya mencionados, Ratzinger profetizará el fatigoso y lento afianzamiento de una Iglesia «pobre», «para los indigentes». Sin embargo, según el futuro Benedicto XVI los hombres alejados de la fe vivirán una vida totalmente planificada y conocerán una «pobreza» muy diferente, «absoluta y horrible». Esta condición les inducirá a prestar atención a la

«pasión diaria» del «pequeño rebaño» que ha perseverado en la fe.

Según el director de *Esprit*, el creyente, dejando atrás la nostalgia del cristianismo, no puede suponer que unas futuras instituciones «cristianas» puedan satisfacer su necesidad de protección.¹⁵ Al renunciar a las seguridades ofrecidas en el pasado por la cristiandad, debe actuar como simple «cristiano», es decir, «hombre plenamente hombre entre los hombres». La conferencia de Mounier en la *Semaine* de 1949 suscita un debate entre los intelectuales presentes.¹⁶ Sin embargo, nadie parece percibir el tema esencial propuesto por Mounier, ya que nadie coge la importancia que, según Mounier, el «fin de la cristiandad» asume para el creyente.

Evidentemente, el léxico de Mounier radicaliza la diferencia de significado entre *cristiandad* y *cristianismo*. La cristiandad implica estabilidad, institución, sociedad tendencialmente estática, alianza entre trono y altar; el cristianismo, en cambio, evoca en la mente conceptos como dinamismo, «afrontamiento», espíritu crítico con respecto al «desorden establecido» como a todas las ideologías que intentan confinar en este mundo la realización de la esperanza cristiana. Por lo tanto, en «Feu la chrétienté», Emmanuel Mounier preconiza un creyente del futuro, capaz de responder a los desafíos planteados por el fin de la cristiandad, es decir, de una época que él no añora, ya que sabe que no está viviendo en tiempos de declive, sino de transición. El cristiano de la postcristianidad sabe que la historia y cada civilización no son una «realidad ajena al Reino de Dios». En las palabras de Marie-Dominique Chenu que el filósofo retoma, ellas constituyen el campo en el cual encuentran espacio las «oportunidades (*chances*) históricas de la gracia».¹⁷ Para Mounier, la historia adquiere su sentido más profundo cuando se considera cada acontecimiento «en relación a la salvación colectiva y al cumplimiento del Reino».¹⁸ 

12. E. Mounier, «Feu la chrétienté», p. 188.

13. M.-D. Chenu, «Présentation», en *La parole de Dieu* II, p. 29.

14. E. Mounier, «Avertissement. La génération chrétienne qui suivit la guerre de 14», «Feu la chrétienté», p. 7.

15. Cfr. G. Alberigo, *Chiesa nella società. Verso un superamento della cristianità*, Marietti, Torino 1980; P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1985.

16. Véase AA.VV., *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, pp. 87-95.

17. M.-D. Chenu, «Présentation», en *La parole de Dieu* II, p. 38.

18. E. Mounier, «Feu la chrétienté», p. 203.

LA EDUCACIÓN EN MOUNIER: EL ARTE DE DESPERTAR PERSONAS

GREGORIO LURI

Maestro y pedagogo

LA EDUCACIÓN COMO DESPERTAR

Si alguna palabra expresa el pensamiento pedagógico de Mounier, es, sin duda, el verbo despertar. La persona educada no es para él la que se amolda a un perfil prefabricado, sino la que protagoniza su libre desarrollo. Educar no es adormecer, sino despertar. Todo lo que es de la persona, se despierta, ni se fabrica ni se impone. En este sentido, la educación no tendría nada que ver con la impresión en el niño de las figuras de lo socialmente conveniente. No sería una habituación al encaje en los moldes sociales, sino un permanente trascender los límites del propio desarrollo. Por eso, sin negar la importancia de las competencias laborales, insiste en que la formación profesional no puede ser «ni el centro ni el motor del trabajo educativo». La afirmación del primado de la persona humana «sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo» es reiterada una y otra vez por Mounier. El niño no es un ser al servicio de la sociedad, de la familia o de la Iglesia. Es el protagonista de la gestión responsable de su propio despertar. Cuando le impedimos a alguien elegir estamos coartando ni más ni menos que la libre elección de sí mismo.

DESPERTAR ES AUTOCONSTRUIRSE.

Hay en este despertar una deuda con la pedagogía romántica de la expresión y, a mi modo de ver, está expuesta al mismo riesgo: ¿Y si por evitar el ajuste del niño a las formas sociales estimulamos su desajuste? ¿Y si, estimulando incondicionalmente su libre expresión de su despertar estamos permitiendo que crezca sin criterio orientador? Mounier parece ser muy consciente de este riesgo. Podemos ver en su crítica al existencialismo su reticencia ante los excesos sentimentales de la pedagogía rousseauiana:



lo culpa de preferir la intensidad apasionada del sujeto cognoscente al valor objetivo de la verdad o, si se prefiere, al valor de lo impersonal, es decir, de lo común y accesible a todos.

Una anécdota transmitida por el filósofo neoplatónico Proclo cuenta que cuando Euclides le presentó a Tolomeo I sus *Elementos*, una de las grandes construcciones intelectuales de la humanidad, el rey de Egipto le preguntó si no había un camino más fácil para aprender geometría que el de aquella áspera senda. Euclides le respondió: «No hay caminos reales en la geometría». Precisamente porque los teoremas de Euclides tienen un valor objetivo son accesibles a todos. La cultura objetiva es apropiada mediante su subjetivación, que la convierte en cultura propia. Pero si la subjetivación es posible es porque lo objetivo es real.

Ahora bien, ¿el reconocimiento del valor de lo impersonal objetivo, es decir, del valor objetivo de

la idea, no exige a la pedagogía algo más que un despertar?

LAS DIMENSIONES DEL DESPERTAR

Despertar es, en primer lugar, abrirse a la conciencia de lo existencialmente necesario y de su diferencia con lo biológicamente útil. Y lo existencialmente más necesario es la progresiva conquista de la unidad, nunca definitivamente culminada, de la propia persona.

La conquista de la unidad de tu persona es, sin duda, un despertar. Pero no solo, porque exige la adhesión a una jerarquía de valores suprapersonales que han de ser libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión. Vivir comprometido con la propia existencia sería vivir buscando libremente, «hasta la muerte», la «unidad sentida, deseada y nunca realizada» de mi persona, que está llamada a trascenderse siempre a sí misma en esta búsqueda.

Este ejercicio sin descanso exigiría el desarrollo de una cierta intimidad personal, pues «la vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de retraerse, de dominarse con vistas a reunirse en torno a un centro». Pero este centro, según entiendo, no puede ser otro que el de la unidad buscada y, si tengo razón, entonces el centro asequible sería siempre excéntrico con respecto a la unidad personal buscada.

Tiene razón Mounier al insistir en que la persona tiene necesidad de protección contra el ruido que inevitablemente genera la vida en común. Necesita retiro, meditación, aislamiento que la proteja de la preponderancia creciente de la experiencia física, del entretenimiento, de la agitación, de la acumulación de acontecimientos visibles. Parece obvio que para conquistar un ámbito de intimidad personal frente a la exuberancia de las llamadas públicas a la extraversión, es imprescindible un cierto dominio de la voluntad.

En el *Tratado del carácter* Mounier lleva a cabo un notable esfuerzo en defensa de la voluntad, pero no cualquier tipo de voluntad y aquí, a mi parecer, sus argumentos se enredan un poco.

La voluntad que parece defender está sometida a un proceso, dado que no se fía de este «senador inmóvil de la conciencia» que sería la concepción tradicional (¿escolástica?) de la voluntad. Ve esta concepción como un «fenómeno de rigidez»

que oculta «las fuerzas oscuras que guían al hombre que cree guiarse por decisiones soberanas». Si nos tomamos al pie de la letra la incidencia de «las fuerzas oscuras», ¿la voluntad no se nos vuelve problemática? ¿Y dónde quedaría la responsabilidad?

Los voluntaristas han visto la voluntad como «el *habitus* del esfuerzo». Esta santificación del esfuerzo es para Mounier el núcleo mismo del «error voluntarista». Lo que propone como alternativa es la liberación decidida de la idea de voluntad de la idea del esfuerzo. La voluntad se encontraría toda ella en la resolución y esta es un acto que viene del corazón del sujeto (de nuevo, el despertar). El esfuerzo no incorporaría ningún valor en sí. La voluntad, insiste Mounier, no está especialmente unida al esfuerzo, sino a una vitalidad general que me resulta difícil de distinguir de la «voluntad de poder» nietzscheana (en la dirección que Paul Tillich traza en *El coraje de existir*): «Sabemos bien [...] que los actos por los cuales nos expresamos más profundamente surgen de nosotros como flores milagrosas nacidas sin ruido de una sonrisa de la vida». ¿Pero qué quiere decir exactamente esto? No veo que Mounier nos aclare la relación entre voluntad, elección, «la sonrisa de la vida» y la búsqueda de la unidad nunca cumplida de mi existencia. Obviamente lo más probable es que esto se deba a mi ceguera. Pero no puedo reprimir la sensación de que parece eludir la importancia educadora de todas aquellas experiencias que nos ponen en contacto con la objetividad del orden, la orientación y el rigor. Sospecho que su concepción de la voluntad es demasiado deudora del *élan* vital de Bergson, ese fondo energético evasivo que tanto tiene que ver con el *eros* de Platón, la voluntad de Schopenhauer o la voluntad de poder de Nietzsche, y que sería el último fundamento de la vida y, si es así, se nos presenta como una verdad eterna (que es, en cierta forma, una reivindicación de Dios).

Pero el *élan* por evasivo que sea, se manifiesta en lo que en términos platónicos podemos describir como la sujeción (dehiscente, si se quiere) de la materia a la forma. Es la presencia de la forma la que nos remite al *élan*. Lo que configura a la energía (el despertar de la forma) es lo mismo que impide su disgregación. Nietzsche lo vio mejor que nadie. Lo que convierte a la energía vital en baile es la sujeción de los movimientos naturales a una forma, que es lo que sujeta los sonidos a una melodía

o las palabras a un soneto, una vida a una biografía y una biografía a una unidad personal.

Siguiendo con la terminología platónica podemos decir que en el transcurso de la conformación de la materia se manifiesta una actividad *poiética* (la emergencia de un nuevo ser al dar forma a la elusividad de la voluntad de poder) que es especialmente notable en el caso de la religión. En *Más allá del bien y del mal* escribe Nietzsche: «a los *homines religiosi* se los podría contar entre los artistas como su categoría suprema». «Quizás», continúa Nietzsche, «no haya habido hasta ahora ningún medio más enérgico para embellecer al hombre mismo que la piedad» (3.59). Y añade: «Amar al hombre por amor a Dios –este ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto que han adquirido los hombres. Que amar al hombre sin ninguna oculta intención santificadora es una estupidez y una brutalidad» (3.60). ¿No está situando Nietzsche en este párrafo la voluntad de poder más acá del bien y del mal?

Si la actividad (la energía, el impulso a despertar) no tuviese contrapeso alguno que permitiera orientarla, derivaría inevitablemente en pasividad. Por eso sostiene también Nietzsche que «a los activos les falta habitualmente una actividad superior», que es la de la retención, la de la observación, la de la orientación. «A este respecto son holgazanes [...]». Ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica (en «El principal defecto de los hombres activos», *Humano, demasiado humano*).

La estupidez podría ser definida entonces como la incapacidad de retenerse o, en términos de Mounier, a la conquista de una intimidad que sirva de orientación a la vida exterior. En definitiva, si hemos de diferenciar entre lo biológicamente necesario y lo existencialmente imprescindible, nos hemos de preguntar si esa diferencia se nos puede mostrar cuando observamos al hombre desde sus causas eficientes (cuando intentamos explicar lo alto desde lo bajo) o si solamente nos es accesible cuando tenemos en cuenta las causas finales (cuando contemplamos lo bajo desde lo alto).

Mounier nos presenta la voluntad a veces (en su *Tratado del carácter*) como resistencia, bien sea a la impaciencia del instinto o a la sugestión, a los automatismos o a la emotividad. Incluso llega a firmar que «sería completamente ilusorio creer que se puede suprimir de la educación el esfuerzo penoso y prohibirlo».

¿Sin una voluntad formada encontraría la persona algo más que tinieblas a su alrededor?

Sé por reiterada experiencia que hoy no es fácil defender que el inevitable principio represor no puede ser reprimido. Es decir, que eso que llamamos cultura no es sino la sujeción de la energía a la forma (dehiscente, claro). Añado que las ideologías modernas no han pretendido otra cosa que erigirse en los demiurgos de la transformación de la energía en forma.

Cuando Marx dice que la filosofía no ha hecho otra cosa que intentar explicar la realidad, cuando lo que hay que hacer es cambiarla, ignora que si hasta ahora ha sido así, es que interpretar la realidad no es nada fácil y que hay riesgos obvios en intentar cambiar por completo lo que no se está seguro de haber comprendido.

A mi entender Mounier comparte con el marxismo (y con la crítica posterior de Bourdieu a la *doxa*, o sea, al conjunto de opiniones que conforman el mundo de la gente corriente) un claro desprecio a lo retardatario, a lo que parece oponerse al cambio, a la adquisición de ese «compromiso» y esa «autenticidad» que haría posible la mejora de los hombres nuevos capaces de crear un mundo mejor. Mi principal reticencia con Mounier se encuentra aquí, en su desprecio a los prejuicios del hombre corriente, que, sin embargo, son un éxito de la transmisión. Continuamente denuncia «el fariseísmo de la vida privada burguesa», «la pobreza del alma burguesa», «los tristes pequeñoburgueses [que] construyen sus tristes ciudades de tristes atardeceres dominicales» (*Tratado del carácter*), etc. Esto lo hace ciego para lo que Orwell llamaba la «common decency». Hay valores entre la gente corriente que, por estar asentados en la experiencia intergeneracional, no deberíamos despreciar, especialmente si no disponemos de un sustituto eficaz de los mismos. Entre los valores espontáneos y frágiles de la gente corriente y las certezas de los dogmáticos, me quedo con los primeros. Me quedo con la moral del ciudadano de a pie antes que con la «moral fashion» de los ingenieros sociales. Cuando Bergson diferencia en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* entre sociedad errada y sociedad abierta y sitúa el paso de la una a la otra en Sócrates y en Jesús, nos está advirtiendo contra los riesgos de optar ciegamente por Atenas (el valor de la apertura a la diferencia), prescindiendo de Jerusalén (del valor de la transmisión).

LOS MUROS BLANCOS

Si me interesa la experiencia personalista de *Les Murs Blancs*, es porque nos muestra al mismo tiempo, las dificultades de la transmisión del personalismo y los riesgos de educar a los propios hijos en una pedagogía de la expresión.

Tras el fracaso del primer intento, los fundadores de *Los muros blancos* fueron las familias Mounier, Marrou, Fraisse, Domenach y Baboulène. En 1957 se sumó la familia de Paul Ricoeur. Todos deseaban crear un lugar de trabajo en equipo, de recepciones amistosas y de encuentros *Esprit*. Todos querían cambiar la sociedad, romper con el anonimato urbano, llevar una vida comunitaria, comprometerse con causas nobles e imperfectas (la influencia de Landsberg es bien conocida), criticar el capitalismo, etc. Su propósito era ambicioso, pero creo que no fueron bien conscientes de que todo el proyecto descansaba en la persuasión carismática de Mounier.

Si se invita a Ricoeur es con la esperanza de que sea un segundo Mounier. No lo será. A Ricoeur no le gustaba verse implicado en las pequeñas disputas de la casa. Aunque su llegada estimuló la vida intelectual de Los Muros Blancos, por su aislamiento en su cuarto de trabajo, con frecuencia fue acusado de falta de espíritu comunitario. Él mismo admitió que aquellos intelectuales vivían más en sus propias cabezas que con los otros. No sabían parar de trabajar.

Los Muros Blancos derivarán poco a poco a lo que, según Paul Fraisse, no será más que una «comunidad amistosa».

Cuando Léa y Hugo Domenach escriben *Les Murs Blancs*, resaltan la libertad de los niños: disponían de espacios abiertos, cabañas en los árboles, etc., sabiendo que ningún adulto limitaría su espíritu aventurero. Ciertamente aquellos niños fueron libres, pero se cuidaron muy mucho de educar a sus propios hijos en esa libertad. Sus padres nunca les hablaron del personalismo, nunca justificaron su fe ante ellos; nunca les hablaron de sexualidad. Cuando crecieron, dejaron de ir a misa. Fraisse consideraba el ateísmo de sus hijos a la vez como

una de sus mayores decepciones y uno de sus mayores orgullos. Habían elegido libremente.

Los hijos sintieron que tenían filósofos a su disposición, pero que carecían de padres. El hijo de Domenach resume así sus recuerdos: «Nadie se ocupaba de sus propios hijos ni de los de los demás, estaban demasiado ocupados salvando el mundo».

Cuando llegó el 68, los hijos vieron el momento de su propio compromiso. Ni Ricoeur, ni Marrou, cuya autoridad era cuestionada en las universidades, comprendían lo que estaba pasando. Un día apareció en los Muros Blancos una pancarta del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria. Los responsables fueron Nicolás, hijo de Domenach, y Olivier, hijo de Ricoeur. Olivier era el campeón de la transgresión. Cultivaba marihuana, era adicto al alcohol y al éter. Sus padres le dejaron vivir su vida y si se dirigían a él lo hacían con un tono más adecuado para un alumno que para un hijo.

Paul Ricoeur confesará a Domenach: «La tragedia es la paternidad». Al mismo tiempo se jactaba de no haber dicho nunca «no» a sus hijos.

Tras una votación promovida por Fraisse, Olivier fue excluido de la comunidad y se fue a vivir a París. Su padre no intervino a su favor. Olivier cayó en una profunda depresión que lo empujó al suicidio. Su única propiedad era una sociedad de producción llamada «Los muros carnívoros».

Cierro este texto apresurado cediéndole la palabra al Mounier del *Tratado del carácter*:

«A quien no ha conocido una infancia normal le falta siempre una cierta energía y una cierta plenitud de aspiraciones. Es difícil hacerlo vibrar y educar, excepto bajo la forma de la reivindicación y de la agresividad».

«Todo el secreto de la educación consiste en pasar entre las dos trampas del autoritarismo y la permisividad».

Me permito dejar las conclusiones en manos del lector.

Sobre *Los Muros Blancos*:

DOMENACH, Léa y DOMENACH, Hugo (2021), *Les Murs Blancs*, Grasset.

DONNER, Christophe (1992), *L'Esprit de vengeance*, Grasset. 

PERSONA Y LIBERTAD. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA. MOUNIER Y RUIZ DE LA PEÑA

LUIS MARÍA SALAZAR
Instituto Emmanuel Mounier

Podríamos aceptar que la libertad es una de las notas fundamentales de la persona. La comprensión de la libertad, como la de la persona, no es homogénea en todos los autores. Parece entonces que puede ser de interés acercarnos a su significado desde dos dimensiones distintas: una filosófica, la del mismo Mounier y otra teológica, la del teólogo personalista Juan Luis Ruiz de la Peña. Concluiremos nuestro acercamiento con una pequeña comparativa entre ambos. Esta comparativa nos servirá de conclusión, si se quiere, provisional.

LA LIBERTAD EN EL PERSONALISMO SEGÚN MOUNIER

Para acercarnos al tratamiento de la libertad en el pensamiento de Emmanuel Mounier nos limitaremos a una pequeña obra, *El personalismo*, aparecida en 1949.¹ Por la fecha de publicación, un año antes de su muerte, podemos considerarla una obra de madurez y, por su propia intención, de síntesis.

La obra contiene una introducción y dos partes de desigual extensión. La primera está dedicada a las estructuras del universo personal y la segunda pone en relación el personalismo con lo que él denomina la revolución del siglo xx.

En la llamada «introducción familiar al universo personal» Mounier comenta el origen del término «personalismo» aplicado a la filosofía. A continuación, reconoce que la filosofía personalista no es «un sistema», en el sentido de que sea un cuerpo cerrado de pensamiento, pero tampoco una mera



«actitud», sin contenidos precisos. Se trata de una verdadera filosofía a la que podemos atribuir un verdadero *corpus* de pensamiento. Continúa nuestro autor presentando «la idea sumaria del universo personal» que distingue la persona de los objetos, por muy delimitados que sean. No se trata de acotar las características del individuo, sino de caer en la cuenta de que este no es meramente algo, sino alguien. La paradoja de la existencia personal es ser a la vez «el modo específicamente humano de la existencia. Y, sin embargo, ha de ser constantemente conquistado» (678).

Encontramos en los párrafos siguientes de la obra una «breve historia de la noción de persona y de la condición personal» (678). En ella pone de relieve la consabida aportación del cristianismo «frente al pensamiento y la sensibilidad de los griegos». Esta aportación, con ser muy rica, tardará mucho en dar todos sus frutos.

Mounier termina aportando el listado de aquellos que considera los antecedentes inmediatos del personalismo, así como de las principales corrientes

1. Fue publicada en la Presses Universitaires de France, en la colección «Que sais-je». Nosotros la citaremos por la edición española de Carlos Díaz y otros: Emmanuel Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002. Los números entre paréntesis remiten a esta edición.

que en Francia y fuera de ella «se reclaman del personalismo».

Como decíamos, en la primera parte de la obra nuestro filósofo presenta lo que él llama «las estructuras del universo personal». Para él serían las siguientes: 1) La existencia incorporada, 2) la comunicación, 3) La conversión íntima, 4) El afrontamiento, 5) La libertad bajo condiciones, 6) la eminente dignidad y 7) el compromiso.

En la segunda parte de la obra, mucho más breve, a la que denomina «el personalismo en la revolución del siglo xx» Mounier confronta estos principios del personalismo con diferentes ideologías, movimientos y estructuras sociales presentes en la Europa de la primera mitad del siglo xx. Entre ellos cita expresamente: el nihilismo y su rechazo, la sociedad económica, familiar, nacional e internacional, la democracia, la educación, la cultura y el mismo cristianismo.

Fuera del apartado expresamente dedicado a ella, las alusiones a la libertad en esta obra son variadas, aunque no apabullantes. Por ejemplo, Mounier considera que la afirmación central del personalismo es «la existencia de personas libres y creadoras, [lo cual] introduce en el corazón de estas estructuras [que el personalismo determina en tanto que filosofía] un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva» (676).

Al hablar de la personalización de la naturaleza, dentro de «la existencia incorporada»,² considera que no han de aceptarse los determinismos, porque la persona «trasciende la naturaleza» y, un poco más adelante, equipara personificación y liberación al afirmar que «la persona solo se libera liberando. Y está llamada a liberar tanto a las cosas como a la humanidad» (694). Por el mismo motivo, el desarrollo técnico no puede abandonarse «a su peso ciego» (695) sino que ha de unirse al movimiento que la suscita como un instrumento de liberación del hombre» (695). Incluso en los fracasos, el hombre ha de buscar no la perfección de un orden, sino de una «libertad combatiente».

Al hablar del apartado dedicado a la comunicación denuncia una falsa concepción de la libertad que brota del individualismo donde «la presencia del prójimo congela mi libertad» (697). Y un poco más adelante identifica la existencia inauténtica de

Heidegger con la renuncia a «ser sujetos lúcidos y responsables», responsabilidad que, como veremos, está muy relacionada con la libertad. Igualmente considera que el amor «quiere su [del otro] realización como persona, como libertad» (701).

Cuando habla de la *conversión íntima*, nos recuerda que la persona no es «inventariable» (Marcel) precisamente porque es el lugar de la libertad (710). Incluso cuando esta libertad supone la posibilidad del rechazo y no solo de la adhesión a los valores y las decisiones previas (718).

Y llegamos al apartado donde Mounier habla expresamente de la libertad, significativamente denominado «libertad bajo condiciones». En él comienza nuestro autor por reconocer los «innumerables amigos» que tiene la libertad, aunque no todos la entienden de la misma manera: liberales, marxistas, existencialistas y cristianos la reivindican, pero con perspectivas y significados diversos. Salir de esta confusión significa para Mounier leer la libertad en la estructura global de la persona. Fuera de ella «se deporta la libertad hacia alguna aberración» (723).

La libertad existe, ciertamente, pero no es una cosa, un objeto ante nuestros ojos. No ha de confundirse con los indeterminismos de la biología, ni de la física moderna, aunque los presuponga, sino que solo se puede percibir viviéndola (725).

Con todo, la libertad no es absoluta ni es una condena, como la entendiera Sartre, sino que puede ser acogida o rechazada y solo puede ser vivida en comunicación con los demás. La libertad de la persona engendra libertad en su entorno «por una suerte de libertad contagiosa».

La libertad, nos recuerda Mounier, ha de entenderse en la condición global de la persona. Una persona situada, particularmente en el mundo de los valores, que en cierta manera la condicionan. En este sentido tampoco la libertad es pura espontaneidad, sino que, en conexión con el mundo de los valores, ha de inclinarse en el sentido de la verdadera liberación.

La libertad, seguirá afirmando, no coincide con «las libertades», pero se relaciona con ellas y estas facilitan su crecimiento. Sin embargo, la verdadera libertad va más allá de ellas y, si los seres humanos renuncian a su libertad, tampoco serán capaces de trabajar por las libertades.

En este contexto, introduce Mounier una interesante distinción entre la «libertad de elección» y

2. ¿Quizá podríamos decir «encarnada»?

«libertad de adhesión». La primera, puede ser vivida como «poder de aquel que elige. Al elegir esto o aquello, me elijo cada vez indirectamente a mí mismo y me construyo en la elección» (729). Sin embargo, la libertad no debe entenderse como mera elección, aunque la incluya. Mounier considera «una suerte de miopía filosófica» colocar en ésta última «el centro de gravedad de la libertad, que está en la liberación consecutiva a la elección feliz» (729). La libertad, nos dirá, «no es bella por ser soberana, sino porque puede ser saludable». La libertad «No es solo ruptura y conquista, es también, y finalmente, adhesión» (730).

Por último, Mounier afirma que la libertad es siempre una libertad interpelada, llamada a dar una respuesta, puesto que «el hombre libre es aquel a quien el mundo interroga y que responde. Es el hombre responsable» (730).

Sobre el sometimiento de la libertad a los valores, hablará Mounier también cuando trate la cuestión de la «eminente dignidad» de la persona. En este sentido, nos dirá que «al afirmarme, experimento igualmente que mis actos más profundos, mis creaciones más altas, surgen en mí como a pesar mío. Soy aspirado hacia el otro. Mi libertad misma me viene como dada, sus más altos momentos no son los más imperiosos, sino los momentos de distensión y de ofrecimiento a una libertad encontrada o un valor amado» (732). Esos valores pueden agruparse en el personalismo cristiano «bajo la llamada singular de una persona suprema» (733).

Por último, la persona es consciente de que su libertad se ejerce mediante opciones necesariamente provisionales: «Nosotros solo nos empeñamos en combates discutibles sobre causas imperfectas» (751).

Resumiendo: la visión de la libertad en Mounier reconoce que la libertad no es absoluta, sino que está condicionada no solo por lo físico, lo biológico, lo psicológico, lo social, sino también por el mundo de los valores, entre los cuales ha de orientarse. Por otro lado, la libertad solo se experimenta en la relación con los demás. Mis actos son responsables respecto al mundo y a los demás. Esta libertad, sabiéndose limitada, nos orienta hacia un proceso de liberación, de personificación, del entorno y de quienes conviven con nosotros.

LA LIBERTAD EN LA OBRA DE RUIZ DE LA PEÑA

En esta parte de la presentación seguiremos un procedimiento distinto. No nos centraremos en una obra concreta, sino que intentaremos realizar nuestra propia síntesis a partir del numeroso grupo de textos en los que Ruiz de la Peña aborda expresamente la cuestión de la libertad.³ Entre estos textos encontramos: una presentación de la antropología de K. Rahner (para el que libertad y persona, prácticamente se identifican) en su tesis doctoral, un texto sobre el pecado original (1972); una reflexión «Sobre la libertad como postulado de la teología» (1978); un comentario a la «instrucción “Libertatis consciencia”», a partir de lo que él llama la idea de libertad cristiana, así como las referencias a la libertad en el manual de *Antropología Teológica fundamental* (1988) y algunas otras aportaciones publicadas en 1995.

Aunque solo sea por las fechas, vemos que la preocupación por la libertad es constante en su pensamiento, puesto que las distintas reflexiones abarcan la totalidad de su trayectoria intelectual. En este largo recorrido podemos subrayar tres coordenadas: la recepción de la dialéctica entre naturaleza y persona, presente en K. Rahner; la defensa de la libertad frente a los diferentes determinismos y la condición relacional de la libertad.

Ruiz de la Peña asume, si bien críticamente, la dialéctica rahneriana entre naturaleza y persona. En este binomio, la naturaleza humana no se entiende como algo fijo, sino dinámico. La naturaleza incluye para Rahner todas las condiciones previas a mi decisión personal. Condiciones físicas, biológicas, psicológicas, sociales e históricas. Frente a todos estos condicionamientos el ser humano debe formular su decisión libre. Precisamente en esto consiste su condición personal. En este sentido, para Rahner, libertad y persona son prácticamente equivalentes. Para Rahner, la dificultad que experimentamos para que mi libertad abarque todos los elementos de mi naturaleza es lo que denominamos concupiscencia.

3. Para la fundamentación de esta síntesis puede consultarse el capítulo Tercero, «Persona y libertad», de Salazar García, *Personas por amor. La gracia como constitutivo formal del concepto «persona». Un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. Madrid, 2009. Allí pueden encontrarse las correspondientes referencias bibliográficas en la obra de Ruiz de la Peña.

Ruiz de la Peña no asume totalmente la equivalencia entre persona y libertad, pero sí deja claro que una y otra se coimplican, sin que sea posible pensar la una sin la otra. Además, aunque se puede hablar de una libertad electiva, que podemos hacer equivaler a lo que los escolásticos denominaban «libre albedrío», el principal valor de la libertad es que nos permite una decisión sobre nosotros mismos, lo que denominaré libertad entitativa. Todas mis decisiones van configurándose hasta tal punto que el ejercicio de la libertad puede agruparse en una decisión única sobre mi propia persona. Esta única decisión solo abarca toda la vida hasta que con la muerte se cierre finalmente mi identidad.

Naturalmente, esta libertad no es absoluta, como la presenta Sartre, ni se ejerce en el vacío, sino que, siguiendo a Jaspers, Ruiz de la Peña entiende la libertad como una libertad situada, condicionada por múltiples factores. Estos condicionantes de la libertad, no deben entenderse negativamente porque no solo limitan la libertad, sino que la hacen posible. Una libertad absolutamente incondicionada no sería más libertad, sino que no existiría en absoluto. El ejemplo que utiliza es el del aire para el vuelo del pájaro. El aire ofrece resistencia al vuelo, pero sin esa resistencia, el pájaro no volaría más rápido, sino que no volaría en absoluto.

Otro aspecto a considerar es la libertad concebida como libertad responsable, no solo porque la persona debe asumir las consecuencias de sus actos, sino porque se trata de una libertad que responde, no solo al mundo o a la Vida (Frankl) sino a Dios mismo. La libertad humana es siempre una palabra segunda, que viene a responder a una palabra primera que nos interpela. Podríamos decir que la libertad en su sentido más noble y pleno se encuadra en el contexto de la Vocación, de la llamada que cada ser humano recibe a la comunión con Dios, vivida en el amor a los hermanos.

COMPARATIVA

Antes de buscar coincidencias concretas, llama la atención la connaturalidad existente entre Ruiz de la Peña y Mounier. Sus reflexiones sobre la libertad dialogan sin estridencias, sumándose o complementándose con matices. Aunque en la obra de Ruiz de la Peña no se cita en demasiadas ocasiones a Mounier, comparten muchas influencias e inquietudes. Marcel, Jaspers o Camus son fuentes de inspiración compartidas. Sartre o el marxismo son interlocutores frente a los que se sitúan críticamente.

Comparten el convencimiento de que la libertad no es absoluta, sino condicionada, por lo que ha de ejercerse en relación con los demás e incorporando las circunstancias, que no solo la limitan, sino que también la hacen posible.

Para ambos, la acción libre es también liberadora. En Mounier es especialmente elocuente el diálogo entre las libertades y la libertad. Quien busca la Libertad, debe trabajar las libertades, las propias y las de los demás.

Por último, me gustaría subrayar la idea común de que la libertad es respuesta. Respuesta al mundo, a los valores o a Dios, pero siempre respuesta. Aceptamos que nada comienza con nosotros, pero nuestra aportación es significativa.

Por supuesto, el teólogo es más explícito en la cuestión teológica. Para él, la libertad en su sentido más pleno acaba siendo la respuesta a Dios que nos interpela. Para el filósofo, aunque no oculte su condición de cristiano, parece más adecuada una propuesta no confesional, que pueda ser asumida no solo por aquellos que expresamente comparten sus creencias, sino por todos aquellos que reconocen en la libertad va más allá de un mero «hacer lo que me dé la gana» para convertirse en una herramienta, quizá la más potente, de personalización. La libertad libera, por lo que nos personaliza, no solo a nosotros, sino también a quienes nos rodean. En esta clave podríamos leer la insistencia de Mounier en el papel de los valores como orientadores de la libertad, así como el concepto de libertad de adhesión, tan relacionado con ellos. 

«REHACER EL RENACIMIENTO» EN EL SIGLO XXI

LUIS FERREIRO

Presidente del Instituto E. Mounier

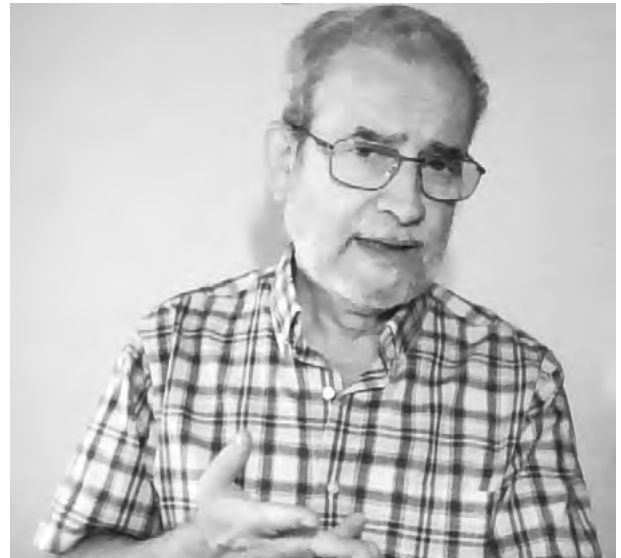
En estas conocidas palabras de Mounier se cifra no solo una crítica del desarrollo histórico de la Europa moderna, sino todo un proyecto civilizatorio que aspiraba a rectificar el rumbo extraviado de Occidente, y que el movimiento *Esprit* tomó como objetivo propio.

Hay mucho de quijotismo en Mounier y en *Esprit*. Hay una conciencia del deber indiscutible que menosprecia el cálculo de las probabilidades de éxito. «Rehacer el renacimiento»¹ es el artículo programático de octubre de 1932 con el que se inicia la publicación de la revista *Esprit*. Es también el primer capítulo de *Revolución personalista y comunitaria*, donde encontramos en toda su pureza los ideales del movimiento. Nos preguntamos qué podemos aprender de todo esto para la vida de hoy.

1. ¿QUÉ HACE UN YO SIN UN NOSOTROS?: NADA

Por muy potente que sea un yo, las empresas de nuestro tiempo no pueden ser emprendidas más que por grupos o comunidades amplias. Mounier lo sabe y en todas sus palabras y acciones late un nosotros. Para rectificar cuatro siglos de historia no basta un genio, se necesita una comunidad que sea el germen vivo de la sociedad venidera. La crítica que realiza Mounier conserva las huellas de una larga conversación previa, el análisis se delata precedido de una meditación comunitaria, la exhortación a la acción no está dirigida a un anónimo a «quien corresponda», por el contrario, se dirige a una dirección precisa: allí donde resida el espíritu.

Mounier traza las líneas de partida que expresan los valores perennes y las líneas de posición,



variables y renovables según los tiempos. La aspiración del movimiento es ese encuentro de la metafísica con la historia, superando el idealismo y el historicismo, el espiritualismo y el materialismo, el individualismo y el colectivismo, el moralismo y el economicismo... En definitiva, todo cuanto ha sido descoyuntado en el hombre y en la sociedad bajo la dirección histórica de la burguesía y el racionalismo.

2. LA AUDACIA DE LA JUVENTUD

Para volver a unir más allá del punto de partida lo que cuatro siglos habían separado, fragmentado o volatilizado, para inaugurar una época joven de la historia que enterrase todo lo decadente y decrepito que había heredado, se necesitaba una juventud fuerte, generosa y audaz, capaz de batirse con el mal consolidado y razonable del viejo mundo instalado en el «desorden establecido».

Mounier y *Esprit* representan a esa juventud más que inconformista y dispuesta a dar la batalla, declaran que «es la guerra» y no un entretenimiento cultural para «los domingos por la tarde». «El espíritu está harto de su exilio entre los sabios y los charlatanes» (p. 189). Era ya la hora de dar la vida joven, con un futuro por delante, que solo valdría la pena vivirlo si era diferente de un pasado frustrado y de un presente que había nacido viejo.

1. Mounier, E., OO.CC. I, págs. 169-207. Todas las citas pertenecen a *Revolución Personalista y comunitaria* (1935), por lo que en adelante se indican las páginas en el texto.

Hoy no somos tan jóvenes, Europa y España han envejecido. Si sentimos que ha pasado el tiempo del inconformismo, eso significa que lo que nos falla es el espíritu, al que le negamos una oportunidad. Hay jóvenes de 80 años y viejos de 20 años, todos los hemos conocido. La juventud no es una etapa cronológica de la vida, sino una actitud ante la vida. Se ha dicho que hay juventud mientras hay ilusión de vivir, más aún si hay ilusión de luchar. La juventud es una actitud entusiasta y combativa sostenida por una esperanza viva.

Si Esprit fue un movimiento de jóvenes en edad, su juventud real se la dio su respuesta decidida a la llamada a un protagonismo histórico. Hoy nos puede parecer colosal el esfuerzo que hicieron para diagnosticar el mal que afectaba al mundo, para detectar sus causas remotas y actuales y para proponer soluciones radicales para superarlo.

Hoy la situación ha cambiado en la superficie, pero bajo la apariencia de bienestar, un hondo malestar se extiende, porque el aparente progreso de las cosas y de las costumbres disimula mal el retroceso del hombre.

3. AJUSTE DE CUENTAS CON LA CRISIS

Mounier y Esprit tuvieron la osadía de juzgar la totalidad de la crisis de su época como culminación lógica de una trayectoria histórica cuyo punto de partida era el Renacimiento. La crisis económica del 29, la crisis política de las democracias parlamentarias, el ascenso de los fascismos, el desarrollo del comunismo estalinista, con sus fuertes tendencias totalitarias, el militarismo y finalmente una guerra espantosa, etc., todo ello se presentaba a los ojos de Mounier como una crisis total de civilización causada por la crisis del hombre moderno y de su cultura. Había que mirarla de frente, sin engañarse, desenmascarando los mecanismos profundos, porque arreglar el desorden económico era necesario pero no suficiente.

Hoy, cualquier persona mayor puede recordar varias crisis mundiales, como la que comienza en 1973 o la crisis financiera de 2008, o la que acompañó al coronavirus (2019-2022), y seguramente algunas crisis regionales (deuda latinoamericana de los 80, crisis financiera asiática de 1997, etc.), y algunas nacionales. Son evidencias de que el sistema económico genera crisis periódicas, involuntarias o intencionadas, a las que frecuentemente siguen las guerras. El sistema en sí mismo consiste

en un mecanismo de gestión de las crisis y de distribución social o geográfica de sus repercusiones.

Sin negar esto, Mounier ve en el fondo un desarrollo espiritualmente atrofiado y corrompido del hombre moderno. La escisión entre persona y comunidad ha dado lugar a un desarrollo hipertrófico del individualismo, que a partir de los años 20 encuentra una reacción colectivista de revancha en el fascismo y el comunismo. Reacción insana, en cuanto las colectividades no recrean las verdaderas comunidades. Ve también la ruptura del equilibrio entre materia y espíritu, dando lugar a dos deformaciones: el materialismo, que solo se interesa por este mundo, y el espiritualismo, que se evade de este mundo, que no le interesa para nada.

A partir de ahí intentaron trazar un programa para superar el mal de varios siglos, ¿Seremos capaces hoy de actualizar el análisis y el programa? Este es el reto para el personalismo del siglo XXI, el mismo del siglo XX: *rehacer el renacimiento* corrigiendo los errores pasados, evitando los actuales y previniendo los venideros.

El juicio de Mounier y de Esprit sobre su época contiene un paradigma para el juicio sobre la nuestra, que no es más que una ampliación de la suya. Los leviatanes de ayer son los de hoy —y algunos más—, pero han crecido y se han fortalecido con nuestras dimisiones.

4. EMANCIPAR LO ESPIRITUAL DEL YUGO DE LO REACCIONARIO

Mounier denuncia que la derecha se ha apropiado abusivamente de lo espiritual, mientras la izquierda sospecha, se previene y reacciona contra el espíritu. Hay un equívoco de partida, el espíritu aparece como «algo propio de gente bien... una de esas palabras serenas que conllevan la paz» (169). Una paz doméstica en un mundo sin maldad aparente, que encubre la realidad de que «hay más estados violentos que acontecimientos violentos. Una vieja costumbre de tranquilidad burguesa nos hace creer en el orden cada vez que el reposo se restablece» (170). «Este desorden de los periodos tranquilos, el más pernicioso por inaparente, el más odioso por enmascarado, he aquí el enemigo hereditario. Cuando ya no se plantean, entonces es bueno plantear los problemas. Y desenmascarar a los hombres del orden perpetuando el desorden cuando la aparente violencia de las revoluciones lleva frecuentemente la razón de antemano» (171).

Hay que deshacer la confusión y la manipulación para hacer ver las cosas como son: «En la derecha se las ingeniaban para soldar el bloque propiedad-familia-patria-religión. Daos cuenta: propiedad capitalista, egoísmo familiar, nacionalismo y fariseísmo piadoso para validar el todo» (171). «Así, en las tres cuartas partes de su vida, el espíritu se domiciliaba en la derecha y residía en la izquierda» (172).

Hoy las cosas han cambiado, la derecha ha olvidado el espíritu, ya no cuenta con él como entonces, aunque fuera de una manera mentirosa. Y la izquierda, cuyos prejuicios se mantienen, después de exorcizar al espíritu, ha introducido un falso espiritualismo filantrópico que reivindica la felicidad, el bienestar, el confort, en definitiva, la socialización del espíritu burgués y de las «virtudes de adormidera» para sofocar la rebeldía en un nuevo conformismo.

Una vez más, el recurso decisivo es el espíritu, porque hoy se repite esa «truhanería enmascarada que constituye la óptica parlamentaria y en el que se dirige la atención sobre... la vida económica... Lo espiritual manda sobre lo político y lo económico» (174).

5. EXIGENCIA REVOLUCIONARIA

El «desorden establecido» actualmente es tan profundo que para restablecer un orden justo en el mundo se requiere un giro de 180 grados, un vuelco de arriba abajo, es decir, un cambio revolucionario del cual resultaría una situación en la que el trabajo domine al capital, la persona valga más que el dinero, la cultura y la educación personal precedan a la economía y, por ello, que el pan de cada día esté al alcance de los más pobres y la violencia silenciosa y el estruendo de la guerra sean erradicados... No es solamente un mero cambio de estructuras ni una reforma, a esto se le ha de llamar revolución. Y no es un lujo: es necesaria. En verdad, «hay palabras que no se piensan sino con miedo. Se quiere que la revolución sea el deslumbramiento en rojo y en llamas. No, la revolución es un tumulto mucho más profundo. *Metanoete*: cambiad el corazón de vuestro corazón y, en el mundo, todo lo que él ha contaminado» (180).

«Somos revolucionarios doblemente, pero en el nombre del espíritu», dirá Mounier, en un sentido ético, «porque la vida del espíritu es una conquista sobre nuestras perezas», pero también en un sentido histórico, porque los años 30 se siente como

inevitable, «porque la cosecha del mundo moderno está tan avanzada... [que] un desmoronamiento de toda su masa carcomida es necesario para el nacimiento de nuevas cosechas...». No obstante, contra revolucionarios profesionales y amateurs, «no es la fuerza lo que hace a los revolucionarios, es la luz» (182).

Mounier no se hace ilusiones. La revolución deseada y querida no se presentará tal como la soñamos. Las revoluciones históricas se presentan con características indeseables, son imperfectas, pero exigirles una pureza que no es de este mundo para apoyarlas daría lugar a una intransigencia reaccionaria que la propia historia se encargará de condenar al fracaso aunque triunfe. Así, Mounier se refiere a la Revolución Francesa de 1789, lamentando la oposición de los cristianos, porque, pese a todos sus males, la revolución se orientaba en un sentido correcto hacia la superación del orden injusto del Antiguo Régimen. ¿Quién podría hoy reivindicar una vuelta al feudalismo? Sin embargo, el régimen que lo sustituyó, también se ha revelado injusto y una nueva revolución que superase el desorden burgués sería bienvenida por Mounier y Esprit. Esto no significa un apoyo sin discernimiento a cualquier revolución, hay que examinar su orientación, porque si es contra el espíritu, esa no es nuestra revolución, dirá Mounier, y repetimos nosotros.

6. PRIMACÍA DE LO ESPIRITUAL

Al preguntar a los revolucionarios ¿para qué trabajáis?, Mounier recibe una serie de respuestas insuficientes: la propia afirmación, las emociones fuertes, una costumbre, la corriente del día, pasar el tiempo... La actitud de Esprit es otra: «Totalizantes en intención última, no trabajamos para pasar el tiempo, ni por interés, ni por agrado, sino hacia la verdad y por la comunidad universal, donde nadie será olvidado, ni tampoco ningún aspecto de la verdad, trabajamos hacia Dios, aunque para muchos de nosotros se trate de un Dios desconocido» (246).

Mounier promueve el diálogo hasta con sus enemigos declarados y trabaja por una colaboración con otras fuerzas o «familias espirituales» con vistas a la acción. Pero exige sinceridad y claridad, de modo que la acción esté «regulada por una dirección metafísica precisa y por un cierto número de juicios históricos bien determinados». La dirección metafísica se resume en la «primacía de lo espiritual». Pero, para evitar equívocos aclara que: «a) El

espíritu no se reduce a la exaltación de las energías vitales», por tanto, denunciando el falso espiritualismo fascista (250); «b) El espíritu no se reduce a la cultura», rechazando el dilatentismo del «juego superficial de un espíritu que no se compromete en ningún sitio y goza sin amar»; y «c) El espíritu no se reduce a la libertad», condenando el antiliberalismo que sustituye la libertad por «el orden», tanto como la insuficiencia de un liberalismo en el que la libertad se destruye por su propio uso.

Es extraño para las mentes de hoy tanta insistencia en el espíritu, pero ¿no será este olvido la clave de nuestros problemas, como lo era para Heidegger el olvido del ser? Para Mounier el espíritu es lo más elevado, lo más noble, lo más libre y digno que hay en el hombre, es el centro de donde surge la vida de la inteligencia y la vida del amor. En una fórmula sucinta lo expresa con esta identidad «Espiritual = personal». En la persona —espíritu encarnado— es donde se da el espíritu². En consecuencia, se derivan dos principios:

«a) *La escala de valores* es para nosotros la siguiente: primacía de lo vital sobre lo material, de los valores de la cultura sobre los valores vitales, pero primacía sobre todos ellos de esos valores accesibles a todos en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día... valores de amor, de bondad, de caridad. Esta escala se unirá intrínsecamente, para algunos de nosotros, a la existencia de un Dios trascendente y a valores cristianos, sin que nuestros restantes camaradas la consideren cerrada por la parte superior.

b) Estos valores están encarnados en unas *personas* destinadas a vivir en una *comunidad* total. Quien desarrolla la persona, en esa misma medida prepara la comunidad. Inversamente, no se darán comunidades profundas y duraderas a no ser que estén compuestas por personas. El mundo moderno ha arruinado a las unas y a las otras...» (251).

7. «LA ACCIÓN ES EL ESPESOR DE NUESTRO PENSAMIENTO»

La acción sigue al ser, decían los medievales: donde no hay acción el espíritu está ausente. Por eso

Mounier pide a los filósofos «que sepan descender generosamente entre los hombres, acostumbrarse a ellos, desclasarse. Salvados de la complacencia por el vigor de la doctrina, evitarán la evasión por medio de su presencia en el drama universal. Hoy más que nunca debemos aceptar esta situación» (183).

En un mundo dominado por la ciencia, la tecnología y la economía, esto es más necesario y urgente que nunca. Pues ellos representan «la traición de los activos» que hoy guía a las masas. Los filósofos, y todos aquellos que miran con temor y temblor la deshumanización del hombre, deberían dejar de lamentarse y emprender el combate para salvar lo humano en cada hombre y en la sociedad.

Para Mounier, esa acción debe ser dirigida por dos criterios: 1) actuar «por lo que somos tanto o más que por lo que haremos o diremos...»; 2) «Nuestra acción no está esencialmente orientada al éxito, sino al testimonio... el éxito es una añadidura» (184).

No es la acción por la acción lo que ensalza, sino una acción orientada por una utopía reguladora, que Mounier designa como «Revolución personalista y comunitaria» y que, con la necesaria puesta al día, sigue siendo un ideal válido para nuestra época³.

8. CONCLUYENDO, ¿Y NOSOTROS QUÉ?

El personalismo no es solo una actitud, es también una filosofía. Como filosofía tiene el deber de profundizar más y de extender su reflexión a los problemas humanos actuales y futuros. Como actitud necesita tener un gran coraje para afrontarlos. Por tanto, para terminar, tenemos que atender a una llamada a los presuntos implicados: a ti y a mí.

El mundo del «se», del anonimato y de la indiferencia se ha extendido como un cáncer. Nunca han existido más individuos. Nunca menos personas. «Nunca han existido tantas sociedades. Nunca menos comunidad» (220). Nunca ha sido el mundo tan inculto e inhumano. ¿Qué hago yo, qué haces tú, frente a esto? 

2. En un paralelismo un tanto simplificador con el Heidegger de *Ser y tiempo*, podríamos decir que así como el ser (*Sein*) se da en el *Dasein*, el acceso al espíritu se da en la persona de modo eminente.

3. El desarrollo de su sentido y sus contenidos no caben en este artículo, por lo que quedan para otra ocasión.