

SECCIONES

01	EDITORIAL
	POLÍTICA Y ECONOMÍA
03	El sangrante drama de los refugiados e inmigrantes, por José L. Rozalén Medina
	PENSAMIENTO
07	La persona y la muerte, por Enrique Bonete Perales
11	Fracaso y salvación, por Andrés Ortiz-Osés
12	...Tal vez recordar, por Antonio Schlatter Navarro
15	La ciudad invisible, por Benito Estrella
	RELIGIÓN
19	El desequilibrio necesario, por Miguel Ángel Castaño Martín
	TESTIMONIO
23	Los mártires de Argelia, por Carmen Herrando
27	RINCÓN BIBLIOGRÁFICO
	ACTIVIDADES
29	Acto del Instituto E. Mounier en Vigo, por Israel Durán Riobó

ANÁLISIS

Persona y comunidad

PRESENTACIÓN 32

Del yo al nosotros, del nosotros al yo
CARLOS DÍAZ 33

Las formas de la comunidad en Emmanuel Mounier: el personalismo como comunidad de comunidades
JUAN BIOSCA GONZÁLEZ,
JOSÉ ALFREDO PERIS CANCIO 36

La comunidad: entre la miseria y la grandeza de la condición humana
LUIS FERREIRO 44

La sociedad perfecta. ¿Deber o quimera?
JOSÉ MARÍA VEGAS 50

Figurar, prefigurar, transfigurar
FÉLIX GARCÍA MORIYÓN 54

Entrevista a Luis Capilla
ENCARNA AYUSO Y JULIA PÉREZ 58

Vivencias y convivencias
ANDRÉS ORTIZ OSÉS 62

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Vetar más que votar

La deriva actual de la política española es cada día más insatisfactoria y alarmante, no tanto porque dé miedo, sino porque da pena. El espectáculo del circo político se supera cada día con las osadías de sus funambulistas que se pasean sobre el vacío, y las ocurrencias de sus payasos que se esmeran en divertirnos. Y, sin embargo, ya no nos sorprendemos de nada ni le vemos la gracia a nada, porque esta democracia huele demasiado a decadencia, y la decadencia no tiene gracia ni salida.

La democracia ha sido concebida idealmente como un sistema para seleccionar a los mejores, con el fin de encargarse las más altas responsabilidades en la dirección de una ciudad, región o país. Sin embargo, la experiencia nos viene demostrando que el sistema no funciona en el sentido de nuestros deseos y, cada vez más frecuentemente, los resultados son más indeseables de lo imaginado en nuestras peores pesadillas. Sea porque no hemos sabido utilizar el invento

Continúa en la página siguiente →

como se debe, sea porque su diseño es deficiente, el hecho es que en lugar de conseguir la excelencia amenaza con producir excrecencias cada vez más graves. Es el momento en que aparecen las tentaciones de tirarlo todo por la borda, el que aprovechan los enemigos de la democracia disfrazados de salvadores de la patria. Pero es también el momento en el que hay que sacrificarse para perfeccionarla. Llegados aquí habría que empezar por lo necesario, aunque no sea lo suficiente, sin esperar más:

1. Por muy legal y legítimo que sea el gobierno actual, su llegada al poder y su mantenimiento constituyen un abuso de legalidad que sólo se sostiene por los temores de los partidos a las elecciones que debían haberse convocado al triunfar la moción de censura, tal como se anunció, al parecer, con engaño.
2. El presidente actual ha dado pruebas más que sobradas de anteponer sus ambiciones personales a los intereses colectivos. Parece irracionalmente convencido de que prolongar su mandato es un bien absoluto al cual se deben sacrificar cualesquiera otros bienes. Las comparaciones son odiosas, pero el parecido excesivo: también lo creía Franco. Su conocido «no es no» es incompleto, selectivo y siempre en su provecho.

Por tanto, por mera higiene democrática hay que sanear la situación: el gobierno debe dimitir o ser dimitido por censura y se debe poner la situación en manos del electorado.

Pero esto no es suficiente. La democracia española debe protegerse contra personajes que la utilicen para satisfacer sus propias ambiciones, contra incompetentes que medran a la sombra de sus partidos, contra narcisistas satisfechos de airear su talante, contra tramposos y

mentirosos, en suma, contra aquellos con los que el común no tiene nada que ganar. No podemos dejar al azar la selección de los dirigentes, pues de ese modo lo más probable es que ganen los ventajistas. Antes que esto sería preferible adjudicar los cargos por sorteo.

Aunque nos atrevamos a sugerir que el mejor criterio es elegir a personas que no quieren el poder y lo rehuyen, al menos habrá que reconocer que la selección positiva ha fallado estrepitosamente, por lo que sería mejor imponer filtros negativos, es decir, exigir condiciones suficientes para garantizar la solvencia y honestidad de los rectores de la cosa pública, tales como demostrar una trayectoria laboral, profesional o empresarial exitosa, el buen desempeño de funciones o cargos públicos, etc. ¿Sería tan descabellado exigir que un presidente del gobierno haya sido alcalde o presidente autonómico? O, ¿acaso es más sensato que nos traguemos melones sin calar?

Si para abrir un establecimiento comercial o profesional privado se requieren tantas garantías, o para vender cualquier producto se pasan tantos controles, ¿por qué para alcanzar cargos de tanta responsabilidad pública se exigen tan pocas garantías? Si no por ley, por su urgencia, al menos mediante un código ético los partidos deberían asegurar al electorado que no se verá obligado a confiar los asuntos que afectan a todos a personas a quienes no contrataríamos para resolver nuestros asuntos privados. La credibilidad de los políticos aumentaría.

Hemos llegado a una situación en la que se vota, no por lo que queremos, sino contra lo que no queremos. Se vota contra los políticos que se quieren evitar y no porque se desee positivamente a alguno de ellos. Por ello, antes que una lista de candidatos a ser votados, habría que eliminar de ella a los personajes vetados.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

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

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

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

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

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

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ 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 _____

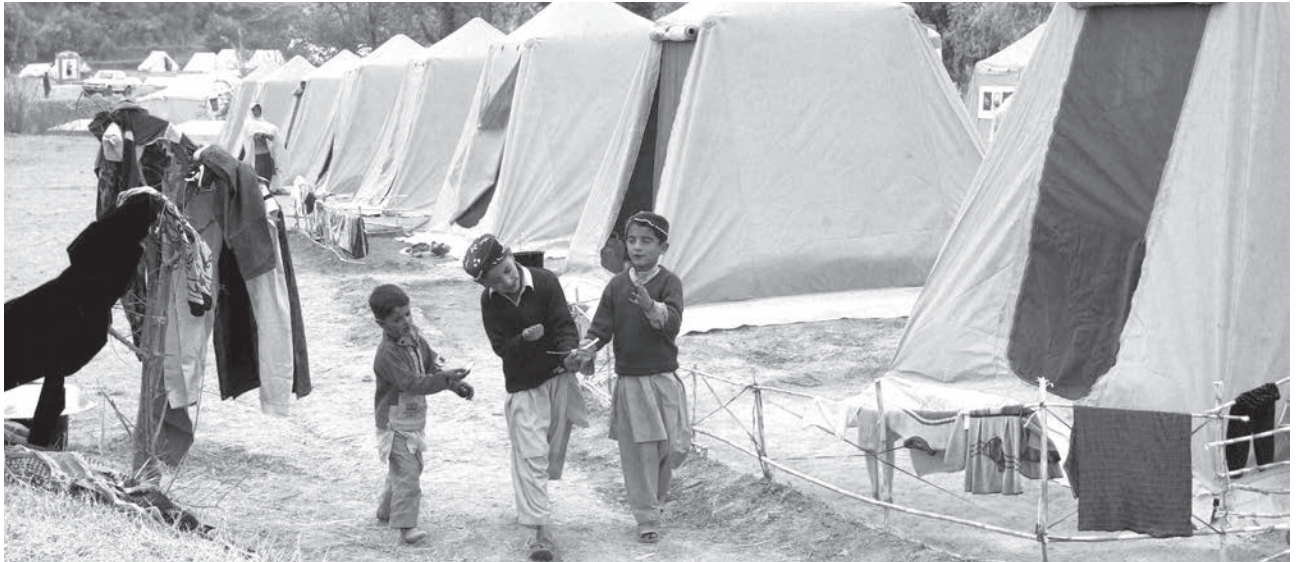
Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

José L. Rozalén Medina

Catedrático y doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación. Miembro del Instituto E. Mounier

EL SANGRANTE DRAMA DE LOS REFUGIADOS E INMIGRANTES



LAS NEGRAS PINCELADAS DE CADA DÍA

Leo que la tormenta *Norma*, en la frontera de Siria y Líbano, ha azotado de forma inmisericorde, con temperaturas bajísimas (10 grados bajo cero), nieve, fuertes ventiscas, avalanchas, lluvias arrasadoras, calamidades de todo tipo, a más de 70.000 refugiados libaneses y sirios que siguen acampados en sus frágiles asentamientos informales.

Leo, también, que esforzados voluntarios de la ONG *Urda Spain* han abierto caminos y pasajes entre la nieve y el hielo para socorrerlos y llevarles un mínimo de consuelo. Que unas niñas sirias han perdido la vida al ser arrastradas por las inundaciones, mientras que, a pocos metros, en el mismo lugar, unos niños, con la frescura de sus sonrisas y sus ganas de seguir viviendo, ajenos a la tragedia, se deslizan por la nieve subidos en una canasta a modo de elemental trineo, con el innato deseo de jugar y ser felices.

Sigo leyendo que quince asentamientos de refugiados han sido anegados por las lluvias y por los desbor-

damientos arrasadores de los ríos y torrenteras. Que hace poco han tenido que ser enterrados un montón de recién nacidos congelados por el frío. Que se calcula en más de 8 millones de niños sirios sin recursos, perdidos, solitarios, que pasan hambre y desamparo.

Leo estos días que seis de cada diez marroquíes (y de otros países africanos) están decididos a emigrar cueste lo que cueste, porque en su país, manifiestan, no hay lo más mínimo para vivir, no hay futuro alguno.

Leo, y me causa un inmenso dolor, que cada día salen pateras de Marruecos a España, y que, aunque haya mafias, tiroteos, balas, aglomeraciones, naufragios..., estos desesperados afirman con toda franqueza que lo van a seguir intentando, pase lo que pase, aunque el precio sea muchas veces la muerte. Y esto acaba tantas veces así, que en el norte de Marruecos existe ya un cementerio de emigrantes (de todas las naciones africanas) en donde reposan los restos (casi siempre tristemente anónimos) de hombres, mujeres y niños que se quedaron en el camino.

PANORAMA DE INDIGNIDAD E INJUSTICIA

Se está produciendo una gravísima ceguera de Europa, del mundo civilizado y tecnificado: Queremos eludir el problema, pero no podemos, porque el problema nos afecta a todos. Todos, de alguna forma, somos responsables. Este cruel fenómeno de la migración, en sus múltiples caras y facetas, ha traspasado fronteras, culturas y pueblos, y todos estamos implicados. Y no tendrá solución definitiva, mientras que no se lleve a cabo un programa serio y bien estructurado de acciones conjuntas, de compromisos universales, de actitudes éticas basadas en la solidaridad y en la acción generosa de personas, sociedades y Estados. Sólo de esta manera conseguiremos que el sueño de una vida mejor para la Humanidad no se convierta en una oscura pesadilla, en una muerte anunciada, sino en el pórtico gozoso de una nueva situación vital plena de libertad, dignidad y esperanza.

Porque panorama de indignidad e injusticia es el goteo incesante de cayucos, de pateras, de barcazas, de famélicas legiones que, cada día, arriban a las costas de la vieja Europa entre el fragor de las olas, el peligro de las rocas y arrecifes, el engaño de las mafias, el miedo reflejado en sus caras, en busca de una Esperanza...

Panorama de indignidad e injusticia es el Mar Mediterráneo, mausoleo de olas y basura, convertido en oscuro cementerio de vidas truncadas que anhelan una luz en medio de la espesa niebla de su existencia... Panorama de indignidad e injusticia es la procesión vergonzosa de refugiados que atraviesa Europa, que huye de la guerra y la muerte, que avanza entre el hielo y el barro, entre el calor sofocante y el cansancio: Hombres y mujeres, viejos y niños de pies descalzos y doloridos, fatigados por el hambre y la sed, por el frío y el temor, por la incertidumbre y la angustia... Panorama de indignidad e injusticia son los miles y miles de ojos asustados ante las miradas indiferentes, o claramente hostiles, de los que contemplan su calvario: «Van muriendo por las sendas / millones de refugiados, / muerta la mirada llevan, / entre lágrimas y barro».

Estas punzantes escenas que podemos contemplar todos los días en cualquier medio de comunicación, y que, como aldabonazos que resuenan en nuestras

adormecidas conciencias, nos obligan a reflexionar ante esta sangrante realidad: ¿Qué pensar?, ¿qué hacer ante esta tragedia?, ¿cómo educar a las nuevas generaciones para que aprendan a solucionar este drama?, ¿cómo aprender en la Escuela y en la Familia a «DESTRUIR MUROS, A LEVANTAR PUENTES», para que todos los pueblos de la Tierra vivan con dignidad y en libertad?

DUDAS Y PERPLEJIDADES

Pero ocurre que, ante la llegada masiva a Europa de inmigrantes desde todas las naciones más depauperadas del mundo, especialmente desde el corazón esquilmado de África; ante la llegada continua y descontrolada de refugiados desde los países que sufren guerras fanáticas y destructoras (con el peligro latente, y real, de que se camuflen entre ellos terroristas que puedan sembrar el odio y la muerte en las naciones que generosamente los acogieron), surgen en nosotros, incluso entre personas de buena voluntad, ciertas dudas éticas, ciertas incertidumbres, sobre cómo hay que actuar en esta compleja situación.

Porque, por un lado, los habitantes del mundo llamado «desarrollado y libre», «zarandeados» por la egoísta y soterrada preocupación que nos produce la llegada sin control de estas «enormes masas de desesperados» (*nuevos bárbaros*, los han llegado a llamar impunemente algunos sectores radicales en Inglaterra) que amenazan nuestros puestos de trabajo, nuestra comodidad, nuestro orden establecido, nuestras vidas bien pertrechadas de objetos, de bienes, nos sentimos incómodos e intranquilos; pero, por otra parte, tocados por los buenos y nobles sentimientos de apertura y de acogida que anidan dentro de nuestro ser, rescoldos naturales de nuestro espíritu de justicia y solidaridad, recuerdos latentes, tal vez, de nuestra vieja condición hispánica de emigrantes por el mundo entero, nos sentimos dispuestos a recibirlos y atenderlos.

Somos testigos, además, de actitudes y noticias contrapuestas que nos hacen dudar de la bondad del ser humano y, a la vez, creer en él: Mientras que el altanero, inquietante e inmisericorde Trump abre la vía de expulsiones masivas sin compasión algu-

na, el presidente de su vecina Canadá, Justin Trudeau, tiende su mano generosa para seguir acogiendo y exigiendo sus derechos y deberes a los emigrantes que lleguen a su país; mientras que el «Muro de Méjico» se eleva, se amplía, separa más y más, el padre Rignoni, italiano, lleva más de treinta años allí mismo, en el «Cañón de la Muerte», dedicando su vida a asistir a los emigrantes que llegan en busca de futuro y libertad; mientras que recientes estadísticas muestran que un gran porcentaje de europeos rechaza la llegada de refugiados y emigrantes, contemplamos por otra parte las manifestaciones populares que en Madrid, Barcelona, París... y otras ciudades han pedido con los brazos abiertos que sigan llegando; mientras que una gran multitud de satisfechos 'panzistas' contempla sin pestañear los espectáculos estremecedores de tantos «niños Aylán», la cruel zancadilla de una periodista innombrable a un padre con su hijo en brazos, los ignominiosos campos de refugiados, los cuerpos torturados de los jóvenes de Alepo, los cadáveres desparramados en las costas de Sicilia, las niñas esclavas y prostitutas, los niños que vagan solos, posibles delincuentes..., nos reconfortan las palabras y los hechos de Pietro Bartolo, el llamado «Médico de Lampedusa», durante veinticinco años atendiendo a más de un cuarto de millón de personas: «En 2016, nos dice Pietro Bartolo, han muerto en el mar más personas que nunca. Y lo peor es que eso ya no interesa a nadie. ¿Cómo podemos ver a los refugiados como invasores? No son enemigos. Son víctimas. Son vulnerables, como nosotros. Como recordó el Papa Francisco en su visita a Lampedusa: Vivimos en una sociedad del bienestar, en una hermosa burbuja de jabón que nos lleva a la indiferencia hacia los demás, a una especie de globalización de la indiferencia y el olvido».

URGENTE FILOSOFÍA PARA LA SOLIDARIDAD

Así pues, situados en esa grave disyuntiva, surgen en nuestra mente una serie de preguntas éticas de primera magnitud, de amplio calado: ¿Por qué hay gente que tiene que emigrar, que tiene que abandonar su casa, su patria, su cultura?, ¿de quién es la propiedad universal de la riqueza y de los bienes del

mundo?, ¿a quién corresponde el uso de esos bienes?, ¿por qué, habiendo alimentos para todos los habitantes de la Tierra (así lo declaraba hace unas semanas *Manos Unidas*), no se distribuyen adecuadamente, y tanta gente sigue pasando hambre?, ¿por qué se permite a los déspotas y tiranos del mundo que sometan, humillen y aniquilen a su pueblo, mientras ellos y sus familias viven una existencia llena de fastuosidad y lujo?, ¿por qué, además, estos dictadores reciben, en muchas ocasiones, apoyo logístico y armamentístico de países que se dicen libres y democráticos?

Conviene recordar al respecto que, dentro de la mejor tradición occidental de la filosofía humanista ilustrada y personalista, se ha defendido siempre que «la riqueza que hay sobre la Tierra tiene como fin primordial el sustento del género humano y que, por lo tanto, su destino último es universal, y que todos los hombres y mujeres del mundo entero tienen derecho a disfrutarla equitativamente». Eso es tan claro y razonable que sólo el más frío neocapitalismo sin alma y sin conciencia ética es capaz de negar esta «dimensión social de la riqueza». Lo dejó escrito ya en pleno Renacimiento Tomás Moro: «Todo ser humano tiene por ley de naturaleza el derecho a disfrutar de la porción de tierra que sea necesaria para su subsistencia y libertad».

Estoy completamente de acuerdo con estos planteamientos éticos de carácter humanista, participativo y generoso, y no puedo dejar de pensar que estos hermanos nuestros que llegan hasta nosotros, desfavorecidos por la historia, machacados y humillados en sus países de origen por gobernantes corruptos y crueles, pisoteados por las guerras, esclavitudes, colonizaciones e injusticias acumuladas durante siglos y siglos, atropellados por todos los «caballos apocalípticos» que sobre ellos han cabalgado, masacrados por las catástrofes naturales que han arrasado sus tierras, sus viviendas, sus familias..., esos hermanos nuestros están en su perfecto derecho de querer llevarse a sus bocas hambrientas y reseca las pobres migajas que caen al suelo desde la mesa del banquete que los más privilegiados del mundo civilizado y tecnificado están gozando, muchas veces a su costa.

Una mínima justicia social universal nos obliga a exigir a los dueños y poderosos de la Tierra que dediquen muchos más medios y dinero a intentar eli-

minar el hambre y la sed del mundo, a borrar de la faz del planeta el horror de las guerras, las enfermedades, las muertes gratuitas y asesinas, el fanatismo ancestral y visceral por razones de religión, raza, sexo... Un elemental deseo de solidaridad con los que sufren nos obliga a gritarles a los que dominan la escena mundial que condonen sin más dilación la deuda de los países más pobres, que protejan e impulsen sus productos, que no los sometan a una competencia desleal y desproporcionada, que les ayuden en la producción y gestión de sus economías, que no permitan que los gobiernos tiranos y antidemocráticos de muchas de estas naciones, déspotas sin escrúpulos, enriquecidos merced a la ayuda que viene de fuera y que nunca llega a sus ciudadanos, sigan campando a sus anchas aprovechándose de la sangre y de la miseria de sus pueblos.

EDUCAR PARA EL UNIVERSALISMO Y LA CONCORDIA

Estamos convencidos de que debemos transmitir a nuestros jóvenes, tanto en la Familia como en la Escuela, aquellos valores éticos y sociales que les ayuden a superar la visión miope y raquíctica del mundo, el provincianismo estéril, la xenofobia castrante que les impedirá el entendimiento y la apertura a todos los pueblos y culturas del mundo. Me parecen llenas de hondura y generosidad las palabras que el director del Secretariado de la Comisión de Migraciones, Prof. José Luis Pinilla Martín, manifiesta en la Revista *Mundo Negro*: «El fenómeno migratorio es un reto

extraordinario para una sociedad que debería estar dispuesta y preparada para acoger a los que llegan... Algunos sin saberlo, hospedamos ángeles... Debemos estar dispuestos no sólo a dar, sino a recibir... Saber mirar y saber cruzar nuestra mirada con los que llegan, saber reconocer la gran aportación enriquecedora que pueden aportar a nuestra cultura, saber darles nuestro respeto, y saber, también, exigirselo a ellos».

No cabe duda de que debemos educar en el fomento de la cultura del encuentro, de la inclusión, del respeto, entre todas las personas e identidades culturales. Aunque el discurso habitual de los gobernantes alude casi siempre a políticas migratorias, a fronteras, a policías, a muros..., deberíamos aprender a hablar de integración total, de hospitalidad, de andar el camino juntos, de saber comprender su drama, de tenderles la mano y el corazón.

Con toda seguridad, si todos pusiésemos voluntad y decisión, se podrían erradicar estos terribles males que nos separan y destruyen, y conquistar, por fin, esa utopía racional, justa, necesaria... y posible en un mundo en paz y en justicia, en el que la emigración de cualquier clase, el salir a otros países, perdiese esa carga negativa que ahora tiene y se convirtiese en una posibilidad real de conocer, convivir, disfrutar de otras gentes, otros pueblos, otras geografías, otras culturas, muy lejos del concepto de emigración que aquí hemos visto, causada casi siempre por las carencias más radicales, por la pobreza más absoluta, por la eliminación abusiva de los más elementales Derechos Humanos.

Enrique Bonete Perales

Catedrático de Ética de la Universidad de Salamanca

LA PERSONA Y LA MUERTE



La inquietud filosófica ante la muerte es una de las constantes en la historia del pensamiento: desde los griegos Platón y Epicuro, pasando por los latinos Cicerón y Séneca, también por los medievales Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, sin olvidar los cristianos renacentistas Erasmo de Rotterdam y Thomas Moro. Por su parte, los modernos como Descartes, Hume o Kant estuvieron más preocupados por el problema de la inmortalidad del alma (sea para mostrar su posibilidad como para negarla). Pensadores del siglo xix volvieron a hacer de la muerte objetivo de algunas de sus más brillantes páginas. Por ejemplo: Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach o Nietzsche. Y, por supuesto, numerosos filósofos del siglo xx consagraron no pocos esfuerzos para esclarecer el fenómeno de la muerte como rasgo esencial de la existencia humana, no sólo Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel o Camus (tanto para señalar el absurdo de la existencia como el sentido auténtico del vivir al trasluz del morir). Autores de inspiración

fenomenológica como Scheler, Hildebrand y Levinas cuentan con sugerentes análisis sobre la conciencia personal de la muerte propia y ajena. Neomarxistas dedicaron apartados de sus obras a esclarecer en qué grado afecta o no a los proyectos sociales el hecho de nuestra mortalidad: Adorno, Horkheimer, Kolakowski o Schaff. Sin olvidar algunas páginas que dedican los analíticos, escasas y breves, a la muerte: Wittgenstein, Russell, Ayer, por ejemplo. Y autores destacados, más recientes, de diversas tendencias han consagrado lúcidas reflexiones en torno al morir humano. Por ejemplo: Nagel, Tugendhat, Spaemann o Bauman. La filosofía española ha sido especialmente sensible al impacto de la muerte en el quehacer vital y personal. Unamuno, Zubiri, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías o Trías, cada uno desde su particular enfoque, se han pronunciado en diversas ocasiones sobre esta temática.

Si bien los más destacados filósofos de todos los tiempos, e igualmente nuestros pensadores en lengua castellana, han escrito sobre la muerte desde sus per-

sonales proyectos intelectuales y con intereses bien diversos, me atrevería a afirmar que las preocupaciones más presentes en las obras de los autores mencionados se podrían concentrar en las siguientes: 1) Cómo superar el temor a la muerte; 2) Si es posible o no pensar la muerte del propio yo; 3) El impacto moral de la desaparición total de la persona amada; 4) El análisis de la vida humana a la luz de la constante amenaza del morir; 5) El suicidio (a favor y en contra) como acto de la libertad; 6) La posibilidad o no de que la muerte sea considerada, con mayor o menor base antropológica, como tránsito a una nueva vida.

El núcleo de todas estas inquietudes es la perspectiva estrictamente personal y existencial (más que general o abstracta) del morir y la muerte. La mortalidad, como rasgo esencial de la persona, genera no sólo una mayor conciencia de la propia individualidad (cuestiones 1 y 2), sino igualmente posibilita la aguda conciencia de amor interpersonal ante la amenaza permanente de la muerte y con ello la constatación del sentido o absurdo de la existencia (cuestiones 3 y 4). El problema del suicidio puede convertir el morir en el acto derivado de una libertad absoluta, sin límite extrínseco al sujeto, aunque afecta, sin duda, a las demás personas y expresa de algún modo la relación humana (o su carencia) con la realidad personal de Dios (5). Y por último, el interrogante planteado a lo largo de la historia de la filosofía desde los griegos de si la muerte es o no la aniquilación total del yo más personal e íntimo (alma), en este siglo ha sido prácticamente apagado, aunque en ocasiones se replantea por pensadores de inspiración cristiana o por autores menos cerrados a la posibilidad de la existencia de Dios. En cualquier caso, estos seis relevantes temas se encuentran en muchos de los autores que han dedicado esfuerzo intelectual al esclarecimiento del impacto de la muerte en nuestra existencia individual y social. Y pueden ser enfocados a la luz de lo que significa ser persona, con capacidades genuinas que facultan mirar la muerte no sólo como fatalidad

de una estructura biológica, sino igualmente como notable oportunidad para situarse ante ella con actitudes genuinamente morales.

En este breve artículo, por motivos de espacio, no puedo presentar las tesis principales de ningún filósofo en particular. Requeriría ello numerosas páginas. Más bien pretendo esbozar con brevedad varios puntos en los que está en juego de modo especial *la relación entre el ser personal y el hecho de la muerte desde una perspectiva moral*. He de apuntar que mi perspectiva no es ni metafísica, ni teológica, ni social ni estrictamente antropológica, sino sobre todo ética, mas a la luz de un horizonte intelectual personalista. Por ello, quisiera señalar que los puntos que voy a esbozar (y que serán desarrollados en una obra en preparación bajo el título provisional de *Filósofos ante la muerte*) forman parte de un amplio proyecto de investigación sobre lo que llamo *Tánato-ética*.

Como he explicado ya en algunos apartados de mis escritos anteriores¹, mantiene la mencionada *Tánato-ética* dos objetivos distintos: a) establecer criterios morales para orientar las decisiones que se han de tomar en torno al que está próximo a morir, por parte de los profesionales sanitarios, la familia e incluso el propio enfermo; b) reflexionar, apoyándose en la historia del pensamiento occidental, sobre el significado ético de la realidad mortal del hombre. Al primer objetivo lo denomino *Ética del morir*, por estar centrado en las dimensiones morales que suscita el proceso del final de la vida en contextos hospitalarios. Es de carácter práctico y médico. Mientras que, al segundo *Ética de la muerte*, de carácter más teórico, aunque al mismo tiempo con cierta incidencia existencial. Se centra en el esclarecimiento de las implicaciones éticas de la mortalidad; es decir, el impacto que genera en el pensamiento ético y, sobre todo, en la vida moral de las personas el hecho de ser mortales, de vivir abocados hacia un ineludible final.

Teniendo en cuenta lo indicado, he aquí, a modo de ejemplos, algunas de las dimensiones éticas pre-

1. *Éticas en esbozo. De la política, felicidad y muerte* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003); *¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004); *Repensar el fin de la vida. Sentido ético del morir* (Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2007); *Ética de la dependencia* (Tecnos, Madrid, 2009); *La maldad* (Ediciones Cátedra, Madrid, 2017); *Filósofos ante Cristo* (Tecnos, Madrid, 2016, 2.º ed.).

sentes en la reflexión filosófica en torno a la muerte, que afectan, por ello mismo, a la vivencia más profunda de ser persona, con la dignidad derivada de especiales capacidades, entre ellas, justamente, la conciencia de ser mortal y al mismo tiempo el fuerte anhelo de que el yo no sea totalmente aniquilado con la destrucción del organismo.

1. La muerte como manifestación de la «narratividad» de la vida moral de las personas: La realidad de la muerte hace que la vida sea un proceso temporal. Hemos de vivir proyectados dentro de unos «plazos». Para cada persona el tiempo está contado. El hecho de la muerte convierte la vida en un decurso, en una especie de narración con principio, trama y fin. Y esto es relevante en términos éticos. El hombre ha de vivir construyendo su personalidad moral durante unos plazos. No disponemos de un tiempo ilimitado. Esta tarea moral nos urge porque al hecho de vivir le corresponde la provisionalidad. Por consiguiente, la muerte otorga carácter de narratividad a la existencia personal. Existir es ir desarrollando la trama argumental de nuestra vida. Es la muerte, como última «caída del telón», la que nos convierte, como afirmaba Zubiri en otro contexto, en agentes, autores y, sobre todo, actores en medio de unas circunstancias impuestas, especialmente actores personales de nuestro destino, que es morir. Así pues, el hecho de que la vida comporte un final convierte cada trayectoria vital en una historia personal o «biografía», cuyo hilo argumental no es otro que la realización en el tiempo de nuestra personalidad moral.

2. La muerte como criterio de moralidad de la vida personal: El hecho de la muerte como amenaza constante de la existencia puede convertirse en el criterio desde el que valorar las acciones de las personas como morales o inmorales. El valor de una acción depende de si la muerte le arrebatara o al contrario le aumenta su grado de moralidad. Según apunta Unamuno, hemos de comportarnos de tal forma que tras nuestras acciones plenamente morales fuese más evidente la «injusticia» de la condena a muerte que se nos ha impuesto a todos. Dicho de otro modo: hemos de obrar como si hubiésemos de morirnos tras la acción. Por tanto, la realidad de la muerte puede elevar el gra-

do de moralidad de los actos personales. Por un lado, una vida plenamente moral es la mayor denuncia a la fuerza cruel de la muerte y, por otro, la cercanía de la muerte en un momento dado es la que otorga un foco de luz sobre lo que ha de ser esencial en toda existencia: realizar lo bueno con toda la humana capacidad. Lo único que podemos ofrecer a las demás personas —y quizá a Dios— para mostrar nuestro rechazo de la aniquilación total es una vida moral tan elevada que no merezcamos morir nunca, que lleguemos, en tanto que personas, a ser insustituibles y por ello mismo «eternas».

3. La muerte como fijación definitiva de la personalidad moral: Si la personalidad moral es el resultado de la apropiación de posibilidades que se presentan a lo largo de la vida, esta tarea que nos constituye como personas sólo concluye una vez muertos. Por lo que la muerte se convierte en algo así como la fijación irreversible de nuestro modo de ser que se ha ido logrando a través de decisiones libres. Lo más tremendo de la muerte radica en que cuando ella adviene hemos alcanzado para siempre «lo definitivo» de nuestro ser personal. Nada puede cambiarse ya. Seremos ante el prójimo lo que hayamos sido hasta la muerte. Y, además, lo tremendo de la muerte también cabe encontrarlo en la repercusión «escatológica» que la fijación de nuestra personalidad puede tener para nuestro posible futuro ante Dios. Con la muerte estamos seguros de que concluye el proceso de la construcción de nuestro ser moral tal como se desarrolla en las circunstancias espacio-temporales que nos envuelven.

4. La muerte como limitación de la felicidad humana: Es claro que la realidad de la muerte constituye una amenaza frontal a toda pretensión mundana de felicidad. Anhelamos ser felices y la muerte parece que convierte en ilusorio tal deseo humano. Ser feliz es tan necesario para cada persona como imposible. La frustración, la vaciedad, el hastío, el dolor y la muerte impiden el gozo duradero de la felicidad. Mas, aunque resulta imposible ser del todo feliz, la muerte, por paradójico que parezca, concede también sentido a la vida, desvela lo más valioso que en ella podemos gozar: la relación interpersonal, cuya máxima

expresión es el amor. Esta es la otra cara de la muerte. Aunque parece que «mata» la felicidad, al mismo tiempo nos hace descubrir lo esencial de la vida personal y lo único que le otorga sentido: amar y ser amado. He aquí lo que se podría denominar el «valor educativo» de la muerte: nos enseña a vivir y a apreciar lo esencial, lo consistente, a desarrollar al máximo las relaciones interpersonales.

5. La muerte como anulación de la dignidad de la persona: El cristianismo considera que todo hombre posee dignidad porque ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza. En cada hombre hay una presencia del Absoluto como garantía de su elevación espiritual. En el mundo moderno Kant es el filósofo que mayor atención ha prestado al problema de la dignidad de la persona. La razón por la cual la persona posee dignidad y no precio radica, en términos kantianos, en que es un sujeto capaz de autonomía. La libertad, como condición de posibilidad de la moral, es la raíz de la que emana la dignidad y el valor absoluto de cada hombre. Sin embargo, la dignidad de la persona requiere que la condena de la muerte no sea definitiva. Si morimos totalmente, somos simples «medios» para la vida de otras personas o para otros fines económicos, sociales y culturales. La defensa más coherente de la dignidad de cada sujeto exige la afirmación de que estamos llamados a una «vida eterna», que el valor como personas es tan sublime que la muerte no podrá aniquilarnos, no nos cosifica del todo. Poseer dignidad implica superar el poder destructor de la muerte, y esto —dada nuestra finitud constitutiva— sólo es posible como concesión del amor de Dios. La dignidad de la persona o es absoluta o es relativa. En el primer caso implica la eternidad, en el segundo la

aceptación resignada de que la muerte aplasta completamente a cada sujeto moral al convertirlo en mero «medio», condenado a desaparecer como si nunca hubiera existido. Si fuera la muerte nuestro final definitivo, en realidad seríamos ontológicamente sólo materia orgánica sometida a las leyes de la naturaleza que «cosifican» tanto el mundo como nuestro ser personal.

6. La experiencia del amor interpersonal como anhelo de inmortalidad: Hemos dicho que la dignidad del hombre sólo queda garantizada si la muerte no es la desaparición total de la persona. También que la muerte puede otorgar sentido a la vida personal en tanto en cuanto desvela lo que es valioso por sí mismo. Pues bien, la muerte, y el sufrimiento tan intenso que produce al acabar con los seres queridos, revela que las personas poseen un valor incomparable con las otras realidades de este mundo. Este valor de las personas radica en la condición amorosa que las caracteriza y que la muerte resalta de forma especial al arrebatar a quienes comparten nuestra vida. Por ello es explicable que el anhelo de inmortalidad sea proporcional a la experiencia de amor. La muerte manifiesta, por un lado, que el sentido de la vida está en el amor interpersonal. Esta dimensión humana permanece incluso ante la amenaza del morir. Los demás ingredientes de la vida (bienes, dinero, cultura, proyectos...) quedan relativizados por la fuerza destructora de la muerte. Por otro lado, el amor como condición de nuestra realización personal impulsa continuamente a anhelar la inmortalidad del ser amado y a esperar que tal anhelo no sea una vana y vacía ilusión, sino una realidad incrustada en nuestra estructura de seres personales, concedida por Dios.

Andrés Ortiz-Osés
Doctor en Filosofía

FRACASO Y SALVACIÓN

Fracaso significa fractura o rotura, mientras que salvación dice libración o liberación. Ciencias y religiones, ideas y creencias, el propio sentido común, concuerdan a su modo y manera en declarar este mundo como un fracaso antológico, simbolizando por la muerte en cuanto fractura o rotura total. Personas y cosas van desapareciendo paulatinamente, pero es que todo desaparece finalmente de la faz de la tierra. El propio universo es un rompimiento de su latencia primigenia a través de su explosión inicial, hasta su implosión o impansión final.

A nivel filosófico y cultural, el fracaso del mundo se interpreta en clave de absurdo y sinsentido, tal y como lo proclama el existencialismo de todos los tiempos, por no hablar del nihilismo radical que ve en el trasfondo del ser el no-ser, es decir, la nada aniquiladora de toda realidad. Samuel Beckett, entre el existencialismo y el nihilismo, afirmaba que el fracaso es generalizado, y que solo cabía como posibilidad abierta el fracasar mejor, o sea, no tan malamente como lo hemos hecho hasta ahora. Digamos que no tan inútilmente, sino más sutilmente.

Estamos de acuerdo en que el fracaso del mundo está simbolizado por la muerte y su destrucción final. En la muerte se rompe la salud, se pierde el dinero y el amor parece evaporarse, así que la cosa no tiene remedio. Solo nos queda, parafraseando a Beckett, morir mejor o no tan malamente, ya que evitarlo resulta impracticable. Y bien, la muerte es el símbolo del fracaso vital, pero al mismo tiempo de la salvación existencial. Morir es pues ambivalente, es fracaso y salvación, fractura y libración, rotura y liberación. La muerte es la gran puerta giratoria que nos despide de este mundo, y nos adentra en la espesura del trasmundo.

Deberíamos entonces reivindicar la muerte pacíficamente, a modo de rito de paso o pasaje de la vida mortífera o mortal a la trasvida inmortal, revalorizando así su tránsito liminar a un estadio/estado en el que ya no necesitamos salud, no precisamos dinero y nos hemos transmutado en amor cosmogónico de carácter trascendental. La muerte representa el paso del ser al transer, o si se prefiere, el traspaso del ser a la nada, pero a una nada no nihilista o aniquiladora, sino simbólica y mística, cromática y colorista. Asumir o implicar la muerte es así asumir o implicar el más allá del más acá.

Congruentemente con lo dicho, hay una mística tanto secular como religiosa que revaloriza la muerte como tránsito salvador. La mística secular de Cioran habla del deseo de morir, pero la propia Teresa de Ávila afirma que muere porque no muere. La muerte es aquí el fracaso que nos salva, la rotura que nos endereza y la fractura que nos recompone, así pues la trascendencia de nuestra inmanencia. La muerte es una zozobra tan total que acaba con toda zozobra, una zozobra tan plena que en ella zozobra todo, incluida la propia zozobra. Se trataría pues de zozobrar mejor o menos malamente.

Sin la realidad y realización de la muerte, la vida resultaría insoportable. El deseo de morir, propio de un nihilismo místico, es el deseo de un tiempo sin tiempo, o sea, de un amor espacioso y extático, transpersonal. En el psicoanálisis de Freud, el deseo de morir es un deseo regresivo a la placenta cósmica, un regreso placentero por cuanto placentario al origen matricial del mundo. Pero también puede entenderse progresivamente como un deseo de apertura radical, un amor del amor sin trabas mundanas, un amor transmundo. Así que al final todo fracasa y todo se soluciona, al través paradójico de su propia disolución y resolución.

Antonio Schlatter Navarro

Doctor en Filosofía. Sacerdote

...TAL VEZ RECORDAR

Antonio Machado: la palabra en el tiempo del corazón

Cuando nos vimos, no hicimos sino recordarnos.

(Carta a Guiomar).

Las palabras antes que comunicar, recuerdan.

(Nicolás Gómez Dávila).

El 22 de febrero de 1939 —se cumplen ahora ochenta años—, en el casi fronterizo pueblito de Colliure, Antonio Machado cesó de caminar. En realidad no hizo otra cosa sino eso, en su vida y con sus versos. *He andado muchos caminos, he abierto muchas veredas...* El poeta del camino recorría en aquellos días el último de ellos: el del exilio. Cuando ya sí lograron estar, completamente solos, *su corazón y el mar*, le salió al encuentro Aquel que le enseñó a hacer estelas entre las olas. Ahí y al fin se encontraron Dios y él, tras una larga vida de nostalgia y búsqueda del Absoluto. Fue en una tarde muerta, triste y soñolienta; una de esas tardes que siempre le obsesionaron. En su gabán encontraron un papel arrugado y maltrecho donde estaban escritas unas palabras; su último verso: «Estos días azules y este sol de la infancia. Recuerdos. Mi infancia son recuerdos... mi historia algunos hechos que recordar no quiero. Pues al final no pensamos ni recordamos nada que no sea el principio. La memoria es así.»

Toda la poesía de Machado puede calificarse como memoriosa, un recordar, un sentir el sentir, verdadera y única sabiduría. Esa sabiduría popular que Machado tan bien conocía por el amor al folklore que heredaron, él y su hermano Manuel, de su padre Antonio y de su tío Agustín. Una memoria que procede del corazón, pues la verdadera memoria es cordial y genera nostalgia. Desde sus *Soledades*, *galerías* y *otros poemas*, ya no abandonará ese suave romanticismo y melancolía espiritual. Recuerdos de Soria, Baeza, Segovia... de España... de Leonor y Guiomar. Cariño sincero, melancolía, tristeza, recuerdo... son los componentes más frecuentes en sus poemas, aunque varíe el objeto a quien dirija esos sentimientos. *Amor-olvido-recuerdo-amor*; ahí está todo. No es su pro-

puesta simplemente un vivir recordando, como si les faltara a sus versos vitalismo. Y mucho menos vivir de recuerdos, como si su poesía fuera mera melancolía. Machado nos viene a decir con sus poemas que recordar es vivir. Que sólo se vive lo que se siente sentir, lo que vuelve al corazón.

METAFÍSICA DEL RECUERDO

Para comprender la poesía de Machado antes hay que conocer su vena filosófica, que le marcó toda su vida, especialmente desde su estancia en Baeza. «Hay hombres que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo» (Juan de Mairena). Machado es, cada vez más, un metafísico. «Los grandes poetas son metafísicos fracasados... los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas», afirmará. Y como poeta que cree en la realidad, Machado se plantea dos grandes cuestiones: cómo alcanzar la inefable realidad, esto es, cómo describir el encuentro que tiene lugar entre la conciencia y el ser; y en segundo lugar el también permanente problema del devenir, del movimiento y lo que permanece. Las dos grandes cuestiones que se ha planteado la filosofía del conocimiento y la metafísica de todos los tiempos.

Sobre el contacto con la realidad, Machado entiende que la actitud poética, lejos de ser un ego de sueños e irrealidades con que saciar la sed escapista del corazón humano, es en realidad un ámbito perfecto para la búsqueda y el encuentro entre la persona y el mundo: «La filosofía, vista desde la razón ingenua, es, como decía Hegel, el mundo al revés. La poesía, en cambio —añadía mi maestro Abel Martín— es el reverso de la filosofía: el mundo visto, al fin, del derecho» (Juan de Mairena). El elemento poético es el lugar donde se encuentran y relacionan las ideas y el corazón: «Pensaba yo que el elemento poético no era la palabra por su valor fónico, ni



el color, ni la línea, ni un complejo de sensaciones, sino una honda palpitación del espíritu; lo que pone el alma, si es que algo pone, o lo que dice, si es que algo dice, con voz propia, en respuesta animada al contacto del mundo» (prólogo de *Soledades*). Respecto al problema más metafísico del cambio y lo permanente, Machado se sirve de su definición de la poesía como *palabra en el tiempo*. Pero de nuevo se trata del tiempo del corazón, pues es en el corazón donde la palabra encuentra su contexto adecuado para expresar la realidad: permanece y pasa, solucionando aquel difícil dilema filosófico de la convivencia de lo heraclítico y lo parmenideo.

Para solucionar ambos problemas Machado acude pues al corazón. Se encuentra formando parte autorizada de esa corriente filosófica que arranca en Platón, eclosiona con san Agustín, y desde entonces resurge en épocas y autores de todos los tiempos. También escritores como él. Por eso prefirió siempre a Manrique, Bécquer o Shakespeare... y a algunos contemporáneos como Villaespesa, Juan Ramón o Valle Inclán. Y de ahí también su aversión al barroco, y a aquellas tendencias poéticas que siempre le parecieron corrientes espúreas de la auténtica poesía: el conceptualismo, el simbolismo y el esteticismo poéticos.

ESTÉTICA DEL RECUERDO

La sabiduría de Machado reside en su corazón y brota en animado contacto con la realidad. Quizá sea este el motivo por el que en poesía son necesarios multitud de recursos estilísticos cuyo objetivo es disolver las premisas de la razón para conectar de este modo con el flujo de la intuición que surge del corazón. Ahí es donde encontramos el origen último de esa rica y clara simbología de Machado: la fuente, el mar, la tarde, el río, el camino... Sirviéndose de la acumulación de imágenes variadas, Machado es un maestro (¡cuánto le gusta ese término!) de esa sabiduría que enseña el mundo interior, los universales del sentimiento (inquietud, angustia, temores, resignación, esperanza...). Lo que denominara Bergson

—el filósofo que más influyó sin duda en Machado— «estos del alma: Sólo recuerdo la emoción de las cosas y se me olvida todo lo demás» (Bergson). Algo muy semejante a esas razones del corazón de las que ya hablara Pascal, que hacen que la vida dependa de la posibilidad o no de recordar, de que las cosas vuelvan al corazón: «En el corazón tenía la espina de una pasión... jaguda

espina dorada, quién te pudiera sentir en el corazón clavada!»

Desde ese horizonte de comprensión de su poesía, el objetivo de Machado será conseguir un lenguaje elástico que penetre en la conciencia, para experimentar en la corriente poética de las imágenes, los sonidos y los conceptos vitales, la misma corriente de la vida. La poesía ha de ser *yunque de constante actividad espiritual, no taller de fórmulas dogmáticas revestidas de imágenes más o menos brillantes, lírica y no lógica, dentro del tiempo y fuera de lo espacial, heredera del pretérito imperfecto del que brotó el romance en Castilla, formando parte de la corriente de la emoción vital*.

Las coordenadas para lograr expresar ese lenguaje del corazón las encontrará providencialmente en Bergson. La intuición bergsoniana y su concepción del tiempo como duración ofrecen una cobertura adecuada para el desenvolvimiento del acto poético que no pretende una observación analítica del ser y su tiempo, sino que aspira a revivirlo, a recordarlo, pero con la novedad de la existencia humana, plena de razón y cordialidad. Respecto a la intuición, Machado busca constantemente un lenguaje cordial que no sea esclavo de los conceptos ni de la función dialéctica de la razón, porque tiene una clara vocación de realidad. Pero como el contacto con la realidad es inefable es necesario ver, intuir, para revivir en la conciencia de los lectores la intuición original. Y respecto al tiempo, Machado comprende que es necesario salirse del tiempo cronológico que aleja —más que acerca— de la verdadera realidad. Algo que Machado ya encuentra de manera ejemplar en la poesía de Bécquer («Alguien ha dicho con indudable acier-

to: 'Becquer, un acordeón tocado por un ángel'. Conforme: el ángel de la verdadera poesía». —Juan de Mairena—) En efecto, Machado logra en sus poemas eternizar el tiempo, manteniendo a la vez la expresión del fluir temporal.

ANTROPOLOGÍA DEL RECUERDO

Con esas armas Machado afronta el reto de expresar la vida por medio del lenguaje. Y así, en todos sus poemas no hace sino buscar «el poema fundamental nuestro que no está ni en la historia, ni en la tradición, sino en la vida. He aquí los términos esenciales en que yo veo planteado el problema poético» (carta a Ortega). Se trata, por tanto, en el fondo, de un problema antropológico y —a última hora— teológico.

Machado define el acto poético como un *diálogo del hombre con el tiempo*, un diálogo cordial, que quiere lograr expresar en palabras. Y escribe al hombre, del hombre y con la convicción de que *en el corazón de cada hombre canta la humanidad entera*, pues *existe una realidad espiritual, trascendente a las almas individuales, en la cual éstas pudieran comulgar*. Toda su poesía es un corolario del *memento homo*: «Pensaba que el hombre puede sorprender algunas palabras de un íntimo monólogo, distinguiendo la voz viva de los ecos inertes; que puede también, mirando hacia dentro, vislumbrar las ideas cordiales, los universales del sentimiento». Ese camino personalista que Machado pretende andar está determinado por la necesidad de la compañía de otro: «Poned atención: un corazón solitario no es un corazón».

Su obsesión constante es superar el solipsismo, por medio de la experiencia poética. Cada individuo necesita salir al encuentro del ser y de los otros. En este terreno también, y aunque se note tanto la influencia de Sócrates en su pensamiento, Machado es profundamente cristiano. En el icono de Cristo (*el verdadero transmutador de los valores*, como le escribe a Unamuno) se abren las puertas de la cordialidad humana, la razón cede el testigo al corazón, lo razonable se transmuta en lo amable. El diálogo de Cristo, a diferencia del de Sócrates, va de corazón a corazón. En Cristo se da la apertura total donde lo otro ya no es solamente objeto de conocimiento, sino, sobre todo, de amor.

TEOLOGÍA DEL RECUERDO

La escena que tuvo lugar en el camino que va de Jerusalén a Emaús, en la tarde del primer domingo de la historia, sirve para comprender la teología implícita de Machado. Entre Cleofás y Jesús, sus poemas recorren el camino de ida con melancolía hasta que llegue el momento deseado de despertar de ese letargo en el que le ha sumergido la vida, pues *si es bueno vivir, todavía es mejor soñar. Y lo mejor de todo: despertar* (*Proverbios y cantares*). Colliure será su Emaús definitivo. Pero ya antes, todos sus versos están escritos, casi sin darse cuenta, con ese corazón ardiente que Jesús —compañero de viaje, su complementario— le había ayudado a recordar siempre. Tanta felicidad escondida en una realidad que resulta, al mismo tiempo, tan anodina. *La gran nostalgia de lo Otro que padece lo uno*, y que tiene su reflejo en todos los aspectos de lo real, resonaba constantemente en su *corazón sonoro*, hasta el momento mismo de su muerte. Y sigue resonando —recordando— en tantos corazones ocho décadas después.

En la poesía de Machado Dios no es un tema, sino una presencia interior que le capacita para un diálogo amoroso con Él (*En el interior del alma se halla Dios, se escucha su voz como si no hubiera en el mundo más que Él y nosotros*). Machado siempre dialogó con la Palabra encarnada —Jesús— que le recuerda una y otra vez quién es él, cuál es su camino: «El corazón del hombre, nos dice el Cristo, con su ansia de inmortalidad, con su anhelo de perfección moral, con su sed de amor nunca saciada, tiene ante sí también un camino infinito, hacia la suprema, inasequible perfección del Padre. Y esta ansia, esta sed que tú, hombre, descubres con solo mirar a tu propio corazón, es la de todos los hombres» (*Los complementarios*).

Es significativo que en ese mismo papel que se encontró en el gabán de Machado al morir, junto a su último verso también escribiera estas otras: *ser o no ser*. Si el texto del Hamlet dejaba planteado el dilema existencial último de todo ser humano (*Vivir, morir. Morir... tal vez soñar*), Machado supo resolverlo con su poética del recuerdo: *esos días azules y ese sol de la infancia*. Y si es cierto que el sueño fue uno de los símbolos que más empleó en sus poemas, Machado no se quedó ahí, sino que fue más allá del propio Shakespeare hasta intuir el hondón del alma y expresarlo con su palabra en el tiempo del corazón: *Vivir, morir... soñar... tal vez recordar*.

Benito Estrella
Profesor de Literatura

LA CIUDAD INVISIBLE (1)

I

Las palabras que empalabran y apalabran el mundo no nos son dadas sueltas, sino formando discursos. Y estos discursos permanecen como tradición principalmente gracias a la escritura. Los discursos se convierten en textos. Los textos se articulan como partes, componentes y materiales de un edificio cultural que es nuestra morada. Que nuestra cultura «es un edificio monumental de textos» (Yuri Lotman) quiere decir que se ha construido, se ha edificado sobre unos planos y unos cimientos con la intención de servir al habitar del hombre. En nuestra cultura, esos planos, esos cimientos, provienen de materiales acrisolados que son básicamente judíos, griegos y cristianos. Palabras, escritos, libros —biblia—. Somos «intérpretes de las interpretaciones» —dijo Montaigne—. Oteamos el horizonte histórico —también se dijo— como enanos a hombros de gigantes. Y lo más permanente de nuestra memoria son nuestros primeros pasos. El edificio es un monumento. Y un monumento se erige para la rememoración y la conmemoración. La lectura y relectura de los textos son el rito y la liturgia que vivifican nuestra memoria, que mantienen vivo y funcional el edificio. Mal hacen los moradores que ahora parecen tenerlo todo manga por hombro como okupas, en estos días de permanentes novedades que se consumen parasitariamente en una cada vez más acelerada obsolescencia. Nuestra cultura es nuestra tradición, nuestra casa, un mundo ordenado, habitable, legible, protector y orientador: una ciudad como la Tamara que describe Ítalo Calvino¹.

Tamara

Finalmente el viaje conduce a la ciudad de Tamara. Uno se adentra en ella por calles llenas

de enseñas que sobresalen de las paredes. El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas: las tenazas indican la casa del sacamuelas, el jarro la taberna, las alabardas el cuerpo de guardia, la balanza el herborista. Estatuas y escudos representan leones delfines torres estrellas: signo de que algo —quién sabe qué— tiene por signo un león o delfín o torre o estrella. Otras señales indican lo que está prohibido en un lugar —entrar en el callejón con las carretillas, orinar detrás del quiosco, pescar con caña desde el puente— y lo que es lícito —dar de beber a las cebras, jugar a las bochas, quemar los cadáveres de los parientes—. Desde las puertas de los templos se ven las estatuas de los dioses representados cada uno con sus atributos: la cornucopia, la clepsidra, la medusa, por los cuales el fiel puede reconocerlos y dirigirles las plegarias justas. Si un edificio no tiene ninguna enseña o figura, su forma misma y el lugar que ocupa en el orden de la ciudad bastan para indicar su función: el palacio real, la prisión, la casa de moneda, la escuela pitagórica, el burdel. Incluso las mercancías que los comerciantes exhiben en los mostradores valen no por sí mismas sino como signo de otras cosas: la banda bordada para la frente quiere decir elegancia, el palanquín dorado poder, los volúmenes de Averroes sapiencia, la ajorca para el tobillo voluptuosidad. La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes. Cómo es verdaderamente la ciudad bajo esta apretada envoltura de signos,

1. Calvino, I.: *Las ciudades invisibles*. Siruela. Madrid, 1997. 5.^a ed. Págs. 28-291.

qué contiene o esconde, el hombre sale de Tamara sin haberlo sabido. Fuera se extiende la tierra vacía hasta el horizonte, se abre el cielo donde corren las nubes. En la forma que el azar y el viento dan a las nubes el hombre se empeña en reconocer figuras: un velero, una mano, un elefante...

II

Calvino presenta sus *ciudades invisibles* como una serie de relatos de viaje que un viajero —en este caso, un arquetipo de viajero, Marco Polo— hace a Kublai Jan, emperador de los tártaros descendiente de Gengis Jan. Cada capítulo del libro va precedido y seguido por un texto en cursiva en el que Marco Polo —el viajero que relata sus viajes— y Kublai Jan —el lector que escucha— reflexionan y hacen comentarios sobre el viaje.

Calvino parte de una constatación crítica: que hoy nuestras ciudades se parecen a los no-lugares que refiere Marc Augé y en consecuencia resulta muy difícil habitarlas como morada. Es la ciudad, como símbolo de un cosmos organizado por y para el hombre —un mundo—, la que parece haber entrado en crisis. La ciudad, en su vertiente más representativa hoy, la megápolis, se presenta como la otra cara de la crisis de la naturaleza. Ambas caras —*bios* y *polis*— nos hablan de la crisis de nuestro mundo, que parece estar desfigurándose y extinguiéndose —como nuestro rostro mirándose en un agua que agitamos— para dar paso a otro, no sabemos cuál, ni si será mejor o peor que éste que ahora parece que se acaba.

Marco Polo, dice Calvino, está preocupado por saber las razones secretas o misteriosas que llevan a los hombres a vivir en las ciudades, por saber qué hay de permanente —la sustancia de la estructura humana más allá de las crisis históricas— en ese impulso y anhelo que los encamina hacia ellas. Quizá vamos a la ciudad en busca de esa ciudad utópica, modelo ejem-

plar —Venecia, dice Polo²— que nunca encontramos, pero que no podemos dejar de buscar. Si creemos haberla encontrado, enseguida se transforma en la ciudad distópica o infernal. La misma Venecia, como arquetipo de la memoria, en lo que tiene de visible, de histórica, parece condenada a hundirse entre las aguas. Los dinosaurios, Babilonia, el diluvio, Las Torres Gemelas... Todo parece por exceso de tamaño o abundancia. ¿No son estos mismos síntomas repetidos de nuestra evolución y nuestra historia, el gigantismo y la saturación, los que hoy se nos muestran en el mundo que vemos a nuestro alrededor?

En Tamara, la ciudad invisible de Calvino, «el ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas». Tamara no se muestra al viajero que la contempla de forma directa, sino mediante signos. No la podemos ver, hay que leerla, interpretarla, tanto en lo que representa o significa con sus diversas funciones, como en la manera en que uno debe conducirse o comportarse en ella, como también en el sentido que otorgamos a su existencia ordenada. La ciudad manifiesta de manera indirecta, a través de sus signos, una ontología, una moral, una metafísica, una religión.

El mundo es, como Tamara, una realidad en sí misma invisible. Su visibilidad se revela a través de una cifra, una figura. Por eso no decimos «ver el mundo», sino «leer el mundo». Sólo se hace visible —deberíamos decir «legible»— a través de la palabra, de los textos del edificio cultural que los seres humanos nos hemos construido para vivir en él como tales, mediante su empalabramiento. Otras señales en Tamara, dice Calvino, indican lo que es lícito y lo que no lo es. Y esta clase de señales representan más bien la idea de apalabramiento del mundo. La moral de una cultura viene determinada por los acuerdos establecidos a lo largo del tiempo en la tradición que constituye el edificio cultural —pues el apalabramiento abarca también a nuestros muertos—. Esa moral está implícita, no sólo en nuestras leyes, sino en las mismas palabras que usamos, en sus significados compartidos.

2. «Era el alba cuando dijo: —Sire, ya te he hablado de todas las ciudades que conozco. —Queda una de la que no hablas jamás. Marco Polo inclinó la cabeza. —Venecia— dijo el Jan. Marco asintió: —¿Y de qué crees que te hablaba? El emperador no pestañeó: —Sin embargo nunca te he oído pronunciar su nombre. Y Polo: —Cada vez que describo una ciudad digo algo de Venecia». (Calvino, I.: *Op. cit.*).

Sólo que el concepto de apalabramiento pretende ir más allá de lo que se dice aquí —que señala a las leyes, los valores, las costumbres— y se refiere también a lo que el lenguaje tiene de realidad trascendente. Dicho de otro modo: el lenguaje establece una conexión —si es que no son lo mismo— entre *logos* y *ethos*, entre lo razonable o inspirado y lo práctico, entre el pensar y el vivir, conexión que se hace comprensible en la lectura e interpretación de los textos y que sirve así a la formación humana para una vida útil y con sentido, a la orientación racional de la vida práctica.

III

Lo primero que debe formarse es el ojo que mira y lee, la mirada sobre el mundo. A primera vista, resulta lógico y natural: hay que educar la mirada lectora, sacarle toda su potencialidad, todas sus posibilidades de leer el mundo de la forma más adecuada; sólo que no es algo tan simple como parece sugerir Calvino. Señala, eso sí, una característica relevante de la lingüisticidad del mundo y el papel mediador del lenguaje: que la figura, el signo, en realidad, sustituye a la cosa, la duplica, la suple y se anula a sí misma al realizar su función mediadora, que no es sólo meto-nímica, sino meta-fórica. La dimensión metafórica —lo que apunta a aquello que está más allá de lo que se ve— se ejerce incluso en el caso de que no haya una representación material, un signo que la ejemplifique. Lo que se ve apunta a lo que no se ve.

Nada más invisible que Dios —*a Dios no lo ha visto nadie*, dice el prólogo del cuarto evangelio— y nada más necesario para el creyente —y en cierto modo también para el ateo, como Calvino, que afirma como tal en relación negativa con Dios— que hacerlo humanamente visible, materializarlo, en figuras representativas que contribuyen al orden de la polis, de la ciudad. Cuando la polis quiere prescindir de los dioses, tiene que inventar otros, más o menos humanizados, cuyas figuras orienten la reali-

dad invisible del mundo, de donde procede su ordenamiento.

En este ordenamiento «Tamara se define a sí misma y a todas sus partes». Aquí se apunta a un asunto importante: decir «lectura del mundo» hace referencia al mundo como totalidad, aun cuando en cada caso, cada cultura e incluso cada individuo, tome como referencia uno de tantos mundos como culturas e individuos hay. Cada mundo es todo el mundo para el que lo lee.

Tamara es como un libro, toda una cultura encajada en un solo libro. Incluso fuera de la ciudad —fuera del libro—, el viajero sigue empeñado en leer aquello que el paisaje natural —lo fáctico— le ofrece a sus ojos como si fueran también signos textuales de la ciudad-libro. El viajero es también lector —*homo viator* y *homo legens*— y se empeña en otorgar significado y orden al caos que rodea la ciudad, se afana en convertirlo también en cosmos. De este modo, el viajero se siente formar parte de un mundo donde se mezclan de manera confusa y borrosa las sensaciones con que nos interpelan las cosas, que están allí fuera estimulando nuestros sentidos, y los significados que el propio viajero otorga a estos estímulos y sensaciones.

Lo que rodea al viajero no es un simple entorno que estimula reacciones instintivas de supervivencia en él, sino un mundo que, en cierto modo, es especular, es un espejo en el que debe re-conocerse y darse sentido como figura con un paisaje al fondo. De este modo, al final del texto de Calvino, a modo de coda, se dice que la visión de Tamara no es algo circunstancial y aparte, sino que se trata de un don general, el de la capacidad de lectura e interpretación del mundo, del que están dotados todos los hombres; un don o facultad que forma parte de nuestra naturaleza, nuestra estructura antropológica básica: «En la forma que el azar y el viento dan a las nubes el hombre se empeña en reconocer figuras: un velero, una mano, un elefante...»³.

3. Lo que aquí Calvino aplica a la vista se puede decir también del oído —más interesante por su relación con la palabra «obedecer», «aubdire»—. Dice Heidegger: «Nunca oímos 'primeramente' ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante». Este poder escuchar originario pertenece en primera instancia al Yo, a la primera persona, que es la que está inmersa en el mundo como subjetividad viviente, en el mundo de vida que lo llama. (Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid, 2009. 2.^a edic. Pág. 182).

Leemos el texto del mundo con lentes configuradas por otros textos que mediatizan nuestra mirada lectora. Todos ellos presentan una estructura superficial y otra profunda; todos dicen algo, y al decirlo, algo queda también sin decir. En lo manifestado del mundo, está también lo no manifestado: fenómeno y nómeno, orden explicado y orden implicado, ciencia y conciencia, mundo pensado y mundo de vida, historia e intrahistoria, conducta y arquetipo, superestructura e infraestructura, consciente e inconsciente, presencia y misterio. En cada ciudad invisible que describimos hay una ciudad aún más invisible, modelo de ciudades, una Venecia: así los textos, por lo que dicen y por lo que no dicen en lo que dicen, son interpretados, admiten lecturas diversas, pues cada uno, escritor o lector, guarda en su memoria y en su corazón la Venecia que ha vivido o soñado. Por eso nos empeñamos en reconocer figuras en las formas azarosas que adquieren las nubes: un velero, una mano, un elefante... —nos dice Calvino—; o un chivo, un banderillero, una flor, una cierva que huye, un violín, una margarita, un corazón... —nos cuenta el viajero Cela paseando en un atardecer con una muchacha por los esteros de las playas de Huelva y miran, al ponerse el sol, el faro que se apaga y se enciende en Vilarreal de Santo Antón: «una madre que se muere»⁴—. Por eso el hombre se empeña siempre en poner orden en el caos que lo abruma y en la incertidumbre que lo angustia, se obstina en dar sentido al mundo.

A Tamara, por ser invisible, se la puede ver desde cualquier parte. El viajero que visita Tamara lleva siempre también consigo la ciudad, pues en ella reside como un centro que irradia los demás lugares del mundo. Pero en él, esta morada no es algo exterior, una prótesis sólida como en el caracol—carbonato de

calcio—, sino una casa formada de palabras —reco- gidas, acogidas o inspiradas— que se escriben y reescriben en discursos consentidos y con sentido. Tamara es en cada momento todo el mundo y ese mundo está siempre cambiando. Tamara no es un no-lugar, sino un translugar: una utopía que está aquí y no está del todo y una ucronía que ocurre ahora y ya pasó. No está más adelante ni más arriba, sino más adentro: «En el momento en que yo acojo el aquí y ahora, el aquí y ahora me invita a ir hacia otro lugar que no se encuentra en otro lugar y hacia un por-venir que no está en el porvenir»⁵, dice Fabrice Hadjadj. La ciudad invisible permanece siempre a la espera. Desde ella se construye y reconstruye la visibilidad del presente de la ciudad, sus significados, sus reglas de convivencia, sus costumbres morales, su habitabilidad. Así se hace mejor morada humana —*eudomía*—, desde la propia invisibilidad del interior de cada hombre y cada mujer.

«Una gramática —dice George Steiner— es la organización articulada de nuestras percepciones, nuestra manera de pensar, nuestras experiencias, de nuestra conciencia y sus formas de comunicarse consigo misma y con los otros»⁶. Hay otras seis ciudades, además de Venecia, que podían ser la encarnación de esa gramática que subyace al empalabramiento y apalabramiento de nuestro mundo, como por ejemplo Atenas y Jerusalem. ¿Por qué no reconocemos Tamara en su visibilidad actual? Venecia, Atenas, Jerusalem..., ninguna de ellas parece representar hoy a nuestras ciudades que, olvidadas de su origen y fundamento, han entrado en crisis. Como Venecia, también Atenas y Jerusalem se muestran corroídas por la intemperie del agua que las inunda y que amenaza su ruina y hasta la misma gramática que las sostiene parece también abrirse en crisis.

4. Cela Trulock, C. J.: *Primer viaje andaluz: notas de un vagabundaje por Jaén, Córdoba, Sevilla, Huelva y sus tierras*. Barcelona, Noguer, 1959.

5. Hadjadj, F.: *El paraíso en la puerta (Ensayo sobre una alegría que perturba)*. Nuevo Inicio. Granada, 2012. Pág. 105.

6. Steiner, G.: *Gramáticas de la creación*. Siruela. Madrid, 2001. Pág. 156.

Miguel Ángel Castaño Martín

Licenciado en Filosofía

EL DESEQUILIBRIO NECESARIO

No es nuevo que los curas hablen de política. A menudo escuché en la recogida capilla de mi barrio al antiguo párroco lamentarse por las decisiones del gobierno de entonces. A cada frase, una mujer mayor, situada en uno de los bancos del fondo, murmuraba para sí con gesto de desaprobación. El resto de nosotros, sin embargo, atendíamos con el ánimo exaltado a aquellas arengas, viéndonos confirmados y bendecidos no ya solo en nuestra fe, sino en nuestro posicionamiento político y nuestro voto. Todo cuadraba.

Cuando más recientemente asistí a la celebración de la santa misa en una iglesia jesuita del Upper East Side, volví a escuchar a un sacerdote hablar de política. Esta vez, sin embargo, la situación fue menos cómoda: la arenga no encajaba de un modo tan claro en mi pensamiento político; al contrario: esta vez se me antojaba que era yo aquella mujer mayor que, molesta, carraspeaba desde el banco de atrás. El aplauso generalizado con que culminó la homilía terminó por hundir mi ánimo, buscando así consuelo en el resto de la liturgia y rogando me fuese dada esa sabiduría con que poder discernir qué era, en todo caso, lo correcto, ahora que mi fe y mi pensamiento político no parecían ir tan de la mano como lo había supuesto.

No es mi intención aquí explorar los límites, de haberlos, que deben regir el posicionamiento político del clero, particularmente cuando el mismo es compartido en plena homilía. Tampoco lo es el analizar el modo en que la Iglesia se relaciona o ha de relacionar con el poder temporal (al respecto existe un exquisito texto del profesor Adrian Vermeule titulado *A Christian Strategy* que recomiendo). Estas líneas, más modestas en su objetivo, pretenden antes bien resaltar cómo frente al abatimiento, la tentación del triunfalismo y el atractivo de partir hacia la montaña nuestra fe nos llama a una participación en los asuntos públicos modesta, humilde, bien enraizada y preparada para la decepción; pues, en efecto,

no es de una victoria terrena de la que emana nuestra esperanza.

La zozobra que me provocó aquella homilía en el Upper East Side (y el aplauso que la siguió) respondió a un nuevo resquebrajamiento en mi interior entre aquello que consideraba en plena armonía. De pronto, la fe no ofrecía las respuestas, o no en el modo en que yo le exigía, y poco a poco iba adquiriendo todo su significado aquella frase que en cierta ocasión había escuchado (precisamente) a un sacerdote: ni la Iglesia ni la fe proporcionan las soluciones a las cuestiones sociales y políticas del hombre. Caían así, en mi mente, aquellos puentes imaginarios que parecían conectar mis convicciones religiosas y mis tesis políticas. Nada se me antojaba ya, en los asuntos públicos, con esa meridiana claridad con que lo había hecho hasta bien recientemente.

El Evangelio, después de todo, no era ese programa electoral en que había intentado convertirlo.

En este desengaño, una primera y vieja idea iba tomando forma: la política mancha las manos; también las de los católicos. Este aserto nada tiene que ver con la corrupción, la mentira o el escándalo, o no exclusivamente. Antes bien, expresa el carácter falible, transitorio y provisional de toda tarea política —y, probablemente, de toda tarea humana. De ahí que, como con acierto señala Russell Reno, nuestra cultura religiosa occidental nos aconseje una aproximación prudente y en cierto modo escéptica a la vida pública. «Our fallen condition», sostiene, «ensures that power will be misused, and the transcendent nature of our ultimate end relativizes politics».

Este modo de plantear la política parece enraizado en una visión trágica del mundo, una en la que cualquier solución se halla en un permanente estado de interinidad o, en el peor de los casos, abocada al fracaso. Esta transitoriedad de lo político, incluso de aquellas soluciones (¿las hay acaso?, se preguntaba Unamuno) fundadas en lo que entendemos que son los valores del cristianismo, genera un desaso-

siego, una angustia existencial, e incluso un vértigo frente a lo público, de donde parece haberse esfumado esa idea de verdad que tanta calma proporcionaba a nuestro ser político y que tan armónicamente se conjugaba con nuestras creencias.

Con facilidad se transforma esa angustia en visiones fatalistas de nuestro futuro inmediato, habiendo así quienes ya hablan, incluso, de los signos del final de los tiempos. Estos planteamientos con frecuencia van acompañados de una suerte de nostalgia por tiempos pretéritos y de un lamento sostenido por la falta de presencia de «voces católicas» en el debate público (o por la presencia de aquéllas que no son sino una caricatura ridícula de nuestra fe y que buen servicio hacen a los defensores del secularismo). Quizá sea mi juventud la única razón lógica por la que prefiero apartarme de la nostalgia, del victimismo y de las visiones apocalípticas, hallando mayor sintonía en planteamientos como los que recientemente formulaba, no sin su ironía y sagacidad extraordinarias, Mark Lilla, profesor de la Universidad de Columbia: «Anti-modern critics need to recognize that [...] we can live in a world without religion structuring our relations, without a 'sacred canopy', [...] The only relevant question is whether it is a good way to live or not».

La fe, al menos la fe en Jesucristo, no incluye (¡gracias a Dios!) un compendio sobre qué pensar o cómo actuar en política. Y esto no es en modo alguno incompatible con la defensa necesaria que hacemos muchos de que la legislación y las instituciones humanas respondan a una idea del hombre fundada en la trascendencia y en el Derecho natural. Antes bien, ayuda a colocar nuestros planteamientos sobre el poder temporal precisamente en la esfera de lo transitorio, de esta vida terrena nuestra que se mueve en las

aguas de lo inseguro, lo inestable, la construcción y la destrucción permanentes, los matices, el sufrimiento; lo humano, en definitiva.

Pero la respuesta a las advertencias apocalípticas de quienes se espantan de la degeneración (innegable, por otro lado) de nuestra vida en común no ha de ser, sin embargo, el despliegue de fantasías triunfalistas. Entregadas a ellas, a menudo coqueteamos con esa idea de una sociedad que, por medio de nuestro compromiso y tesón, se echa de nuevo en brazos, como hijo pródigo que regresa, del cristianismo al que había abandonado para adorar los más diversos becerros. Así, insuflados de este celo y cegados

por la visión de una suerte de nueva Utopía, nos volcamos en nuestro afán como aquel grupo de extremeños al que tan deliciosamente retrató Delibes en su novela *Las ratas*. Éstos, movidos por los grandes ideales de la revolución y al grito de «¡Arriba el campo!», se entregan con tesón a la noble y ambiciosa tarea de convertir Castilla en «un bosque frondoso», recabando el apoyo de los agricultores de la comarca: «todos los hombres de todos los

pueblos de la cuenca se desparramaron ilusionados, la azada al hombro, por las inhóspitas laderas», nos cuenta Delibes. «Pero llegó el sol de agosto y abrasó los tiernos brotes y los cerros siguieron mondos como calaveras».

Este pasaje me trae a la mente, a su vez, las palabras del cardenal Newman sobre cómo en la propia historia de la salvación nos encontramos con personajes que, habiendo comenzado su tarea con gran ilusión, terminan entregados a una profunda decepción al no cosechar en vida los frutos de sus obras. Y, sin embargo, como afirma el profesor Stephen Bullivant, de la Universidad de Saint Mary, la intención de New-

La fe, al menos la fe en Jesucristo, no incluye (¡gracias a Dios!) un compendio sobre qué pensar o cómo actuar en política. Y esto no es en modo alguno incompatible con la defensa necesaria que hacemos muchos de que la legislación y las instituciones humanas respondan a una idea del hombre fundada en la trascendencia y en el Derecho natural.

man no era convencernos de que todo está condenado al fracaso; antes bien, nos recuerda que nuestra capacidad para perseverar en las tareas humanas se fundamenta en la confianza de que en ningún caso, con independencia de los resultados, las estamos realizando en vano.

Las grandes gestas, el deseo de triunfalismo, el ánimo de lograr a golpe de ley una sociedad y una vida pública informadas y alimentadas por la fe en Jesucristo rara vez van en sintonía con un verdadero celo apostólico, y responden más frecuentemente a una ambición y una vanidad que nuestra fe precisamente rechaza (no sin razón nos prevenía San Josemaría Escrivá frente al desprecio de las pequeñas cosas; un consejo extensible a la política). A este respecto, comenta Samuel Gregg, refiriéndose a lo que califica de *absolutización de la política*, cómo «imagin[ing] that we're somehow capable of rendering the type of definitive justice that, Christianity teaches, will only be realized at the end of time when God renders judgment on all of us [...] would be to commit the folly of imagining that we are God». Esta pretensión de obtener grandes logros, amplias mayorías parlamentarias y, en definitiva, como dice el profesor Mario Šilar, mayores cuotas de poder político para los cristianos oculta con frecuencia el deseo de desviar hacia lo colectivo lo que no es sino una cuestión estrictamente personal: la salvación de cada uno de nosotros.

Arrancados de la parroquia y la familia, esas «sociedades necesarias» de las que hablaba Pío XI, y dejados a nuestra merced como postulaba el existencialismo, lo apostamos todo al Estado de bienestar, antojándonos que ha de ser éste, precisamente, el que junto a la seguridad, la sanidad, la educación y el sinfín de bienes para los que fue concebido haya de traernos, también, la salvación; o, cuando menos, ayudarnos a

Las grandes gestas, el deseo de triunfalismo, el ánimo de lograr a golpe de ley una sociedad y una vida pública informadas y alimentadas por la fe en Jesucristo rara vez van en sintonía con un verdadero celo apostólico, y responden más frecuentemente a una ambición y una vanidad que nuestra fe precisamente rechaza.

pasar por la puerta estrecha. La política queda consagrada como depositario último de nuestras esperanzas, y mientras aguardamos la segunda venida del Estado católico, nos entregamos a ese movimiento pendular entre la fantasía triunfalista («¡Europa cristiana de nuevo!») y la decepción apocalíptica. Esperamos tanto de la política y tan poco de la fe que el resultado únicamente puede ser la angustia.

Pero el Estado no nos traerá la salvación. Ninguna estructura política nos podrá proporcionar aquello que sólo puede proceder de Él.

Y esto nos lleva a la última tentación: ante este panorama en que la política, incluso cuando inspirada por nuestros propios principios, falla, ante una realidad en que el Estado se abandona a un nuevo paganismo y la fe se nos revela, finalmente, como lo único cierto y duradero, el alejamiento, la huida a la montaña se nos presentan como la única opción razonable. Sólo al margen de esta sociedad, barruntamos, podremos vivir la fe plenamente.

Sin embargo, esta idea, sugerente y últimamente en boga en ciertos círculos intelectuales, retoma el erróneo planteamiento, una vez más, de que el contexto sociopolítico es, si no vehículo fundamental, al menos sí premisa necesaria (o impedimento esencial) para nuestra salvación, invoca una concepción de nuestro encuentro con Cristo como tarea colectiva, nacional, jurídica, incluso!, y no como la opción radicalmente libre y personal de cada hombre que realmente es, y olvida que fue precisamente frente a una sociedad hostil (salvando las distancias, que las hay) donde muchos hallaron el martirio y la santidad.

Vivimos, ciertamente, aquí y ahora, con los problemas de hoy y los debates que ahora se nos plantean, y la política, pese a ser falible, débil e inestable, no deja por ello de ser un ámbito fascinante de la vida del hombre donde caben la excelencia, la creati-

vidad, la ilusión, el sacrificio y, como en toda tarea humana, ¿por qué no?, la santificación. Ante el avance imparable de formas de vida totalmente alejadas de la fe en Cristo, la imagen del eremita se nos aparece con un atractivo innegable, pero parecemos olvidarnos con facilidad de que, tras su estancia en el desierto (adonde no acudió precisamente huyendo de un Estado secular y secularizante), Jesús regresó a las aldeas y a los pueblos para proclamar el Evangelio.

Reconocer la temporalidad y la posibilidad del error de toda tesis política, también de aquellas fundadas (o pretendidamente fundadas) en valores cristianos, no es una invitación al pesimismo, ni implica la defensa de una política cruda y descarnada, movida únicamente por las dinámicas de la estrategia y el poder. Antes bien, nos ayuda a depositar nuestras esperanzas en aquello que realmente lo merece, limitando nuestra ambición, proporcionándonos la necesaria humildad que toda tarea humana exige y recordándonos, al admitir la posibilidad de que el contrario esté en lo cierto, la dignidad de que toda persona (también el adversario) se encuentra investida. Este reconocimiento, auténtico desengaño, desequilibra, sí, porque nos hace ver que Jesucristo no proporcionó un compendio de tesis políticas y de eslóganes electorales, y

Ante el avance imparable de formas de vida totalmente alejadas de la fe en Cristo, la imagen del eremita se nos aparece con un atractivo innegable, pero parecemos olvidarnos con facilidad de que, tras su estancia en el desierto (adonde no acudió precisamente huyendo de un Estado secular y secularizante), Jesús regresó a las aldeas y a los pueblos para proclamar el Evangelio.

porque la *relativización de la polis* (como lo denomina el profesor Eric Hutchinson) que su mensaje implica nos obliga a asumir que ni siquiera los mayores logros terrenos son comparables con aquello a lo que estamos llamados.

Pero esta zozobra permanente, este desequilibrio continuo, que no es necesariamente incoherente ni oportunista, que se nos antoja fatigoso e incómodo, y que incluso bien puede amargarnos una misa

en el Upper East Side, es un desequilibrio, pese a todo, deseable y necesario, una especie de indefinición que nos permite permanecer perplejos, fascinados y atentos ante la complejidad y a la vez sencillez de todo afán humano. Nos hace ver que el mensaje de Jesucristo va mucho más allá de todo lo terreno: lo incluye, lo supera, y, lejos de despreciarlo, lo lleva a su máxima dignidad con la promesa de nuestra salvación (la individual, de cada uno). Quizá por ello no nos exhortó el apóstol San Pablo a la firmeza de nuestras conviccio-

nes políticas ni a la defensa a ultranza de determinados modelos de organización social. Su mensaje fue ciertamente otro: «Manteneos firmes en la fe» (Cor 16, 13).

Carmen Herrando

Miembro del Instituto E. Mounier. Profesora de Ética de la Universidad San Jorge (Zaragoza)

LOS MÁRTIRES DE ARGELIA

El pasado 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada, eran beatificados en Orán 19 religiosos que fueron asesinados durante los conflictos políticos de los años noventa del siglo pasado en Argelia; conflictos que son generalmente considerados como una guerra civil en la que se enfrentaron entre ellos los argelinos y causó al menos doscientos mil muertos. Entre los beatificados están Monseñor Pierre Claverie, dominico y obispo de Orán, asesinado el 1 de agosto de 1996, y los siete monjes trapenses del monasterio de Notre-Dame de l'Atlas, en Tibhirine, al norte de Argelia, que fueron secuestrados en la noche del 26 al 27 de marzo de 1996, y cuyas cabezas fueron halladas a finales de mayo cerca de la ciudad de Medea; los cuerpos nunca se encontraron. Seguramente los trapenses son los más conocidos de todos gracias a la magnífica película de Xavier Beauvois *De dioses y hombres* (2011), en la que se narra la vida de los monjes entre las gentes de aquel hermoso paraje del Atlas, ayudando en lo que podían a sus vecinos y a todas las personas que vivían en los alrededores. En la película se da cuenta del secuestro de los religiosos en aquella noche de Pascua, pero no queda clara la autoría del secuestro y el posterior asesinato, que no llegó a ser reivindicado. Las sospechas recaen tanto en el GIA (Grupo Islamista Armado) como en alguna de las facciones del ejército argelino, que se enfrentaron en lo que terminaría siendo una desgraciada guerra civil. Entre los 19 mártires figuran también dos religiosas Agustinas Misioneras españolas, cuatro Padres Blancos (o Misioneros de África), un Hermano Marista, una Hermanita de la Asunción, dos Hermanas de Nuestra Señora de los Apóstoles y una Hermanita del Sagrado Corazón, de Charles de Foucauld.

Todos ellos optaron por «predicar» el Evangelio en Argelia, es decir, por ser cristianos en el corazón del mundo musulmán, lo que significa que su principal cometido allí sería el sencillo testimonio de sus vidas. Y todos sabían a qué se exponían cuando empezó la

lucha entre el ejército argelino y los diversos grupos islamistas que extorsionaban no sólo a los extranjeros, sino también a buena parte del pueblo argelino. Por eso, a todos se les invitó a regresar a sus países de origen, porque llegaron a estar abierta y realmente amenazados por los diversos grupos extremistas; sin embargo, todos decidieron quedarse junto a las personas con las que estaban compartiendo la vida desde el trabajo y la convivencia cotidiana y ejerciendo un testimonio cristiano silencioso. Fueron, pues, los lazos de amistad tejidos con personas del para todos ellos muy querido pueblo argelino, así como su «necesidad» de predicar el Evangelio con la vida, lo que les instaría a quedarse únicamente como testigos.

El carisma que todos adoptaron, a raíz de compliarse las cosas en Argelia, vino a ser el de los Hermanitos y Hermanitas continuadores del beato Charles de Foucauld: predicar el Evangelio sin palabras, fijándose en la vida oculta de Jesús en Nazaret. La inspiración de Charles de Foucauld, que vivió y murió en Argelia, buscando siempre a los más pobres y alejados, se traduce en una vida hecha a base de convivencia y amistad con las personas más cercanas, compartiendo con ellos los detalles más pequeños de lo cotidiano. Charles de Foucauld quiso esta presencia callada de sus hermanos en medio del mundo musulmán, pero todos los demás mártires de Argelia, sabedores de lo que supone ser cristiano en una tierra donde el cristianismo se tolera, pero poco más, llegaron a adoptar una actitud similar, la única posible en aquella tierra tan querida por todos ellos.

De la ceremonia de beatificación se pueden leer maravillas en los numerosos testimonios de quienes estuvieron presentes, y que el lector interesado puede encontrar en la página web oficial de los mártires, o dispersos en la prensa argelina y, sobre todo, en la francesa. Fue una celebración extraordinariamente bien acogida en la diócesis de Orán y, en general, en todo el país, como han mostrado los periódicos y los medios de comunicación. Pues no hay que olvidar

que la ceremonia tuvo lugar en un ambiente en el que existía un riesgo real de incomprensión por parte del mismo pueblo argelino, al tratarse de un pueblo de religión musulmana en su gran mayoría, pero sobre todo porque la violencia y la situación de guerra civil de los años noventa afectó en una grandísima medida a los propios argelinos, entre quienes los muertos se contaron por miles, por cientos de miles.

Hay que tener en cuenta que muchos de los numerosos periodistas que estuvieron presentes en la ceremonia era la primera vez que asistían a una Misa católica. Pero la impresión fue muy positiva, pues las palabras más destacadas en sus crónicas escritas para los principales medios de comunicación del país africano fueron: «fraternidad» o «comunidad». Además, la Gran Mezquita de Orán rindió un muy especial homenaje a los 19 nuevos beatos, al tiempo que recordaba a los 114 imanes que manifestaron su abierta oposición al terrorismo entre los años 94 y 96, y algunos de los cuales —en torno a cien— también fueron asesinados.

Por ejemplo, el periodista Akram el Kebir escribía estas palabras edificantes en el periódico *El Watan* al día siguiente de las beatificaciones: se refería a la «bella comunión interreligiosa entre cristianos y musulmanes, bien alejada de las imágenes de odio y de intolerancia con las que nos indigestan, de la mañana a la noche, la televisión y las redes sociales». Y muy similar era el tono empleado por la página web *Carrefour d'Algérie*, donde se pueden leer estas palabras en la crónica de la celebración: «La ceremonia de homenaje a título póstumo celebrada en Orán hacia las 19 personalidades de la Iglesia Católica asesinadas durante la negra tragedia ha dado lugar a una verdadera comunión entre cristianos y musulmanes de Argelia. ¡Quién lo hubiera creído!».

Recientemente he recibido un mensaje de fin de año del Hermanito Antoine Chatelard, principal es-

tudioso, comentarista y biógrafo de Charles de Foucauld, y uno de los Hermanos que ha pasado casi toda su vida en Argelia, desde que fue enviado allí siendo muy joven. Escribe lo siguiente acerca de los encuentros entre musulmanes y cristianos que han tenido lugar a raíz de la ceremonia de las beatificaciones: «estos encuentros marcan una novedad en las relaciones interreligiosas. En ellos podemos reconocer el fruto de relaciones de amistad muy profundas, en la mayoría de los casos, que venían viviéndose desde mucho tiempo atrás en la discreción y el res-

peto recíproco entre unos y otros». Y sigue diciendo el Hermanito que él mismo experimenta la «alegría de un éxito imprevisible que quedará en mi memoria y me ayuda a relativizar, al menos por una temporada, las dificultades del pasado y los problemas del presente en nuestros dos países [Argelia y Francia], así que leo con alegría los artículos de la prensa argelina sobre este acontecimiento». Son ciertamente los frutos de años y años

de presencia callada y de lazos de amistad sencillos pero sólidos, cultivados por tantos hermanos y hermanas, cuyo carisma de Nazaret quiso Charles de Foucauld que viviesen sus seguidores entre los más pobres, en medio del Islam.

ODETTE PRÉVOST: UN TESTIMONIO

Quien escribe este artículo tuvo la dicha de conocer a la Hermanita Odette Prévost, Hermanita del Sagrado Corazón, de Charles de Foucauld, una de las mártires, asesinada en Argel el 10 de noviembre de 1995 cuando se dirigía de mañana a la celebración eucarística con otra compañera. Las dos recibieron varios balazos, pero sólo Odette murió en el acto; Chantal sobrevivió. Conocí a Odette, francesa, de la

La ceremonia de homenaje a título póstumo celebrada en Orán hacia las 19 personalidades de la Iglesia Católica asesinadas durante la negra tragedia ha dado lugar a una verdadera comunión entre cristianos y musulmanes de Argelia. ¡Quién lo hubiera creído!

diócesis de Châlons-en-Champagne, a comienzos de los noventa, y tuve ocasión de ver cómo era su vida en Kouba, una barriada muy pobre en la periferia de Argel, donde la presencia de musulmanes radicales era muy llamativa. Eran los vecinos de Odette, que entonces vivía sola, aunque pronto compartirían con ella la vida un par de Hermanitas más. Odette trabajaba en el Centro Cultural Diocesano de Argel como secretaria, y acogía a jóvenes estudiantes en la biblioteca. Había sido profesora de inglés antes de ingresar en la Fraternidad de las Hermanitas del Sagrado Corazón, que fueron fundadas en 1933 como congregación de vida contemplativa y con clausura, según la regla de Charles de Foucauld, pero más adelante dejarían la clausura, aunque no el carisma contemplativo.

La hermanita Odette estudió en profundidad la lengua y la cultura árabes, realizando estudios en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI) de Roma, fundado por los Padres Blancos en 1926. Su presencia en Argel era la presencia sencilla y orante de las Hermanitas de Foucauld, pero también llegó a ser una apasionada del diálogo cristiano-musulmán, por lo que desde su fundación formó parte de *Ribât es-Salâm*, que quiere decir «Vínculo de Paz», y había sido fundado en 1979 por Christian de Chergé (uno de los trapenses de Tibhirine asesinados) y Claude Rault, padre blanco. El grupo estaba animado por el deseo de lograr una solidaridad espiritual en la oración. Tal vínculo de comunión revestía una dimensión doble: la de una presencia ante el Islam, concebido como camino espiritual alimentado por el Corán y la tradición musulmana, y la de una presencia ante los creyentes de dicha religión, particularmente entre los más humildes y sencillos, con quienes se estaban creando verdaderos lazos fraternos en la estima común y recíproca. Pronto participarían también en los encuentros miembros de la corriente sufi, que respon-

dían así a un deseo de profundizar en su fe musulmana a través de estos apreciados encuentros de oración con cristianos.

En los años noventa, Odette vivió un tiempo en la fraternidad de Tamanrasset, ciudad del sur, en la región del Hoggar —patria de los tuaregs—, donde murió Charles de Foucauld en 1916. Pudo así conocer un rostro diferente de Argelia, pero desde allí se percató de cómo estaban enrareciéndose las cosas al Norte del país, donde la tensión política no hacía más que crecer: «la violencia se instala cada vez más

—escribe en sus notas personales— insidiosa, pérfida... Crea un clima de miedo y de inseguridad». Cuando regresó a Argel, ella y las tres hermanas que vivían en la fraternidad de Kouba, en la capital, fueron advertidas por el Obispo de Argel del peligro real que corrían. Un peligro evidente, por otra parte, que muestra este testi-



monio de una de las hermanitas, refiriéndose a Odette y a las dificultades con que se encontró al prestar su ayuda a las jóvenes argelinas para que pudieran llevar a buen puerto sus estudios: «me acuerdo de su rebeldía y de nuestra rebeldía cuando supimos que una chica de 6 años había recibido una paliza en clase por parte de la maestra porque no se sabía la lección. Fue en un periodo en el que [Odette] no las recibía en casa por razones de seguridad y por deferencia hacia las propias niñas. Porque estaban los niños de los vecinos más cercanos, pero también los que venían de otras casas de la calle. Su entrada en la casa se hacía aún más visible, y Odette podía ser acusada de dar clases de francés, cosa que era motivo de muerte *fatwa*, o de apartar a los niños de su religión. Por causa de esta niña, reemprendió con discreción la acogida de los niños para ayudarlos con la lectura. Tras su vuelta de Francia en septiembre del 95, Odette y Chantal pasaban la semana en el centro de la ciudad, pero volvían a casa los fines de semana para continuar los encuentros con los niños y los jóvenes». La ten-

sión era muy grande y fue entonces cuando el obispo les volvió a advertir del peligro real que corrían.

Se plantearon así, como les sucedería a todos los religiosos del país, la disyuntiva entre quedarse en Argelia o regresar a sus países de origen, Francia para la mayor parte de ellos. Odette y sus compañeras decidieron quedarse, mas no por buscar el peligro o el martirio, sino, sencillamente, por fidelidad a aquellas personas junto a quienes vivían, para acompañarles y no abandonar a unas gentes con las que habían creado verdaderos vínculos de amistad, a un pueblo tan querido para ellas, que pasaba por momentos de gran desasosiego y desconcierto.

Odette Prévost, como todos sus compañeros mártires, era bien consciente de los riesgos a los que se exponía, y en no pocas ocasiones expresó que «aquel era un momento privilegiado para vivir con más verdad la fidelidad a Jesucristo y al Evangelio». Entendía con claridad en su corazón que su misión era la de «compartir la vida, larga aventura, con el pueblo argelino, llamada a vivir la esperanza en lo cotidiano: caminar juntos, rezar, dialogar, reflexionar, sufrir, amar...». Así lo escribía en su diario, y así se destaca en el sencillo folleto homenaje que han editado las Hermanitas del Sagrado Corazón con motivo de la beatificación (véase nota a pie de página). Pues, como se ha indicado, la vida le sería arrebatada en aquel mismo otoño del 95, el 10 de

«a Odette no le arrebataron la vida porque ya la había entregado profunda y conscientemente». Y esto mismo se puede afirmar de todas las personas que con ella fueron beatificadas en la fiesta de la Virgen, y cuyas vidas segadas por el odio y la venganza son un ejemplo luminoso de fidelidad a Jesús y a su Evangelio.

noviembre por la mañana, cuando acudían a la Eucaristía ella y Chantal.

Pero como consta en la página web de los mártires, «a Odette no le arrebataron la vida porque ya la había entregado profunda y conscientemente». Y esto mismo se puede afirmar de todas las personas que con ella fueron beatificadas en la fiesta de la Virgen, y cuyas vidas segadas por el odio y la venganza son un ejemplo luminoso de fidelidad a Jesús y a su Evangelio.

En su comentario de fin de año, al terminar 2018, el hermanito Antoine Chatelard se refiere a un testimonio escrito por alguien cuya identidad deja sin desvelar, sobre este gran acontecimiento vivido en Orán y en toda Argelia en la fiesta de la Inmaculada Concepción de María: «Se trata de algo diferente a la reconciliación. Es una comunión de destinos vivida en la sangre y en la adoración del Único Dios, Padre de todos los hombres que avanzan hacia Él por caminos diversos y convergentes». Y

añade las palabras de un amigo argelino musulmán, quien expresaba emocionado que la beatificación de los 19 mártires viene a representar para todos los argelinos una suerte de alivio. Como un alivio, como un descanso, como una gracia especial, han vivido este acontecimiento la mayor parte de los argelinos y, sin duda alguna, también la iglesia universal¹.

1. Para más información puede verse la página oficial de los mártires: <https://19martyrs.jimdo.com/>.

Los textos de la Hermanita Odette Prévost están extraídos del boletín *Étincelles d'espérance*, editado en Francia en 2018 por las Petites Sœurs du Sacré Cœur y la Diócesis de Saint-Denis-en-France, y coordinado por Margarita Saldaña. Sobre estos acontecimientos pueden verse también los vídeos del canal católico de Francia KTO.



Las Décadas Prodigiosas

Pedro Ortega Campos.
Ed. PPC, Madrid, 2018

Acabo de leer el palpitante y comprometido último libro del profesor Pedro Ortega Campos: *Las Décadas prodigiosas*, dedicado por el autor a los Centros y Residencias de Mayores por su labor social y de acompañamiento, y en el que, a lo largo de dieciséis capítulos, realiza con su maestría habitual, fruto de su largo y comprometido trabajo en el Teléfono de la Esperanza de Madrid y de su extensa actividad intelectual como catedrático de Filosofía, una verdadera y detallada disección, a veces dura e implacable, de esas difíciles «décadas prodigiosas» que llevan a los seres humanos desde los 50 años al fin de su vida.

Escribió Franklin que «el hombre débil teme la muerte, el desgraciado la llama, el valentón la provoca, y el hombre sensato la espera». Pues bien, estoy convencido de que el libro del doctor Ortega, representa fundamentalmente la postura del *hombre sensato* que, en medio de la decadencia física e intelectual, creciente e inevitable en los últimos años de su existencia, sabe preparar con esperanza e imaginación la llegada a la última y definitiva orilla, intentando llenar sus últimas décadas de vida y plenitud, de inquietudes, de actividades, de viajes, de proyectos, de amistades, de lecturas y estudios..., para «no vivirlas en balde», para no ir llenándolas de hastío y sin sentido. «Perder la curiosidad por el presente, la memoria del pasado, y el horizonte del futuro es lo que más nos hace envejecer e ir muriendo a pasos agigantados», nos recuerda el autor.

Lo que importa no es alargar los años, sino mejorar la calidad de nuestra vida, el *cómo* vivimos, y el *para qué* vivimos. «Distancia, serenidad, memoria amorosa, espera y esperanza, vida interior, cultivo del espíritu, diálogo con Dios...» son unas buenas recetas para no perder la brújula del vivir, para seguir el camino hasta el final con entusiasmo, con inteligencia, con luz. Una vida *buen*a se construye no sólo de *recuerdos*, sino también de *proyectos*.

La muerte acecha, nos explica el catedrático Pedro Ortega, pero debemos tener de ella una «visión humanizadora». El olvido del pasado no es remedio de la tristeza. El pasado hay que asumirlo y potenciarlo. La comunicación entre las personas es la garantía de la salud y las «décadas prodigiosas» «no sean decenas de años acumulados», sin más, sino «días medibles de eternidades inconmensurables».

Son los capítulos centrales del libro los más duros y realistas, en algunos puntos, pensamos nosotros, excesivamente pesimistas, en los que se hace referencia a las deficiencias, fragilidades y fallos crecientes que el ser humano va acumulando en estas últimas etapas de su devenir vital. «El ser humano inicia poco a poco una cuesta abajo, acompañado por el pensamiento recurrente de la muerte que le zumba como un tábano mostrenco».

Surge en estas «edades decadentes», explica el doctor Ortega, la idea de resultar cansino a los demás y de que los demás son igualmente cansinos y repetitivos. Siente el que transita por estas «décadas prodigiosas» que es lento al expresarse, torpe al hablar. Se muestra muchas veces egoísta, se aísla de los demás. Está convencido de

que posee la verdad en todos los frentes. Se da cuenta de que pierde la memoria con rapidez. Percibe que muchas veces es un estorbo en la casa, que nadie lo escucha. Comprueba que repite con mucha frecuencia las visitas a los médicos y hospitales. Observa que disminuyen, casi se esfuman, sus pasiones arrebatadas, sus sentimientos amorosos, su actividad sexual. Es consciente que camina por el sendero final de su existencia y que aumenta día a día su artritis, su reuma, su colesterol, su glucosa...

Y finaliza con una frase consoladora que, indudablemente, produce desasosiego y preocupación: «Los cónyuges conviven durante décadas, pero en estas últimas su vivir bascula entre el aburrimiento, la aceptación, la resignación, a la par que se menosprecian de soslayo... En la vida se inicia una especie de penumbra, entre palabras que quedan sin pronunciar, gestos abortados a media gestación por mor de temores: así, la vida se va trastocando en una pena de observación». Estamos convencidos que, aunque haya muchos matrimonios que caminen por esta senda de «muerte en vida», existen otras muchas parejas en las que la llama del amor y el cariño, aunque transformada, ni ha muerto, ni se ha extinguido.

Sin embargo, Pedro Ortega vuelve pronto a su objetivo final, a su horizonte de Alegría y Esperanza, fundamentado en su filosófica *Razón Vital* y en su bien anclada *Fe Cristiana*. Y para profundizar en estas perspectivas filosóficas y cristianas que alimentan la Espera y la Esperanza y abren la puerta a la Alegría de Vivir, el autor se apoya en sólidos pensadores y escritores, en textos bíblicos que refrescan el alma del caminante. Y así, por ejemplo,

cita un consolador texto de María Zambrano: «La filosofía hace el mundo habitable, rebajando de las esperanzas humanas su delirio, para lograr, en cambio, aquello que es posible; la filosofía es sencillamente *entrar en razón*, como lo expresa el pueblo llano». Y cita, además, bellos y hondos textos de Cervantes, de Jorge Manrique, de Unamuno, de Pemán, de Benedetti... que ahondan en esta perspectiva de hacer de nuestra vida, aunque sea dolorida y penosa en sus últimos tramos, una obra de arte y de plenitud, de compromiso y de entrega, de donación y apertura.

Y, como hemos dicho más arriba, no olvida tampoco el profesor Ortega Campos al Dios Bueno y Misericordioso que espera y sostiene al que camina por estas tortuosas «décadas prodigiosas». Y recuerda el Salmo 71 que canta así: «Ahora, viejo y con canas, no me rechaces, Señor, no me abandones cuando decae mi vigor, porque Tú me has instruido cuando era joven y yo he cantado tus maravillas».

En definitiva, se trata de un libro de análisis psicológico y real de las últimas etapas de nuestra vida, de una «medicina ética y antropológica» para encontrar el sendero de la Esperanza. Late en todo el libro el espíritu de Jorge Manrique en *Coplas por la muerte de su padre*: «Partimos cuando nacemos, / andamos mientras vivimos / y llegamos al tiempo que fenecemos; / así que, cuando morimos, / descansamos».

Bien puede elevar Pedro, con verdad y autenticidad, la plegaria que soñara Don Miguel de Unamuno y que está escrita sobre su tumba: «Métete, Padre, en tu pecho, anchuroso hogar, que vengo cansado del duro bregar».

José Luis Rozalén Medina



El ojo que escucha

José Mateos.
Renacimiento, Sevilla, 2018.

El primer libro del poeta y ensayista José Mateos que ha leído quien escribe esta reseña ha sido una ráfaga de luz clara. No es éste lugar de contar experiencias, pero lo haría de buena gana, aunque no tendría palabras... A José Mateos hay que leerlo. Conocía algún poema de este poe-

ta gaditano, y me sorprendió su «espíritu de finura» —que el mismo Pascal le atribuiría sin pensarlo—; pero ante textos así poco se puede decir, a no ser esta invitación a que se lean, pues cualquier lector atento descubrirá la inusual delicadeza y la hondura de palabras vivas que brotan del centro del alma, bien purificadas por una inteligencia preclara. Como si el poeta tuviese el mismo compromiso con la verdad que presidió la

vida de personas como Simone Weil (el primer poema de José Mateos que leí fue sobre ella, y me emocionó lo indecible). *El ojo que escucha* es un libro de pensamientos cortos, que son enormes: sobre nuestro mundo, sobre arte, fotografía, pintura (él es también pintor), poesía, música... y la belleza, a la que le dedica reflexiones pequeñas de una profundidad conmovedora.

A pesar de huir de academicismos y brillos del presen-

te, José Mateos ha recibido recientemente un premio de ensayo en Italia. No es de extrañar para quien ha leído algo suyo. Pero basta. Cuanto más escriba elogiando *El ojo que escucha*, peor. Todo suena torpe. Léanlo. Lean lo que puedan de José Mateos, de quien, si no fuera por la poca quietud que inspira la palabra, habría que decir que es un autor «urgente»...

Carmen Herrando

Humanos. Entre lo prehumano y lo poshumano transhumano

Carlos Beorlegui.
Santander/Madrid, Sal Terrae/
UPCO, 2018

Desde que lo somos, los humanos nunca hemos cesado de preguntarnos por nuestro ser y el sentido de nuestra existencia. Esta capacidad de preguntar por nosotros mismos, que es también necesidad, la hemos llevado a cabo siempre en un contexto comparativo, sea frente a Dios o los dioses, otros humanos o, como parece predominar en la actualidad, los animales y las máquinas inteligentes. Si en los momentos en los que trataba de definirse frente a lo divino o a los demás humanos, se veía a sí mismo como el centro del universo, la tendencia actual se inclina más bien a desmarcarse de dicha centralidad para verse tanto como una especie animal más, surgida del proceso evolutivo, como a no temer ser igualado, superado y hasta sometido por los híbridos cyborgs y las cada vez más potentes máquinas inteligentes.

Poco podía imaginar Descartes que los criterios por él empleados en el siglo XVII (*Discurso del método*, parte VI) para diferenciar al ser humano tanto de los animales como de los nacientes autó-

matas —el lenguaje y la inteligencia— pudieran devenir un día insuficientes ante los descubrimientos y creaciones científicos y tecnológicos a los que él mismo contribuyó en su grado y manera. Nuevos conocimientos y descubrimientos sobre inteligencia, comunicación y conciencia en algunas especies y la superación del test de Turing por máquinas dotadas de inteligencia artificial (IA) han urgido a revisar desde perspectivas inéditas la cuestión de la especificidad humana y su pretendido carácter cualitativo, especialmente ante la curiosa, paradójica, situación en que nos hallamos actualmente: al mismo tiempo que asistimos atónitos a la disolución cuantitativa de nuestra diferencia específica respecto del mundo animal, procedemos a incorporar obsesivamente en las máquinas de que nos servimos el elemento considerado tradicionalmente definidor de lo humano: la facultad de razonar.

Este cambio de perspectiva —acaso de paradigma antropológico— supone no sólo un reto teórico y filosófico para los especialistas en estas materias, sino también profundas repercusiones en el ámbito de la ética y en cómo organizamos nuestra vida y nuestras sociedades. De ahí que el reciente libro de Carlos Beorlegui defienda, a lo largo de sus diferentes capí-

tulos, que sólo teniendo clara la singularidad de lo humano podremos, por un lado, fundamentar una correcta ecología y una legislación razonable que encauce nuestras obligaciones con la vida animal, de la misma manera que, por otro lado, poseer una base teórica firme para manejar los criterios más adecuados, y para marcar las líneas rojas necesarias, ante el auge cada vez más fuerte de las nuevas tecnologías (biotecnología, nanotecnología, *big data*, inteligencia artificial, etc.), consideradas por muchos como los instrumentos a través de los cuales se está encaminando la humanidad hacia una nueva época histórica: la poshumana o transhumana.

Se trata, como puede verse, de cuestiones de hondo calado, que, como señalan los especialistas más sensatos, no pueden dejarse tan sólo en manos de los científicos ni de los intereses económicos que estos avances están despertando. La importancia de lo que está en juego es de tal magnitud, que es urgente que todos los humanos (científicos, políticos y opinión pública en general) se hagan eco de los retos y oportunidades que nos presentan, para que sepamos encontrar las respuestas más adecuadas con la seriedad y urgencia que requieren, dejando de lado tanto las posturas superficiales como las alarmistas. Está

en juego el futuro de todos los humanos, en la medida en que un uso inadecuado de tales tecnologías podría suponer incluso la desaparición de nuestra especie, o la consolidación de una sociedad cada vez más injusta y desigual, si sólo se aprovechan de estos adelantos una parte de la población humana, la mejor situada en nuestro panorama social tan individualista y mercantilizado.

Muy posiblemente los detractores de la tesis central del libro (la existencia de diferencia específica cualitativa entre lo humano y animal) la den por periclitada —y con ella también, antes de leerla, la obra que la sustenta— a manos de los descubrimientos científico-técnicos realizados en diversos campos durante los últimos cincuenta años. Sin embargo, es precisamente el carácter crítico, filosófico, que basándose en los datos de la misma ciencia ofrece esta obra para rebatir la tesis contraria, lo que hace de ella un escrito necesario, testimonio al mismo tiempo del coraje intelectual de su autor para desafiar argumentadamente, sin dogmatismos, la tesis opuesta; una tesis asentada en el discurso científico actual —y en el imaginario colectivo de nuestra época— quizá con más ligereza de la debida y menor fundamento científico del pretendido.

Roberto Aretxaga Burgos

Israel Durán Riobó

Miembro del Instituto E. Mounier (Vigo)

ACTO DEL INSTITUTO E. MOUNIER EN VIGO

Don Carlos Díaz estuvo este viernes 25 de enero en Vigo. Tuvimos el privilegio de, haciéndome eco de los comentarios, recibir una gota de agua del inmenso océano que nos mostró, en el cual se desenvuelve.

Comenzó su ponencia hablándonos de la imposibilidad de encontrar un ser humano que no fuese «enfermo» (no firme), de la imposibilidad de encontrar un tú en la medida de un yo, indicándonos que vivir consiste en el arte de sobrevivir, de luchar cada día con nosotros mismos, no de sobre-vivir encima de los demás, sino con los demás, las personas que nos rodean.

Proseguimos con una explicación breve pero muy gráfica del yo (que ejerce de mirada en un espejo), y el tú (siendo éste el reflejo en el espejo); más tarde volvería sobre el yo-tú.

Al abordar el tema de la salud mental, su disertación, fluida y clara, nos introdujo en la diferenciación entre el eros (el amor), el cual conlleva una vida con sentido, realización personal de uno mismo, dominio sobre lo que uno mismo vive y la capacidad de ser felices, y *thanatos* (la muerte), implicando este sentimiento: el odio, las relaciones tóxicas, la desesperación interior, haciéndonos comprender que en el estado tanático uno no se lleva bien consigo mismo.

Nadie se puede sentir ni enteramente *eros* ni enteramente *thanatos*, ya que vivimos en *polemós*, en continua guerra con uno mismo, en *continua polémica* entre un ser que intenta que su *eros* salga a flote, subyugando, o intentando que su *thanatos* sea reprimido, ya que este sentimiento de estar reprimido nos destruye interiormente invalidándonos para ser felices y realizados como personas integrales en toda la potencialidad de sus dones personales, con dominio de sí mismas, adultas. Pero esas personas saben al mismo tiempo que no pueden bajar la guardia; debemos estar en vigilia continua, encontrando de este modo un sentido para nuestra realización personal, para nuestra existencia, para nuestra vida.

La relación *tuica* es una relación amorosa con uno mismo y con los demás; por el contrario, la relación *elloica* es tanática y en ella no hay cabida para el eros, los demás son instrumentos, se cosifican, dejando de



este modo de ser correspondidos como seres humanos, de ver en el «otro» a otro yo, un igual, un tú, en el que sentirnos reflejados. En dicha relación tanática el egoísmo causa lo que sólo el egoísmo puede causar: se apodera del ser humano para destruirlo, forjándose de este modo una mente deformada donde los otros seres, tomados como instrumentos, no permiten una relación sana ni con uno mismo ni con los demás. Al tratar de este modo a los demás, cosificándolos, nos cosificamos a nosotros mismos.

Vivir es convivir, con-vivir, y ello implica una relación entre los seres humanos. En dicha relación tiene que haber *tensión*, ya que continuamente queremos sacar lo mejor de nosotros mismos (el *eros*), implicándonos de este modo en sacar lo mejor de los demás. En la relación de tensión se produce una lucha, *polemós*, en la cual los demás también sacan lo mejor de sí mismos y de este modo se superan. *Polemós* es una lucha por superarnos.

Todo esto nos lleva a un sufrimiento. Dicho sufrimiento, cuando es por amor, es sano, nos ayuda a crecer, a madurar, tanto al sujeto como al grupo social en el que está inmerso. Sufrir por el mero hecho de sufrir no tiene sentido. Así como el sufrir por amor es *tuico* (amoroso), el sufrir sin sentido se convierte en elloico (tanático). El *sufrir por amor* es la parte sana del *polemós*. Este sufrir nos evita el miedo al fracaso, a salir de nosotros mismos, a vivir para llegar a un encuentro *tuico* (amoroso) con los demás.

El *sufrir por sufrir* no interesa, provoca miedo: miedo al fracaso, a ser engañados, miedo a ser vulnerables, en definitiva, a ser cosificados, instrumentalizados. Este *elloismo* destroza al ser humano, incapacitándolo para vivir de una forma sana, haciéndole sentir que está *sobreviviendo*, cuando en realidad lo que está haciendo es *sobre-viviendo*, viviendo sobre los demás y a su costa, y al mismo tiempo acobardándose cada vez más uno mismo, aunque no parezca así, ya que el *ego agresivo* no nos deja visualizarnos objetivamente.

Todos tenemos necesidad de amor y, a la vez, todos odiamos de algún modo. El odio es el *yo-contrati*, *yo-sin-ti*, el *egoísmo*, donde la relación se cosifica, se convierte en un *ello*. Aquí no existe un tú, no consideramos igual a nosotros a nuestro interlocutor.

Cuando el tú es nuestro interlocutor deviene igual a nosotros, se convierte en *yo*. Al producirse esta transformación uno sostiene al otro, yo cuido de ti, porque al darte a mí, sé que tú me quieres y cuidas de mí: somos *yo-y-tú*.

El *nos-otros* no pasa de ser una suma del yo egocéntrico de cada individuo, un *yomeo*. El *nos-otros* es una falta de interés por el tú, se convierte en un egoísmo múltiple. Por el contrario, el verdadero *nosotros* es una suma compartida del interés (*inter-es*) mutuo del *ser-entre-todos-uno*. Es el eros compartido.

Nos encontramos con tres tipos de nosotros: a) Preconvencional. Aquí en realidad no existen los *otros*, sólo uno cuenta, el *ego*, estadísticamente el 41% de la población. b) Convencional. Para éste únicamente cuenta él y su familia, su clan, formando un cuerpo sólido, estadísticamente el 42% de la población. c) Postconvencional. Para este sujeto, el *nosotros* significa salvar y acudir a cualquiera, no sólo a uno mismo y a la propia familia, estadísticamente el 17% de la población.

Lo deseable y aconsejable, tanto individual como globalmente (en caso de que se pudiera individualizar) es el *nosotros postconvencional*. Paradójicamente es un tanto contradictorio; pues por un lado el yo asume mayores riesgos en beneficio de los demás (arriesgando incluso su propia vida en el límite de lo heroico), y, a la vez, provoca menos miedo. Esto nos indica que hay dos formas de enfrentarse a la vida:

a. Con miedo. Lo cual nos obliga a vivir aún con más riesgos a nivel personal. La salud mental del sujeto tiene mucho de esta cobardía, ello se debe a que tiene miedo a darse a los demás, a entregarse, a que fluya su erotismo, su amor, inutilizándolo

se para sí mismo y para los demás; por desgracia este tipo de personalidades es muy común, no reconocen la máxima siguiente que por su sencillez es abrumadoramente potente: *da más fuerza sentirse amado que sentirse fuerte*.

b. Sin miedo. El yo es audaz, no temerario, asume voluntariamente su condición de vulnerable, se podría decir que para él la vida sin entrega, sin eros, no merece la pena, para él la batalla está ganada de antemano porque su único objetivo es darse, gastarse.

En las relaciones interpersonales, si sólo uno da, se realiza una relación insana. Los seres humanos precisamos reciprocidad, la cual nos hace amar a los demás a pesar de sus defectos; es en ese momento cuando nos sentimos libres, libres para superarnos y reinventarnos día a día, de tal forma que igual que nos admitimos a nosotros mismos somos capaces de admitir a los demás.

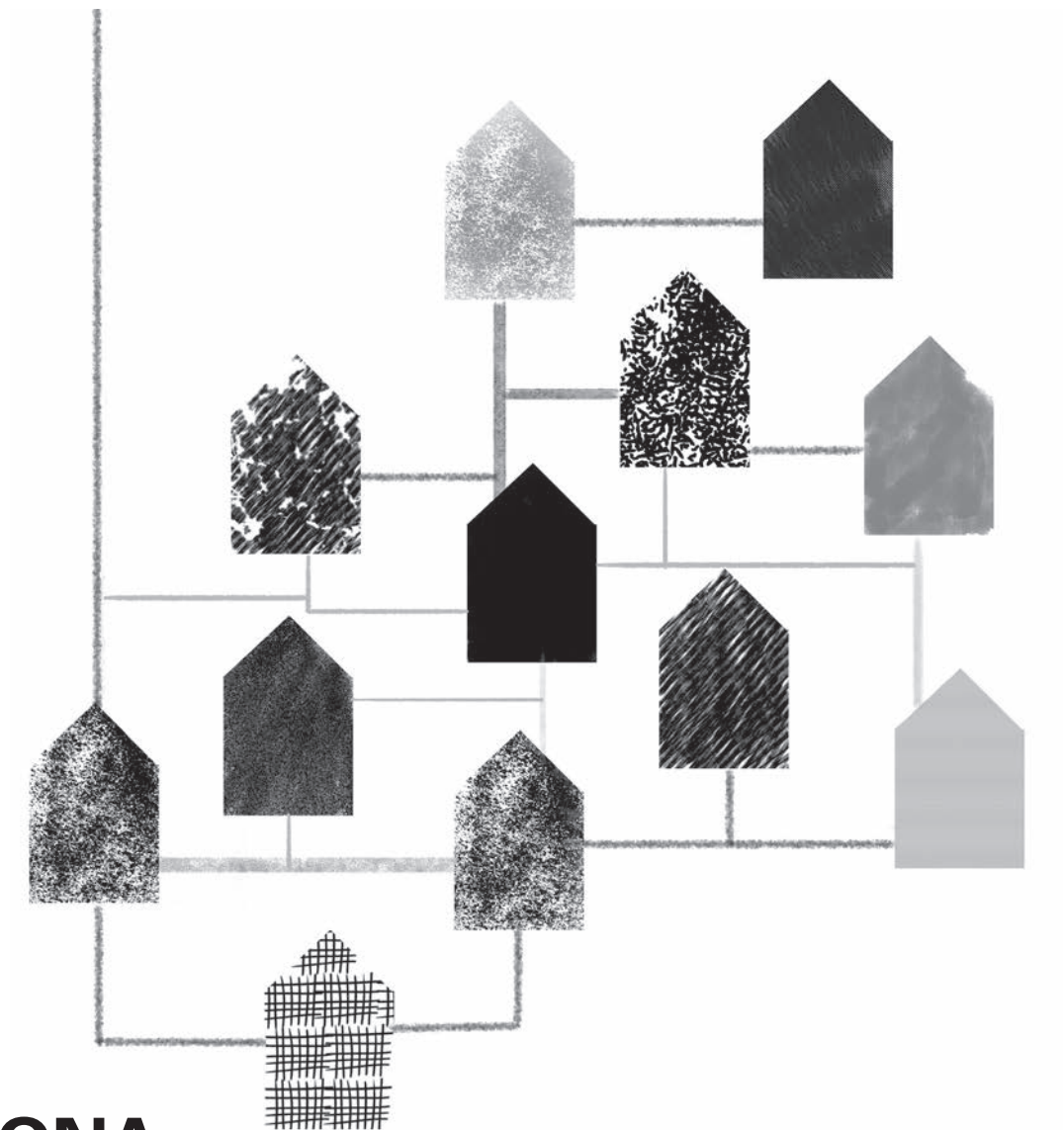
El yo sufriente es un ser no-firme, enfermo, precisado de terapia, de ser cuidado compasivamente, salvando lo humano de la persona para llegar a su parte sana, su parte divina; esto solamente se puede hacer terapéuticamente, *com-pasivamente*, no con lástima (sentimiento negativo no igualitario); el yo se da entre iguales cuando valoramos a la otra persona con la misma medida que nos valoramos a nosotros. Al decir *com-pasión* nos igualamos con la otra persona, padecemos con ella, pues estamos bajando a su «infierno», a su sufrimiento, en donde hallamos lo peor de uno mismo, pero sólo de este modo podemos aspirar a traerlo a la verdad de su ser, al sentirse *sí mismo*, libre de ataduras.

En la *com-pasión*, al igual que lo hizo Jesús, tal y como rezamos en el credo, *descendió a los infiernos y al tercer día resucitó*, se descende a los infiernos personales del otro (yo) para llevarlo a realizarse como ser humano, con la parte divina implícita.

Nunca uno por sí mismo será capaz de salir de su infierno (resultaría ridículo querer salir de un pozo tirando del propio cabello); se precisa de otro que nos de la mano y que se atreva a querernos lo suficiente para, quizá arriesgando su vida, quizá no, nos ayude a resucitarnos para la vida, para ser humanos, para ser libres y vivir nuestra propia vida en todas sus vertientes.

Hasta aquí llego en mi atrevimiento de resumir la charla-coloquio de Carlos Díaz en Vigo el pasado viernes, poniendo fin con una de las frases que citó: *mientras yo viva tú no morirás*.

■ Análisis



PERSONA
y COMUNIDAD

PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

A lo largo de la historia del pensamiento la dimensión comunitaria del hombre ha sido tratada de forma marginal, puesto que el punto de partida preferente ha sido concebirlo, bien como un ente individual, tal como lo expresa la definición de persona de Boecio —«sustancia individual de naturaleza racional»—, bien como parte de un todo, de una entidad política, deviniendo así animal político (Aristóteles). De esta manera, nos encontramos con dos corrientes principales que intentan aproximarse a la dimensión social del hombre. Para la primera, desde Aristóteles hasta el comunitarismo actual, lo esencial y originario es la sociedad. Para otros, lo esencial es el individuo, a partir del cual se deduce la sociedad; esta visión, que es la del liberalismo, es la que ha dominado el pensamiento moderno.

Desde estas concepciones holistas y atomistas la sociabilidad humana se estudia por su aspecto más exterior, consistente en una unión de individuos que buscan sus intereses, esencialmente particulares, aunque algunos de ellos sean comunes. Sin embargo, no alcanzan a profundizar en su núcleo interior, que se expresa en las ideas de comunicación, comunidad o comunión. Esta dimensión esencial ha sido acentuada por la fenomenología contemporánea y el personalismo, aceptando la distinción acuñada por Ferdinand Tönnies entre sociedad o asociación y comunidad, a raíz de la cual nos es preciso establecer un esquema cuádruple: junto al eje individuo-persona, hemos de situar otro eje, sociedad-comunidad.

La sociedad relaciona a los individuos externamente y los impulsa hacia fines externos, aunque necesarios para el desarrollo de la vida, para lo cual establece obligaciones comunes que se apoyan en una ley externa que presiona sobre los individuos. En cambio, la comunidad agrupa a las personas en tanto que personas, estableciendo un vínculo que es expresión de una interioridad que sale de sí al encuentro del otro en gratuidad. Tal como ha observado John McMurray: «La sociedad hobbesiana se basa en la fuerza; la de Rousseau, en el acuerdo. Pero ambas apuntan solamente a la protección de individuos asociados en la búsqueda de sus intereses privados... Ambas formas

son por el bien de la protección y presuponen miedo. Una comunidad existe en aras de la amistad y presupone amor...» (*Personas en relación*, p. 122). La sociedad, para McMurray, es una unión mediante un vínculo que es negativo o impersonal, mientras que las comunidades son «uniones de personas que se basan en una motivación personal positiva» (*ibid.*, p. 118), una comunidad es «una unidad personal de personas, no impersonal» (*ibid.*, p. 119).

La comunidad, a diferencia de la sociedad, esta constituida por una densa red de relaciones personales cuya intensidad crece con el tiempo. Para Martin Buber el nosotros que es la comunidad es tanto más auténtico cuanto más denso sea en relaciones yo-tú. Para Nedoncelle la comunidad se basa en las diadas que contiene; en cada una de ellas existe una intensa reciprocidad de conciencias entre dos personas, las cuales no sólo no excluyen la apertura del otro hacia otras diadas, sino que la promueven. Para Mounier la comunidad es una persona de personas, en la cual cada miembro vela por el cumplimiento de la vocación del otro. Para McMurray la comunidad «está constituida y mantenida por el afecto mutuo, lo que sólo puede significar que cada miembro del grupo está en relación personal positiva con cada uno de los otros individualmente. La estructura de la comunidad es el nexo o la red de las relaciones activas de amistad entre todas las parejas de miembros» (*ibid.*, p. 127).

Siendo así, la comunidad es un presupuesto del desarrollo humano, pero también una meta histórica que encarna un ideal digno de la humanidad, como sería la consecución de «una comunidad universal de personas en la que cada uno cuida de todos los demás y nadie de sí mismo» (*ibid.*, p. 128). En este sentido, un modelo de inspiración cercano nos lo ofrece la familia. «Cuanto más se aproxime una sociedad al modelo familiar, más se realiza como una comunidad o, como Marx dice, a una sociedad *verdaderamente humana*» (*ibid.*, p. 125). Como dice Jean Lacroix, la esencia de la familia es la entrega personal, que es cierto que tiene sus límites humanos, por lo cual sus ondas expansivas se desvanecen, pero no por eso deja de ser el principio creativo y la fortaleza de la comunidad. 

DEL YO AL NOSOTROS, DEL NOSOTROS AL YO

CARLOS DÍAZ

Ex-profesor de Teodicea

1. LA TAREA: HACER UNA «LIMPIEZA» HERMENÉUTICA PRO-NOMINAL PARA DAR AL YO LO QUE ES DEL YO Y AL NO-YO LO QUE LE CORRESPONDA

En nuestros días son múltiples los síntomas de un acentuado desequilibrio entre la persona y la comunidad, pero también entre cada persona y su propio yo. Por una parte, nos encontramos con la reclusión en la intimidad y en los espacios privados a costa del menosprecio de lo común y de lo social (actitudes preconvencionales); por otro lado, la opinión pública se orienta según las campañas de opinión y el predominio aplastante de los medios sobre las conciencias singulares (actitudes posconvencionales). En la opinión generalizada, pues, parece que lo *propio* resulta incompatible con lo *común* (*mimí*: mi ego, mi nación), y lo común con lo propio (la moda, el *ningún* de lo *común* que no es de ningún). Egoísmos subjetivos, nacionalismos paranoicos, *nosotros sin vosotros* y *contra vosotros*, ¡qué difícil es domar a ese *ego* omnímodo fuente de todos los males, y cuán necesario el *al prójimo como a ti mismo*!

Yo, tú, él. Muchas veces los pronombres se alteran, el yo deviene tú en relación de codependencia, y ambos devienen él, un *un*, pero de tal forma *uno* es *ninguno*, de ahí la invasión del yo por el cáncer del *mí*, la desaparición de la coordinada y vinculante y de la fidelidad responsable propias del yo-y-tú, del yo para ti, del yo contigo, del yo por ti, del yo hacia ti. En lugar de la relación intervinculante, ¿quién puede ignorar el crecimiento del yo contra el *nosotros de mi propio yo*, el *nosotros* del *nosotros* cizañero? Quieres *ego* y obtienes *no-yo*, el cual refuerza su diabólico poder de convocatoria haciéndose a su vez eco del *no* contra el *sí* que sería necesario para el *nosotros*. *Nosotros*: entre todos lo matamos y él solito se murió. Mientras el planeta Tierra se cuece en su *egocidio* cósmico que sólo

Trump y los de su trompa no ven, nosotros mareando la perdiz y cultivando la frivolidad. ¿Dónde están los signos de esperanza del *sí*?, ¿no será que va a ser que *no* mientras decimos que va a ser que *sí*? Y sobre todo, ¿dónde se encuentra ese ratón dispuesto a ponerle el cascabel al gato, donde los *kamikazes del sí*?

Andaluces de Jaén,
aceituneros altivos,
decidme en el alma: ¿quién,
quién levantó los olivos?...
¡Cuántos siglos de aceituna,
los pies y las manos presos,
sol a sol y luna a luna,
pesan sobre vuestros huesos!

2. TRENDING TOPICS

«¿Has pensado alguna vez en dejar de ser *tú mismo* para dejar descansar a los demás?»; «Yo para limpiarme el culo uso al *tú*», «yo soy un *Menschenfresser* (comedor de personas)», «yo odio a los *negratos* y a los reaccionarios», «no me cuesta una mierda olvidarme en quince segundos de *ellos*»; «yo voy a concursar para llevar el sujetador del millón de dólares»; «*mi* empresa y yo hacemos ingeniería contractual con altas y bajas sucesivas»; «quiero clavar el primer clavo de *tu* ataúd». Resumiendo, «la felicidad es una palabra abstracta, compuesta de unas cuantas ideas de placer»¹. Todo esto *low cost*: «Y morir contigo si te matas, y matarme contigo si te mueres, porque el amor cuando no muere mata, porque amores que matan nunca mueren». Vivir a plazos nos condena a morir a crédito, pero además desacreditados. Ahí está *Epifanio*, ya no más extenuado ni enojado, en cuya tumba se lee este *epitafio*: «No he logrado nada de nada

1. Voltaire: *Le sottisier*, Ed. Alinea, Aix-en-Provence, 1992, p. 110.

en nada nunca», o lo que es lo mismo, Borges: «Antes creía que era ciego, ahora me he enterado de que soy no vidente». El jurista holandés Grocio denunció a quienes vivían *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiese), mas si levantara la cabeza tendría que denunciar a aquellos que viven *etsi persona non daretur*, como si la persona no existiese. Hay muchos muertos de hambre, pero muchos más muertos también de alma. Hay muertos sin el nombre del Padre: no respetan la naturaleza creada; hay muertos sin el nombre del Hijo: mueren por agusanamiento de su encarnación; hay muertos sin el nombre del Espíritu de Dios: ignoran el amor². En el pozo seco de nuestros días ya no hay agua, y los tigres han abandonado las jaulas, a dentelladas entre sí. En tal selva las Diputaciones no son organismos públicos, sino empresas familiares, hoy los caciques no están en los pueblos rurales abandonados, están en la Junta, en los desopilantes académicos, en la Universidad y en las Cajas. Por mucho que publiciten lo contrario, «no es que la nada no tenga sus cosas buenas, pero creo que es imposible amar verdaderamente la nada pese a sus buenas cualidades» (Voltaire a Mme. du Deffand, 9-5-1764). La feria sigue, nos hemos desembarazado de los zorros y caeremos en manos de los lobos, pues no se acaba con el canibalismo comiéndose a los caníbales. Los soldados se matan, pero los generales se abrazan. En

fin, todos los gatos son unos hijos de perra... Consenso: *el polvo de esta noche ya no es ilegal*, cantan a los novios en algunos banquetes de boda. Una vez realizado el contrato matrimonial y *superada* la prohibición de la fornicación, lo de romper el himen queda para los gitanos, y cada vez menos. Glúteos remodelados, aquí no pasa nada. ¿Y después, qué? Pues aquí paz y después gloria. En 1926 el Boletín Oficial de la Diócesis de Tenerife solicita a los fieles «que no se rece más por la lluvia, que ya ha llovido suficiente»³. Empero, como afirma Emmanuel Buch, la *dureza de corazón (esclerocardia)* crece sin que haya vino nuevo en odres viejos⁴.

3. SER UN «NOSOTROS» (PUEBLO) SIN DEJAR DE SER «YO-Y-TÚ» Y SIN IR CONTRA «ÉL» («¡A POR ELLOS!»)

Las tradiciones son cosa buena, la urdimbre que sostiene en buena medida la trama de la vida social. Sociedades y grupos humanos crean tradiciones cuando se sienten felices, «cuando los hombres son felices crean instituciones» (Chesterton), el problema es cuando ellas no son expresión de la felicidad que quieren prolongar, sino esquemas rígidos que coartan nuestra libertad y la apertura a la novedad de la vida y de la historia. Pero tú puedes:

2. Mientras, el rector magnífico de la mexicana *Universidad Anahuac* (propiedad de los Legionarios de Cristo, también conocidos como los «millonarios de Cristo») quitándose de encima el problema del sufrimiento de un plumazo, escribe: «El dolor, el sufrimiento, no son parte del plan de Dios sobre el ser humano». Ahora bien, afirmar que *el sufrimiento del ser humano no tiene que ver con el plan de Dios* entraña: a) que el mal se le escaparía a Dios, como si no lo hubiera previsto; b) que Cristo hubiera resultado superfluo e innecesario sin su labor redentora; c) que el sufrimiento vendría a ser desechable y que de él no se podría obtener nada bueno; d) que la realidad perfecta sin mezcla de mal alguno no sólo sería el constitutivo formal de la naturaleza divina, sino también de la humana, en cuanto realidad limitada ajena a la contingencia. Alicia en el país de las maravillas mira para otro lado, contrata seguros de vida y maquilla el cadáver dejando fuera de la fe ese plus de racionalidad que una antropología teológica ofrece: el perdón, la reconciliación, la reconstrucción, la esperanza y la felicidad. Es en esta necesaria *tanatología de la gracia*, frente a la desgracia de la muerte abandonada a los gusanos, en la cual puede el ser humano decirle a la muerte que todo lo creado será resucitado. Dios es para la resurrección de todo lo muerto que hay en nuestra existencia. La muerte no pasaría de ser más que un accidente comprensible sin ese divino amor. Jesús resucitó *apó ton nekrón*, desde lo muerto mismo de los muertos, es el alma de todas las almas que quisieran empezar de nuevo y de verdad arrodillase ante algo para ellos sagrado que les ayude a cambiar...
3. Zaït, E: «Breve estudio del Boletín Oficial de la Diócesis» en *Almogarén* 62 (2018) 189-210, p. 40.
4. Y añade respecto a los cristianos: «Carece de sentido esa absurda polarización entre cristianos *piadosos* y cristianos *comprometidos* (*cristianos de presencia* y *cristianos de mediaciones*, se dijo tiempo atrás). Jesús, que era tierno con las personas, pero implacable con las ideas torcidas de su generación, dijo no haber venido a traer la paz sino la espada y el disenso (Mt.10, 34). Jesús hizo bastantes más cosas que predicar. Frente a la opinión de que un cristiano no debe meterse en política, porque nuestro Reino no es de este mundo. como lo dijo Nicolás Berdiaev, 'el problema del pan para mí es una cuestión material, pero el problema del pan para los otros, para el mundo entero, es una cuestión espiritual'. No se trata de alentar una politización de la Iglesia sino de la cristianización de la vida social. Se trata de asumir el compromiso radical con el necesitado, el débil y el oprimido al que nos llama Jesús desde la parábola del Buen Samaritano y su aplicación: *Ve y haz tú lo mismo* (Lc. 10-37). Él curó enfermos, alimentó hambrientos, acogió a mujeres... Supe de un hermano gitano que preguntaba a su pastor si le está permitido a un cristiano mendigar. Y recordé un versículo en el libro de los *Hechos* donde se dice, hablando de la Iglesia en Jerusalén que 'no había entre ellos ningún necesitado' (4,34). En Jerusalén tuvieron su Ananías y Safira, es decir, problemas al actuar. Es cierto, nosotros probablemente los tendremos también. Pero optar por la inoperancia para evitarlos, por la asepsia, es un precio demasiado elevado que no podemos aceptar».

Un hombre desarmado siempre es un firme bloque:
sabe que no es estéril su firmeza, y resiste.
Y los pueblos se salvan por la fuerza que sopla
desde todos sus muertos»

(Miguel Hernández, *Pueblo*).

Eres nadie en la masa o eres tú en el pueblo, tú decides. Si eres pueblo, tu valor esperará, si eres masa el miedo te irá a buscar y saldrás a matar encapuchado: «Si es cierto que nuestra época ha acumulado más conocimientos que ninguna otra en el pasado, el amor a la verdad y la profundidad que dieron alas al Renacimiento se han enfriado y cedido su lugar a la especulación sobria, la que tiene sus raíces más bien en las esferas materiales de la sociedad que en el ámbito espiritual. La danza alrededor del becerro de oro no era pura y simplemente un episodio legendario en la historia de nuestros antepasados, un hecho que en su sencillez me parece ser más inocente que esta adhesión total a los fines materiales y egoístas que amenazan al judaísmo en nuestro propio tiempo. El judaísmo de los profetas y el cristianismo en la forma que lo predicó Jesucristo quedarían en pie como una doctrina que estaría en condiciones de curar a la humanidad de todos los males sociales. A los hombres de sano criterio cabe la obligación ineludible e irrenunciable de intentar, cada uno en su círculo, mantener viva en lo posible tal doctrina de puro *humanitarismo*. Si en el seno de una comunidad se hiciera esta tarea con honradez, sin dejarse desviar o confundir por la propagan-

da contemporánea, tal comunidad podría considerarse como la más dichosa. Lo más hermoso que podemos experimentar es *el misterio*. Es la fuente de todo arte y toda ciencia de verdad. Aquel para quien esta emoción es desconocida, aquel que ya es incapaz de detenerse para maravillarse y sentirse transportado por un sentimiento reverente, vale tanto como un muerto: sus ojos están cerrados. Este vislumbre del misterio de la vida, aunque unido al temor, ha dado también origen a la religión. Saber que lo que es impenetrable para nosotros realmente existe, manifestándose como la más alta sabiduría y la más radiante belleza que nuestros torpes sentidos sólo pueden captar en sus formas más primitivas, este conocimiento, este sentimiento, está en el centro de la verdadera religiosidad»⁵.

¿Quién fracasa, el que oferta sabiduría, o quien la rechaza? Quien la rechaza no queda al abrigo del amargo despertar de aquellos hombres cuya vida es dormimiento, por eso san Agustín escribe: *Magis eligo cautam ignorantiam quam falsam sapientiam profiteri* (Epístola 102), pues siempre resulta mejor la confesión de ignorancia que la profesión de falsa sabiduría. Ahora bien, para llegar a ese grado de lucidez en el discernimiento hace falta renunciar al miedo y a la mentira que de él deriva. Pues el *yo verdadero* se defiende a sí mismo, pero el *yo falso* se protege en vano con sistemas profilácticos inmunitarios que le hacen sin embargo morir sin respiradero, tumefacto, hinchado, y en su mitad podrido. 

5. Einstein, A: *Este es mi pueblo*. Ed. Raíces, Buenos Aires, 1988, pp. 14-15.

LAS FORMAS DE LA COMUNIDAD EN EMMANUEL MOUNIER: EL PERSONALISMO COMO COMUNIDAD DE COMUNIDADES

JUAN BIOSCA GONZÁLEZ

Director del Instituto Social Obrero del Arzobispado de Valencia

JOSÉ ALFREDO PERIS CANCIO

Profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir y voluntario ocasional del Instituto Social Obrero

1. UN MODO COMUNITARIO DE HACER FILOSOFÍA

La mutua interrelación entre persona y comunidad en el personalismo de Mounier alcanza a su propio modo *de hacer filosofía*. El personalismo de Mounier no es sólo comunitario en sus contenidos, sino en su propia concepción del quehacer filosófico. En efecto, afirmar el primado de la persona tiene la capacidad de acomunar, de integrar posturas distintas.

Se trata de un rasgo propio de Mounier que ha servido a los estudiosos del personalismo —desde Carlos Díaz (Díaz & Maceiras, 1975), hasta Juan Manuel Burgos (Burgos, 2012)— para precisar su carácter singular. La posibilidad de unir filosofías distintas en torno a una doctrina de la persona fue un gesto que Mounier ya defendió en un número especial de la revista *Esprit* en octubre de 1936, un mes antes de que apareciera en forma de libro (Mounier, 1976, pág. 7). Señalamos la fecha con precisión porque resulta significativa.

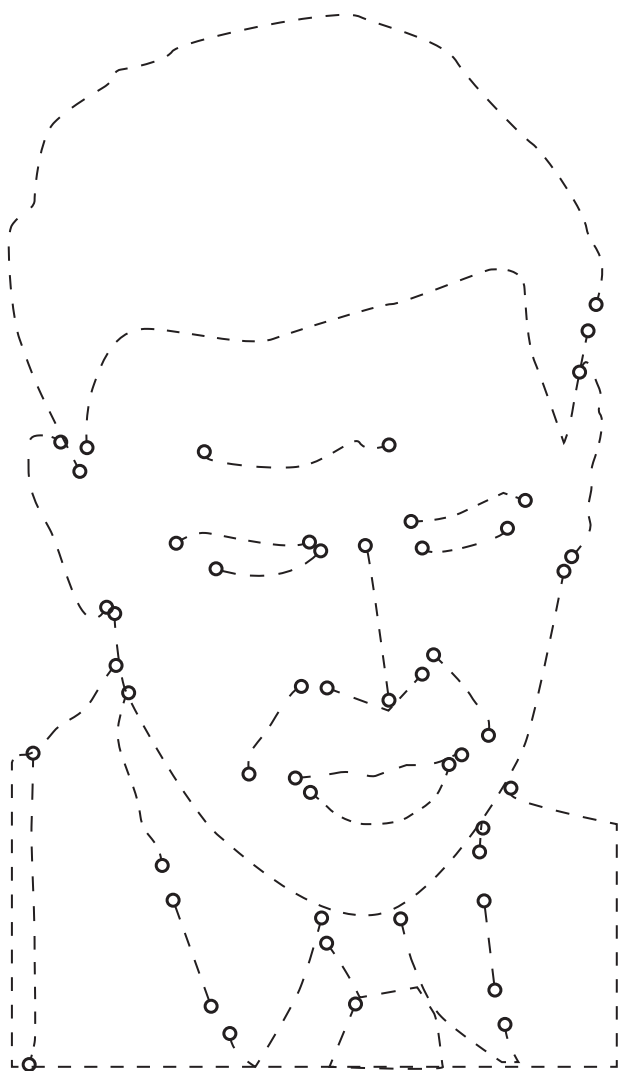
En efecto, doce años antes de que fuera proclamada la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y con el panorama amenazante del individualismo, los totalitarismos y la Segunda Guerra Mundial, Mounier ya diseña el programa intelectual que se presenta como el único antídoto eficaz frente a ese virus letal que puede llegar a asolar la humanidad: abdicar de la responsabilidad espiritual, moral y creativa como personas humanas.

Unos años después de Mounier, Maritain hará explícito un espíritu análogo para comprender adecuada-

mente lo que suponen los derechos humanos (Maritain, 1942), lo que volverá a desarrollar con posterioridad una vez proclama la mencionada Declaración (Maritain, 1973; 1978). En un planteamiento con clara comunión de propósito con Mounier, Maritain sostenía que por un lado los derechos humanos no son patrimonio de ninguna escuela, y que por otro lado están llamados a desarrollar el progreso más genuinamente humano, la ley moral natural por la que el ser humano aprende la paradoja de adquirir identidad yendo más allá de sí mismo.

Autores como Norberto Bobbio (Bobbio, 1991), sin compartir la fundamentación iusnaturalista ni tampoco la personalista, sí concedían al reconocimiento expreso de los derechos humanos esa virtualidad de generar suma, consenso, adhesión práctica, más allá de posibles discrepancias teóricas. Y en tiempos más próximos, Martha C. Nussbaum (Nussbaum, 2015) propone su enfoque de las capacidades como una herramienta para que cada país, Estado o comunidad política se comprometa eficientemente con la dignidad concreta de sus habitantes, sin perderse en discusiones que aplacen la urgencia de tomar determinadas medidas en pro del verdadero desarrollo humano.

Sin embargo, hablar de derechos humanos, de ley natural o de capacidades sin una clara explicitud por el compromiso hacia la persona humana puede resultar insuficiente. Y eso hace extraordinariamente valioso el gesto intelectual que Mounier propone en los convulsos años treinta del siglo pasado.



2. UN PERSONALISMO INCLUSIVO

Insistimos en que resulta imprescindible que esa comunidad de propósito en la defensa de la dignidad humana venga acompañada de una práctica coherente. O, mejor, que la propuesta teórica del personalismo venga inmersa en una práctica que le nutra de sentido.

En el capítulo de arranque del *Manifiesto al servicio del personalismo* Mounier propone lo que presenta como «medida de nuestra acción». Permítasenos subrayar algunas de las expresiones allí contenidas para luego desgranarlas.

Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo.

Al agrupar bajo la idea de personalismo unas aspiraciones convergentes, que buscan hoy su camino por encima del fascismo, del comunismo y del mundo burgués decadente... puntualizamos sin tardanza que:

El personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas, pero que, en la situación histórica en que estamos situados, pueden ponerse de acuerdo en las condiciones elementales, físicas y metafísicas de una nueva civilización. El personalismo no anuncia, pues, la creación de una escuela, la apertura de una capilla, la invención de un sistema cerrado. Testimonia una convergencia de voluntades y se pone a su servicio, sin afectar a su diversidad, para buscar los medios de pesar eficazmente sobre la historia.

Por tanto, deberíamos hablar en plural de «los personalismos». Nuestra finalidad inmediata es definir, frente a unas concepciones masivas y parcialmente inhumanas de la civilización, el conjunto de primeras aquiescencias que pueden servir de base a una civilización centrada en la persona humana. (Mounier, 1976: 9).

Podemos señalar en consecuencia cuáles serán esos rasgos del personalismo inclusivo, es decir, de ese personalismo con capacidad de integrar fuerzas convergentes en el servicio a la dignidad de la persona humana:

- I. El núcleo mismo es el primado de la persona, claramente orientado sobre aspectos de la vida humana: «las necesidades materiales» y «los mecanismos colectivos», es decir, los medios comunes de agregación social sostenidos en paradójica coincidencia, tanto por las ideologías fascistas, como las comunistas y el individualismo burgués decadente.

Supone dar un paso más frente a lo que otros teóricos neoescolásticos sostenían acertadamente, a nuestros juicios, en esos momentos (Rommen, 1950 y 1956). Allí se contraponía el modelo orgánico —las sociedades como cuerpos naturales, modelos de Aristóteles o Tomás de Aquino— frente al modelo mecánico —las sociedades como construcciones artificiales, modelos de Thomas Hobbes o J. J. Rousseau—. Siendo correcta la contraposición, la misma remitía a una posibilidad abierta, acerca de la cual somos las personas las que tendremos que decidir, no de vez en cuando —cuando votamos—, o con mayor frecuencia —cuando trabajamos, producimos o con-

sumismos—, sino cuando queremos dar sentido a todos esos mismos actos.

El personalismo añade una lucidez a la contraposición orgánico/mecánico: la pregunta por cómo se llevarán adelante esos mismos procesos. O dejaremos que la técnica —administrada desde el Estado (comunismo), la raza (fascismo) o el mercado (individualismo burgés)— sea la que nos rijan (Sanmartín Esplugues J., 1990b), o denunciaremos ese mismo proceso (Sanmartín Esplugues, 1987 y 1990) y reclamaremos la filosofía como educación de adultos (Cavell, 2010). Es la propia técnica, señala Mounier, la que necesita ser humanizada para que no actúe en sentido contrario (Mounier, 1976, pág. 137).

Llegados a este punto, primado de la persona y primado de la filosofía convergen. La filosofía permanente siempre es *socrática* y allí donde haya seres humanos habrá preguntas que susciten incomodidad y respeto por el misterio. De lo contrario podemos pasar del dogmatismo al subproducto más extendido en nuestros días: el esnobismo, el desdén, la complicidad con un sistema —por mucho que aparezca como constitucional— que nos suscite la malsana pretensión de estar por encima de todo reproche (Cavell S., 2007, pág. 194). En definitiva que una legitimación de la democracia por procesos que hagan superflua la aportación personal —lugar común desde Kelsen hasta Rawls— estaría adormeciendo letalmente ese primado de la persona, suscitando el sueño de que el sistema no sólo se sostiene por sí mismo, sino que es y debe ser inmune a la crítica.

- II. El personalismo de Mounier es «una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas». Aunque los discursos afectos al poder difícilmente asumen un desapoderamiento que devuelva la centralidad a la dignidad de la persona, las voluntades que entienden que ese es el único espacio de sólido fundamento para la sociedad son múltiples. Por eso, en convergencia con el itinerario filosófico hemos podido proponer un personalismo fílmico (Peris-Cancio, 2016, 2017 y 2018), (Sanmartín Esplugues & Peris-Cancio, 2017.^a y 2017b), en la medida que el cine más que un arte de masas es realmente un arte cuando expresa el compromiso democrático por una vida mejor para el pueblo, por una indestructible búsqueda del bien en la vida cotidiana (Lastra, 2010).
- III. Esto es posible desde el personalismo de Mounier que propone, creemos, una doble «capa» de definición del mismo, una doble aproximación a

su contenido: *una primera como convergencia* entre los distintos tipos de contribuciones que se pueden realizar para una civilización centrada en la persona humana (aquí lo apropiado sería hablar de *los personalismos* en plural); *una segunda capa estaría formada por las propuestas más articuladas de los distintos personalismos* (en el caso del de Mounier coincidiría con la parte del *Manifiesto al servicio del personalismo* que define lo que es, sus estructuras, y los principios de acción personalista).

- IV. El personalismo resulta de este modo inclusivo y puede predicar sin afanes de propaganda que todo esfuerzo real de defensa de la dignidad de la persona humana, venga de donde venga, le pertenece, forma parte de él, lo quiere, lo apoya, lo potencia. Sólo así se puede asumir sin demagogias el máximo de *responsabilidad* que está llamado a transformar el máximo de *realidad*. Esta dinámica es perfectamente contrapuesta a lo que hoy en día se consideran estrategias de marketing que buscan una marca diferenciada y exclusiva, pero que con cansina frecuencia ha de pagar el peaje de la impostura, la falsificación o, lisa y llanamente, de la mentira. La inclusividad del personalismo se encuentra indisolublemente unida a su misión, a su profunda comprensión de la persona, y la inabarcabilidad de la misma. Por eso, la filosofía personalista actúa, si se nos permite la expresión, como de malla de protección y aglutinamiento de cuantas energías espirituales y morales dispone la humanidad para llevar adelante su programa de vida digna.

3. UNA MALLA DE PROTECCIÓN Y POTENCIACIÓN DE LAS REALIDADES PERSONALES Y COMUNITARIAS

Estamos plenamente convencidos de que la evocación del pensamiento de Mounier «llueve sobre mojado» y que los lectores de *Acontecimiento* son nudos resistentes de esa malla descrita. Pero creemos que un homenaje a la lucidez de su propuesta nunca está de más, al menos por dos razones. La primera porque es de justicia que en la feria de las opiniones que acompaña la cultura democrática y solidaria se reconozca que en el filósofo francés —al que muchos veneramos con fama de santidad— se dio ya con sorprendente anticipación una propuesta que sigue vigente en nuestros días. No se puede leer, por ejemplo, el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (Justicia y Paz, 2005), sin dejar de reconocer una línea argumentativa muy próxima al *Manifiesto al servicio del personalismo*.

La segunda va muy unida a esta primera y hace referencia a que el personalismo de Mounier sigue siendo un proyecto inagotado, por no decir que se encuentra casi por estrenar. El Papa Francisco señala en un reciente documento:

La defensa del inocente que no ha nacido, por ejemplo, debe ser clara, firme y apasionada, porque allí está en juego la dignidad de la vida humana, siempre sagrada, y lo exige el amor a cada persona más allá de su desarrollo. Pero igualmente sagrada es la vida de los pobres que ya han nacido, que se debaten en la miseria, el abandono, la postergación, la trata de personas, la eutanasia encubierta en los enfermos y ancianos privados de atención, las nuevas formas de esclavitud, y en toda forma de descarte (Francisco, 2018, n. 101).

Detrás de estas palabras, más allá de su carácter magisterial, se encuentra un argumento claramente personalista. Cada vez que dejamos defender la suerte de los más indefensos, sea cual sea su situación, actuamos con una contradicción que gravemente compromete todo el edificio de nuestras convicciones personalistas. Por eso hemos hablado de una «malla de protección», de un tejido de coherencia que protege todas sus dimensiones. No resulta ocioso, por tanto, relatar cómo teje Mounier una articulación de convicciones que se nutren de plena coherencia.

- I. Un personalismo abierto, de presencia, de respuesta, de servicio, de desposesión, de disponibilidad.

El personalismo de Mounier es un personalismo cristiano que no tiene otra palabra que la de repetir la ofrenda de Cristo hecho eucaristía. No es un principio sin principio. Es principiado. Se nutre de la encarnación, muerte, resurrección y vida en el Espíritu en las formas humildes: la Eucaristía y los pobres, los que no cuentan. La apertura del personalismo no es un vacío, sino un vaciamiento que hace espacio al otro y así ambos se forman como personas. Y al revés, si no se da ese don, aunque se invoque para uno mismo el título de cristiano, la sal se vuelve sosa, la lámpara oscuridad.

Esa malla encuentra aquí su mayor fortaleza al mismo tiempo que su más declarada debilidad. La fuerza está en unas llagas, en un Corazón abierto, en un derramamiento total..., que genera nueva vida. Esto no es *marketing* —o es de los peores—, ni mucho menos proselitismo o propaganda: es convicción de la iniciativa del Amor redentor que nunca falla, pero que nunca se impone.

Se podrá silenciar verbalmente, pero no podrá dejar de expresarse hasta dar la vida en cada gesto cotidiano.

- II. Como es sabido, Mounier opta, por lo que puede ser considerado como una descripción-definición de la persona, que se asienta en tres rasgos fundamentales, vocación, encarnación y comunión:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación. (Mounier, 1976, pág. 59).

Pero acto seguido nos advierte que no es una verdadera definición, sino que la persona...

Se revela... mediante una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno; no a la experiencia inmediata de una sustancia sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal... la vida personal es una conquista ofrecida a todos y una experiencia privilegiada, al menos por encima de cierto nivel de miseria. Digamos inmediatamente que a esta exigencia de una experiencia fundamental el personalismo añade una afirmación de valor, un acto de fe: la afirmación del valor absoluto de la persona humana (Mounier, 1976, pág. 60).

Vocación, encarnación y comunión favorecen que se experimente el valor absoluto de la persona humana y al mismo tiempo se nutren de ese valor. No cabe como prioridad epistemológica, para Mounier, la discusión sobre la dignidad de la persona humana. Lo realmente decisivo es la verificación de la misma en la conducta, la acción y el compromiso. Con la misma seriedad conceptual que cualquier otro principio intelectual adquiere su comprobación por los efectos que de él se derivan.

Podrá suministrar algunas perplejidades que Mounier considere que la afirmación del valor absoluto de la persona humana requiera un acto de fe. Resulta necesario subrayar que el personalismo cristiano que él propone es perfectamente coherente en la presentación del método y el contenido: la altura del ser personal sólo puede ser respondida con la propia elevación de perspectivas. El personalismo filosófico es, insisti-

mos, socrático, también en el sentido de que las verdades sobre el ser humano sólo se pueden confirmar con la propia vida.

4. UN SÓLIDO TEJIDO COMUNITARIO DE ALCANCE UNIVERSAL

La verificación de la filosofía personalista se expresa en el tejido comunitario. Este es el núcleo de nuestra contribución, y por eso queremos detenernos en el mismo. El personalismo de Mounier es *un personalismo comunitario*, con una especial insistencia en la relevancia de la comunidad en la formación de la persona y en el protagonismo de la persona en la formación de la comunidad. Se trata de una comunidad personalista cuyos lazos no son utilitaristas o interesados, sino personales, formados por un entramado de relaciones yo-tú, vividas en plenitud y cimentadas en el amor. Por eso a veces se ha achacado a la comunidad personalista de Mounier que propusiera una «persona de personas», difícil de alcanzar porque depende del principio del amor. Pero por eso mismo resulta irrenunciable: *Encontramos, pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma persona*» (Mounier, 1976, pág. 73).

En la formación del tejido comunitario, Mounier suministra criterios de discernimiento que representan la finura con la que va imbricando los aspectos personales y comunitarios:

- I. La defensa de la vida privada como lugar de responsabilidad que comunica la vida interior con la vida pública (Mounier, 1976, págs. 103-105). La crítica marxista a la vida privada como sinónima de aburguesamiento no puede ser asumida, para Mounier, en su integridad. Es una advertencia para que la ternura no mate el amor, ni el deleite del vivir ahogue el sentido de la vida. Y la consecuencia no es su supresión, sino una mayor exigencia para que cumpla su papel. Sólo en los considerados valores privados se puede formar con solidez el nexo entre la libertad de la persona y la construcción social, un sentido de la responsabilidad que no es impuesto, sino que surge como una consecuencia necesaria del crecimiento personal.
- II. El fortalecimiento de la dignidad personal de la mujer. La intimidad se forja en el seno de la familia, pero la familia personalista no puede reproducir fórmulas del pasado, sino que debe tomar buena nota de la dignidad personal de la mujer. Mounier denunciaba con vigor en 1936:

Unos centenares de miles de obreros en cada país trastornan el sentido de la historia porque han tomado conciencia de su opresión. Un proletariado espiritual cien veces más numeroso, el de la mujer, continúa, sin que ello produzca asombro, fuera de la historia (Mounier, 1976, pág. 105).

Y unos párrafos después añade:

He aquí... la reserva más rica de la humanidad sin duda, una reserva de amor capaz de hacer estallar la ciudad de los hombres, la ciudad dura, egoísta, avara y embustera de los hombres.

Fuerza aún casi intacta... De este milagro del amor que tiene su sede en la mujer, en lugar de desarrollarlo, de realizarlo en cada una para que ella pueda a continuación darlo a la comunidad, se ha hecho una mercancía cualquiera en el juego de las mercancías y de las fuerzas. Mercancía para el reposo o el ornato del guerrero. Mercancía para el desarrollo de asuntos familiares. *Objeto* [como se dice exactamente] de placer y de intercambio. (Mounier, 1976, pág. 107).

La esperanza del feminismo personalista de Mounier en la mujer supera a muchos otros feminismos. Los defectos de un mundo de personas masculinas, de varones, hacen imposible un humanismo integral. Sólo el concurso de la mujer, señala Mounier, puede elevar a millones de seres desorientados a la dignidad de personas (*Ibíd.*, pág. 109).

- III. La dignidad de la mujer vigoriza la familia comunitaria. Mounier ya percibía el insustituible papel de la familia frente a las ínfulas de un racionalismo que siempre encontraría sospechosa a la familia, por su rebeldía a la sistematización. Pero no encontraba aquí un argumento para sostener sin más la perdurabilidad de la familia. Al contrario, exigía una reflexión responsable sobre lo que es la misión genuina de la misma, la formación de personas, con plena coherencia con la dignidad de la mujer. Lo expresaba en una frase cuya elocuencia nos impide dejar de citar en su literalidad:

La familia no se reduce a una asociación comercial ni a una asociación biológica o funcional. No ver en la pareja más que los problemas de adaptación y no esta lucha que mantienen dos personas, una con otra, una contra otra, hacia una invención nunca definitiva, lleva en seguida a no considerarla más que como una técnica de selección sexual y de eugenesia (Mounier, 1976, pág. 112).

Para Mounier se trata de formar una comunidad de personas que partirá de ese encuentro entre el varón y la mujer, pero que se prolongará en la persona de los hijos. Ello permite comprender que no es una comunidad ni automática ni infalible. Más bien al contrario, sometida a múltiples riesgos. Pero esas mismas notas son las características imprescindibles para que ella misma sea educadora de personas, con toda la profundidad de la expresión. Esto se sustancia especialmente en su misión educativa. Parafraseando al discípulo de Mounier Jean Lacroix, las fuerzas y debilidades de la familia no son impedimentos para su misión educadora, sino constituyentes esenciales de la misma (Lacroix, 1993).

- IV. La textura social que se extiende desde una familia así concebida se caracteriza por favorecer una cultura personalista y una economía al servicio de la persona, en clara denuncia de las aspiraciones propias tanto de la cultura burguesa —hoy día hipertrofiada por la necesidad de consumo que gobierna los *mass media*—, como de toda concepción económica que no se encuentre al servicio de la persona —como las sociedades neoliberales ignoran con su confusión entre individuo y persona. Mounier sentencia de un modo que sigue siendo difícil no suscribir en su integridad:

... todas las formas del desorden. Incluso espiritual, tienen una componente y a veces hoy una dominante económica. Con miras a reabsorber esta monstruosa inflación de lo económico en el orden humano, debemos restituirle urgentemente a su propio lugar para desembarazar de él a todos los problemas a los que todavía falsea. (Mounier, 1976, pág. 131).

- V. Es conocido que el pensamiento sociopolítico de Mounier critica desde el pensamiento personalista las grandes amenazas que conoció la humanidad de la primera mitad del siglo xx: el individualismo, el nazismo y el fascismo, el anarquismo y el marxismo. Lo que quizás no sea tan del dominio general es que su propuesta para diseñar la sociedad política comience asumiendo el concepto de *patria* —respetando así los vínculos afectivos de la persona con su medio social— para luego aplicarle las exigencias de espiritualidad y universalidad, propias de la persona. Con ello marca la aspiración a sociedades cada vez más espirituales, sin desdeñar ni lo concreto ni lo universal. Y preservándose así a un tiempo de dos patologías modernas de lo social como son el estatismo (o estatalismo) y el nacionalismo.

El esquema de Mounier parte de las personas, acepta la patria y su dimensión tradicional en la nación, pero sitúa por encima de ellas una prioridad: la comunidad espiritual personalista. Subordinado a las mismas se encuentra el Estado, como instrumento al servicio de las sociedades y a través de ellas, de las personas. Un instrumento tan potente requiere una política que vigile su recto funcionamiento, y la reflexión que Mounier abre al respecto se presenta como la propuesta de una democracia personalista, identificable como una democracia que potencia la dignidad de la persona, de sus deberes hacia los demás, y de los derechos que de ahí se desprenden.

- VI. Finalmente, Mounier no carece de una visión de la comunidad internacional basada en la centralidad de la persona. Vuelve a llamarnos la atención que ya en 1936, preconizara el movimiento de descolonización como una ineludible reclamación de humanidad, así como una comunidad interracial como exigencia irrenunciable de la familia humana:

En esta nueva perspectiva, los miembros de la sociedad internacional no son Estados soberanos, sino comunidades vivas de pueblos directamente representados al margen y junto a los Estados. El derecho internacional que tiende ya a tener como sujetos a las personas y no a los Estados, se convierte así en una fórmula de protección de la persona contra la arbitrariedad de los Estados, mediante la definición de un estatuto internacional de la persona, de carácter pluralista. (...)

La igualdad espiritual de las personas, su derecho natural a realizarse en las comunidades de su elección, no sólo rebasa exclusivamente las fronteras de las naciones, sino las fronteras de las razas; el personalismo ataca al imperialismo del Estado-nación en un último frente; el imperialismo colonial. (...)

El problema colonial tiene un último aspecto, éste mundial, y más económico que político. El final del individualismo colonial debe entrañar, mediante una redistribución de las riquezas del globo, y principalmente de las materias primas, el final del nacionalismo económico. Cualquier ataque realizado contra el capitalismo metropolitano, por lo demás, tendrá sus repercusiones en la vida colonial. Una vez más, todos los problemas de emancipación de las personas aparecen como solidarios (Mounier, 1976, págs. 199-200; 201).

La apelación a un derecho internacional que tenga como sujetos las personas humanas y que reconozca su igualdad espiritual representa a la perfección lo

que luego no se llegó a realizar. Una descolonización en clave jurídico formal, que ni atendió a la suficiencia económica de los nuevos Estados ni favoreció el protagonismo real de la educación en la vida de los pueblos, nos ha traído el desorden internacional que hoy nos preside y que se traduce en millares de vidas desperdiciadas (Bauman, 2005; Fassin, 2016 y 2018), cuando no directamente sacrificadas (De Lucas Martín J. , 2016; 2017 y 2018) y clama por un nuevo Derecho Migratorio Internacional y Europeo (Vacas Fernández, 2017).

¿Es este el nuevo emplazamiento del personalismo que puede restaurar el sentido más profundo de nuestra dignidad personal? No parece dudoso que para Mounier la respuesta sería plenamente afirmativa.

CONCLUSIÓN

La perspectiva filosófica del personalismo de Mounier refuerza sus contenidos comunitarios. Su visión de una propuesta abierta e integradora en torno a la dignidad de la persona humana, genera coherencia entre lo que se defiende y cómo se defiende. De este modo también se evita la habitual fractura entre teoría y praxis: la praxis es teoría en acción, la teoría es reflexión sobre la praxis. Los elementos conceptuales de la dimensión comunitaria esencial de la persona interactúan con ambas dimensiones. El personalismo es deudor de un acontecimiento históricamente actuante, la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, que se hace presente en el Espíritu en la eucaristía y en los más pobres. Ese acontecimiento se vive y luego se anuncia, por lo que lo que se visibiliza en el compromiso por la persona por medio de los hechos más que de las palabras. Así se preserva el misterio de lo personal, particularmente denso y asociado al amor en la dignidad de la mujer, y desde ahí constitutivo de una socialidad que nace de la familia y se extiende por círculos concéntricos cada vez más amplios, hasta abarcar la familia humana, que hoy nos cita en la suerte de los más desheredados y desarraigados para renovar fehacientemente nuestra dignidad humana. Así el personalismo de Mounier aparece como una comunidad de comunidades. 

REFERENCIAS

- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Burgos, J.-M. (2012). *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra.
- Cavell, S. (2007). *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Cavell, S. (2010). «La filosofía como educación para adultos». En A. E. Lastra, *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras* (págs. 17-26). Madrid : Plaz y Valdés.
- De Lucas Martín, J. (2016). *Mediterráneo: el naufragio de Europa*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- De Lucas Martín, J. (2018). «Crisi de l'estat de dret i 'societat del menyspreu'. El test dels refugiats». *Qüestions de vida cristiana*, 35-50.
- De Lucas, J. (2017). «Negar la política, negar sus sujetos y derechos (Las políticas migratorias y de asilo como emblemas de necropolítica)». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Número 36 64-87.
- Díaz, C., & Maceiras, M. (1975). *Introducción al personalismo actual*. Madrid: Gredos.
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío al siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.
- Francisco. (2018). *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Justicia y Paz, P. C. (2005). *Compendio de doctrina social de la Iglesia*. Madrid: BAC-Pláneta.

REFERENCIAS

- Lacroix, J. (1993). *Fuerza y debilidades de la familia*. Madrid: Acción Cultural Cristiana.
- Lastra, A. (2010). «El cine nos hace mejores. Una respuesta a Stanley Cavell». En A. Lastra, *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras* (págs. 105-117). Madrid, México: Plaza y Valdés.
- Maritain, J. (1942). *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: La Maison française.
- Maritain, J. (1973). «Acerca de la filosofía de los derechos del hombre». En UNESCO, *Los derechos del hombre* (págs. 111-120). Barcelona: Laia.
- Maritain, J. (1983). *El hombre y el Estado*. Madrid: Encuentro.
- Mounier, E. (1976). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.
- Nussbaum, M. (2015). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Peris-Cancio, J.-A. (2016). «Part Time Wife (Esposa a medias) (1930) de Leo McCarey: Una película precursora de las comedias de rematrimonio de Hollywood». *SCIO. Revista de Filosofía*, 247-287.
- Peris-Cancio, J.-A. (2018-75). «¿Qué puede enseñarnos el Hollywood clásico acerca de los refugiados y los desplazados? Una lectura filosófica de *Si no amaneciera* (1941) de Mitchell Leisen». *Archivos de la Filmoteca*, 13-35.
- Peris-Cancio, J.-A., & Sanmartín Esplugues, J. (2017). «La locura del dólar. El relato de la vida económica en *American Madness* (1932) de Frank Capra». *SCIO. Revista de Filosofía*, 121-154.
- Rommen, H. (1950). *Derecho natural, historia-doctrina*. México: Jus.
- Rommen, H. (1956). *El Estado en el pensamiento católico. Un tratado de Filosofía política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Sanmartín Esplugues, J. (1987). *Los nuevos redentores: reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*. Barcelona: Anthropos.
- Sanmartín Esplugues, J. (1990a). *Tecnología y futuro humano*. Barcelona: Anthropos.
- Sanmartín Esplugues, J. (1990b). «La ciencia descubre. La industria aplica. El hombre se conforma. Imperativismo tecnológico y diseño social». En M. Medina, & J. Sanmartín, *Ciencia, Tecnología y Sociedad. Estudios interdisciplinarios en la Universidad, en la Educación y en la Gestión Pública*. (págs. 168-180). Barcelona: Anthropos.
- Sanmartín Esplugues, J., & Peris-Cancio, J.-A. (2017). *Cuadernos de Filosofía y Cine 02. Los principios personalistas en la filmografía de Frank Capra*. Valencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
- Sanmartín Esplugues, J., & Peris-Cancio, J.-A. (2017). «El personalismo fílmico en las primeras películas de Leo McCarey: aspectos metodológicos y filosóficos». *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 81-99.
- Vacas Fernández, F. (2017). *El Derecho Migratorio, Internacional y Europeo, como límite desde los Derechos Humanos a la Discrecionalidad de los Estados en materia migratoria*. Valencia: Tirant lo Blanch.

LA COMUNIDAD: ENTRE LA MISERIA Y LA GRANDEZA DE LA CONDICIÓN HUMANA

LUIS FERREIRO

Director de Acontecimiento

SOSPECHA, OLVIDO Y NOSTALGIA DE LA COMUNIDAD

Ya hace tiempo que la historia ha culminado el proceso de desarrollo del individualismo en las sociedades avanzadas. Se puede contemplar desde la cima la panorámica de un mundo que presenta la apariencia de seres separados, en movimiento continuo, que se acercan unos a otros, que se alejan unos de otros, que se adhieren temporalmente sin alcanzar una cohesión permanente. Y, sin embargo, arrojados al caos común, forman un todo, tal vez inorgánico e incoherente, pero inevitablemente destinado a vivir en la totalidad de unos con otros, o de unos contra otros.

En esa masa indiferenciada el sujeto moderno sueña su individualidad, se siente único, libre, sin ataduras, sin deudas generacionales, como si hubiese salido de la nada o germinado de la tierra. Con él se inaugura una biografía que no radica en ninguna historia común. Es, además, la piedra angular de cualquier colectividad, pequeña o grande, que pudiera darse... con su permiso. La única realidad sustantiva sería él, pequeño átomo que puede consentir en construir un mundo si tolera la coexistencia mancomunada, ya que, por supuesto, él es el *a priori* de toda sociedad y comunidad posible. Soberbio y miserable al mismo tiempo, vagabundo sonámbulo entre otros sonámbulos que sueñan el mismo sueño, tal vez despertaría si el sueño se tornara pesadilla y descubriera la verdad en la vigilia: «el individuo no es más que el residuo de la experiencia de la disolución la comunidad»¹.

Esta experiencia de disolución se desarrolló a lo largo de una extensa época que coincide con el surgimiento y expansión de la burguesía, como denunció Emmanuel Mounier, describiendo un arco que va desde el burgués heroico, que corre riesgos y se aventura, en el que predomina la acción, hasta el burgués decadente y conservador que se encierra en la seguridad

y se acoraza en la propiedad, aunque ni siquiera disfrute de la posesión; en ambos casos es una figura que es insensible al ser, cuando no su misma antítesis.

En el siglo XIX, algunos pensadores, de forma visionaria y anticipándose a la culminación de la invención del individuo, levantan acta de la defunción de la comunidad, con alegría algunos alérgicos a ella, con tristeza otros, que la sienten como un regazo maternal cuya pérdida engendrará a los futuros nostálgicos.

Para Max Stirner la comunidad es abstracción y, como tal, opresión. Stirner se revuelve contra todo lo que él considera que aplasta al individuo concreto, a sí mismo, sin ir más lejos. Si Dios está por encima de mí, suprimámoslo, pero si Feuerbach exalta a la humanidad para ponerla en el lugar de Dios, tachemos a la humanidad como usurpadora: «hay que negar a Dios y a la humanidad en nombre de la única realidad y del único valor: el individuo». No hay causa superior a la que yo deba sacrificarme: «Yo he puesto mi causa en nada». Nadie tiene derechos sobre mí ni tiene razón para exigirme nada: «Nadie es para mí una persona que tenga derecho a mi respeto». Sólo tengo que atenderme a mí mismo y a lo mío, y si amo a alguien es porque me place. Aun así, por interés propio y para mejor servirme a mí mismo, crearé o me integraré en sociedades, no para volcarme hacia los demás, sino para lograr los fines convenientes o deseables para mí, para asegurar mi propiedad y volverme más fuerte y poderoso. Stirner reconoce que la vida se da en relación con los demás, pero para él los otros son objetos, aunque por pura racionalidad acepta participar en una asociación de egoístas (*Egoistenverein*) para consolidar su propia causa. Propiamente, la asociación de egoístas es la antítesis de la comunidad.

Más allá de este individualismo posesivo y pequeño burgués, la crítica de Nietzsche descalifica la comunidad desde una aristocrática suficiencia. La comu-

1. Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, 2001, p. 17.

nidad es el rebaño de los seres inferiores. Lo común es lo vulgar, por lo que la comunidad es la vulgaridad compartida: «Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. 'Bueno' ya no es bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un 'bien común'! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor»². Sin embargo, Nietzsche no desprecia del todo la comunidad y la salva si es aristocrática, si está formada por los hombres superiores, aquellos que se han aventurado, los ricos, los colmados, los generosos cuya superioridad rebosante les permite derramar dones despreocupadamente, sin mirar a quién y sin temor a la penuria. Así nos lo describe en la escena final de *Así habló Zaratustra*, cuando Zaratustra, después de muchos años de soledad, ya purificado, acoge a los hombres superiores, con la esperanza de tender un puente al superhombre.

No está de más recordar que en esa escena, para sorpresa de Zaratustra, los hombres superiores acaban adorando a un asno, lo cual plantea una cuestión: ¿son separables comunidad y religión? Se insinúa aquí una categoría crucial: lo sagrado, es decir, lo separado como una clave de la comunidad. Así lo entendió Georges Bataille, nostálgico y anhelante de una comunidad transformada en religión, ocupando su lugar, de modo que en la comunidad se daría el éxtasis, la salida de sí mismos y la fusión con los otros. La nostalgia se transforma en pasión y Bataille crea una comunidad, con el nombre de *Acéphale*, cuyo símbolo era un hombre decapitado. Bataille propone que la separación y la fusión se tiene que dar a partir de la ejecución de un crimen que uniría a todos sus miembros, creando una complicidad y una culpa en la que todos estarían unidos, algo que no se llevó a cabo, pues hubo voluntarios para ser sacrificados, pero no se encontró a nadie dispuesto al asesinato. Para Bataille, el Marqués de Sade «es quien propone la comuni-

dad como la república del crimen»³, pero lo refuta, ya que para Sade la separación no es de un nosotros respecto a los otros, sino del yo y las cosas, siendo los otros cosificados y separados. Desde su ateísmo, Bataille se encuentra con lo sagrado sin Dios y plantea preguntas relevantes sobre la comunidad y sus límites: separación, sacrificio, muerte, culpabilidad...

La creencia de que la comunidad se pierde se agudiza con la obra del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, que publica en 1887 su obra esencial, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, que será reeditada y ampliada en sucesivas ediciones hasta 1935⁴. Anticapitalista y romántico, Tönnies contrapone la sociedad y la asociación (*Gesellschaft*) a la comunidad (*Gemeinschaft*). En las primeras se da un enriquecimiento material e institucional, las relaciones humanas se hacen más racionales y condicionadas por los intereses, pero se vuelven más impersonales y se empobrecen humanamente. En la comunidad, en cambio, se da una riqueza de relaciones personales, afectivas, cálidas, una solidaridad y cooperación que expresan el deber reconocido hacia los restantes miembros de la comunidad. No cabe duda de que en el desarrollo de la civilización europea las relaciones mecánicas y racionales han desplazado y sustituido a las relaciones orgánicas y vitales, por lo que es legítima la lectura de que la humanidad tiende a un enriquecimiento social y material que, al mismo tiempo, la empobrece comunitariamente.

La comunidad, rechazada y anhelada, deseada como ideal e indeseable como realidad, es tan inevitable como nuestro sentir, pensar y vivir, es parte de la condición humana esencial. Es posible que se haya ido, pero no del todo. Es posible que nunca haya existido, porque es seguro que nunca ha venido del todo. Al contrario que el salvaje solitario de Rousseau, que nunca ha existido ni existirá, la comunidad siempre ha existido en modo de imposibilidad y, al mismo tiempo, de necesidad.



2. F. Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal*, Madrid, 2001, § 43, p. 71.

3. Jean-Luc Nancy, *o.c.*, p. 62.

4. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Madrid, 2011.

LA CONDICIÓN HUMANA ENTRE LA NADA Y EL EXCESO

El horizonte ineludible de la vida humana es la comunidad. El hombre nace de otros, vive vertido a los otros, y muere para los otros. Toda su existencia es coexistencia pacífica o beligerante, todo su vivir es un convivir grato o ingrato. Toda su ciencia es conciencia y, a la vez, suficiencia e insuficiencia. Su yo está confrontado permanentemente con un nosotros que le atrae y le presiona, al que insiste y al que resiste, pero que forma parte de sí mismo y por eso lleva en sí una lucha que lo transporta a estados de concordia y de discordia, de amor y de odio.

Tal es la condición humana, siempre oscilante entre la precariedad y la plenitud. Y como tal, su presencia en el hombre interior tiene su reflejo exterior en la sociedad y, a su vez, ésta está inserta en lo íntimo del corazón. En tal situación, Platón concibió que era necesario un mediador para la concordia humana y que éste era el amor, que «es el que aproxima a los hombres impidiéndoles ser unos extraños: es el principio y lazo de unión de toda sociedad, de toda reunión amistosa, y preside las fiestas, los coros y los sacrificios...»⁵.

Platón siempre presenta a Sócrates adquiriendo su ciencia en un diálogo perpetuo, es decir, comunitariamente. También su conocimiento sobre el amor es fruto de la conversación con Diotima de Mantinea. La sabia mujer parte de un mito: «Cuando nació Venus celebraron los dioses un gran festejo y entre ellos se encontraba Poros, hijo de Metis. Después de la gran comida se presentó Penia solicitando unas migajas sin atreverse a pasar de la puerta... Penia entonces, instigada por su penuria, ideó tener un hijo de Poros: se acostó a su lado y fue madre del Amor... Como hijo de Poros y de Penia, mira cual fue su herencia: desde luego es pobre, y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, está flaco y sucio, va descalzo, no tiene domicilio... está siempre, como su madre en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar siempre sobre la pista de todo lo que es bueno y bello; es varonil, osado, perseverante, gran cazador, siempre inventando algún artificio, ansioso de saber y aprendiendo con facilidad... Todo lo que adquiere se le escapa sin cesar, de manera que nunca es rico ni pobre. Al mismo tiempo se encuentra siempre entre la sabiduría y la ignorancia».

Platón habla de Eros y lo concibe como un genio o demonio mediador (*daimon*), pero está hablando de

cada uno de nosotros. Cada ser que viene al mundo viene de un encuentro entre dos seres que no se bastan a sí mismos y que, al mismo tiempo, se exceden a sí mismos, desde la avidez mendicante del ser del otro y desde la sobreabundancia del ser propio que se desborda en donación. Ese amor, híbrido de defecto y de exceso de ser, engendra un ser que a su vez es defectivo y excesivo, precario y ávido, cuyo anhelo más profundo, lo sepa o no, es ser amado y así ser colmado. Por eso, Platón define el amor, en general, como «el deseo de lo que es bueno y nos hace felices: es el gran amor seductor innato en todos los corazones». Y esto sin medida y sin término: «el amor consiste en desear que lo bueno nos pertenezca siempre. De esto se deduce que la inmortalidad es también un objetivo del amor».

Y, sin embargo, Platón no logra sacar al amante de su dinámica de superación de su precariedad en la adquisición inacabable de la belleza, hasta que al final del camino, ascéticamente recorrido, alcanza la contemplación de la «belleza eterna, increada e imperecedera». Al final queda el amante a solas con la belleza absoluta, lo que no confirma la tesis de partida, ya que el amor ha llevado al amante a la unión con una idea suprema, lejos de los seres amados, que han quedado atrás.

La poderosa fuerza del Eros, aunque necesaria, resulta insuficiente. El amor platónico no es comunitariamente fecundo, requiere otra especie de amor que los griegos difícilmente intuyeron, el amor como ágape, que invierte el movimiento del eros, como deseo del otro para sí, en donación de sí para el otro, aun con vaciamiento de sí mismo desde la sobreabundancia del ser propio. Y, sin embargo, este anonadamiento —me hago menos para que tú seas más— es la oportunidad de la plenitud, pues yo soy más cuando tú eres más.

Esta actitud no es espontánea, lo habitual es que la vida social esté establecida en lo convencional. La experiencia de la comunión es una iluminación que resulta rara para quienes viven en los conformismos. «Un gran número de hombres pasan su vida sin conocer una auténtica comunión. Y la mayor parte del resto no conocen más allá de una, dos, tres personas colectivas... Para todos los demás, lo que ellos consideran comunidades no son sino sociedades, conglomerados más o menos impersonales»; he aquí una pobreza, un mal espiritual generalizado, porque «*lo social, así desligado de la comunidad no es un valor es-*

5. Platón, «El banquete», en *Diálogos*, Madrid, 1979. Todas las citas son de *El banquete*, Platón, 201d a 212c. Penia personifica la pobreza y la necesidad; Poros, la abundancia de recursos y la facilidad para aprovechar las oportunidades.

piritual». Por eso se requiere una labor de desbroce, pues «la comunidad no nace sino de las ruinas de los conformismos»⁶.

LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD DEL HOMBRE

Kant analiza el desarrollo de la historia humana bajo la clave de un antagonismo inherente a la condición humana que define como «la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier»⁷.

Así que, el ser humano tiene que «procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*». En tanto que su insuficiencia le impide evitar a los otros, ha de soportarlos, cosa que no haría si alcanzara la suficiencia. La sociedad parece aquí una condena, aunque por una especie de providencialismo Kant cree que la superación de esta negatividad en el hombre tendrá lugar contra sus propias tendencias. Kant no distingue aquí sociedad y comunidad, pero aporta un dato realista: cuenta con el mal, bajo la especie de resistencia al otro.

Por otro lado, la contradicción reaparece en el hombre, en quien se dan cita el imperativo categórico, es decir, el deber absoluto que sólo es exigible al hombre, delatando su grandeza, por un lado, y la imposibilidad manifiesta de su cumplimiento, consecuencia de su miseria, por otro. La síntesis de este estado doble es la culpa, como condición congénita y universal en la cual todos y cada uno de los seres humanos nos encontramos hermanados. Por eso, a la locura de pensar el fundamento de la comunidad en un crimen mancomunado, se opone la confesión sincera de las culpas personales ante la mirada acogedora y misericordiosa de los demás, que se saben también culpables, como vía de encuentro que instaura o restaura la comunidad.

Jean Lacroix lo ejemplifica con la confesión de Raskolnikov a Sonia en *Crimen y Castigo*, poniendo de relieve que la entrega es la esencia de la comunidad y que ésta se manifiesta en la confesión de la culpa y en la confesión de amor⁸. En ambas, quien confiesa cede en su resistencia al otro, se pone bajo el juicio de su mirada esperando de él comprensión, perdón y benevolencia y, en definitiva, amor.

Nada de esto sucede espontáneamente, la sociedad se produce por un desarrollo natural de la humanidad, pero la comunidad es fruto de una maduración espiritual y, como tal, no se da sin la firme y continua voluntad de realizarla, asumiendo riesgos y realizando actos de valor.

COMUNIDAD E INMUNIDAD

Una variación de interés sobre lo anterior nos lleva a las tesis de Roberto Esposito, que parten de la etimología latina. «Comunidad» traduce el término «*communitas*», que deriva de *cum* y *munus* (tarea, deber, ley), palabra con la que se componen otras como «matrimonio», y que nos indica un vínculo especial: «son los vínculos de un don, pero de un don de hacer, no de recibir y, por tanto, igualmente, una obligación. Los miembros de una comunidad lo son por eso y porque están vinculados a una ley común». Pero ¿cuál es esa ley?, ¿qué se pone en común?: «La comunidad es una con la ley en el sentido de que la ley común no prescribe otra cosa sino la exigencia de la comunidad misma... primer contenido... de la ley de la comunidad: la comunidad es necesaria».

Esta aproximación es parte de la verdad, pero aquí nos encontramos con el riesgo de incurrir en una tautología y, en la práctica, con un enclaustramiento, que no sería de temer si lo completamos con el punto de vista personalista: la ley de la auténtica comunidad es que la comunidad es para el servicio y el cuidado de la persona, para el surgimiento, el crecimiento y la vocación de todas y cada una de las personas que la integran.

Sigue diciendo Esposito que comoquiera que «desde siempre existimos en común», esa ley lo que nos exige es «no perder esta condición originaria», por tanto, nos pide lo imposible, pues ¿cómo realizar aquello que precede a toda posible realización? ¿Cómo constituir algo que ya se constituye?». Siendo así, estamos

6. Emmanuel Mounier, *OO. CC. I*, p. 229.

7. Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, 2006, págs. 8-9.

8. Jean Lacroix, *Fuerza y debilidades de la familia*, Madrid, 1993., págs. 37-38.

situados «en una carencia infinita, en una deuda impagable, en un defecto irremediable», estamos en el delito, si nos remitimos «al significado de *delinquere* exactamente como ‘carecer de algo’: nos falta aquello que constituye comunidad». La conclusión —¿pesimista o realista?— es que somos «la comunidad de aquellos que no tienen comunidad». Dado este carácter debitorio y defectuoso del hombre no es extraño que el autor cite aquí el *Emilio* de Rousseau: «Es la debilidad del hombre la que lo hace sociable; son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad, nosotros no le deberíamos nada si no fuéramos hombres... Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos; todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda clase; en fin, todos estamos condenados a morir»⁹.

Sin embargo, la salida de esta situación por la ley de la comunidad es onerosa y hay un incentivo natural a exonerarse de ella: «si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga». La inmunidad se resiste y elude la obligación común. Es la inclinación a evitar la jurisdicción común —como la inmunidad diplomática—; más descriptiva aún es la metáfora biológica: la capacidad natural o inducida de resistir la infección exterior desplegando la acción de los propios anticuerpos: «si la *communitas* determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla»¹⁰. Ambas son necesarias, es preciso encontrar el equilibrio. Una depresión inmunitaria llevaría a una desprotección que conduce al contagio, dando lugar a falsas comunidades como colectividades gregarias, fusiones promiscuas, o a la exaltación fascista del nosotros. Un exceso de inmunidad aísla, encierra tras las propias barreras, y puede producir enfermedades autoinmunes en las que los propios anticuerpos confunden

lo propio con lo ajeno, lo agreden y lo destruyen, es el caso del individualismo exacerbado que, después de matar en sí mismo la posibilidad de encuentro con el prójimo, se lamenta de su soledad.

Parece claro el diagnóstico del mundo actual: padecemos un exceso de inmunidad. Entonces, si «encontramos pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma existencia»¹¹, la más descorazonadora de las inmunidades es la inmunidad contra la comunión. Y, sin embargo, la comunidad permanece inextinguible, aunque sea como un rescoldo, pues «la sociedad puede ser lo menos comunitaria que sea posible, pero no se puede conseguir que en el desierto social no haya, ínfima, inaccesible incluso, comunidad». Hasta el extremo que, observa Nancy, en el campo de concentración, que «es, en su esencia, voluntad de destruir la comunidad... nunca la comunidad deja completamente de resistir a esta voluntad. Ella es... resistencia a la inmanencia. En consecuencia, la comunidad es la trascendencia»¹². La clave está en que la persona es en sí misma un ser comunitario, tanto como es un ser racional, y no puede dejar de serlo.

LA COMUNIDAD DEL ESFUERZO Y DE LA ALEGRÍA

La comunidad es inevitable, está inserta en nuestro ser. «Nada hay más común que ser: es la evidencia de la existencia. Nada hay menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad»¹³. Vivir requiere energía y da dolor y cansancio, ser es un esfuerzo continuo, pero el ser logrado es la alegría. El ser humano es un ser consorte, un con-ser, y eso hace menor el esfuerzo de ser y mayor la alegría de ser.

Nancy afirma que «el orden de la com-parecencia es más originario que el del vínculo», «consiste en la aparición del *entre* como tal: tú y yo», donde la «y» no representa yuxtaposición sino exposición (¿también la vida expuesta y el temor?). La comunidad nos dice, por tanto, «que no hay ser singular sin otro ser singular». La comunidad nos es dada, no es una construc-

9. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, 2009, págs. 25-32. No hay espacio aquí para debatir con este autor, pese a su interés, sin embargo, digamos que presenta la comunidad con un formalismo descompensado. Echamos de menos contenidos positivos que, tal vez, reflejen un mínimo de base empírica. Además, siguiendo a Derrida, su metodología deconstructiva posiblemente condiciona en exceso los resultados de su análisis. Por último, su crítica del personalismo es desacertada, seguramente basada en un conocimiento bastante sumario.

10. Roberto Esposito, *o.c.*, p. 17.

11. Emmanuel Mounier, *OO. CC. I*, p. 636.

12. J-L. Nancy, págs. 67-68.

13. Jean-Luc Nancy, *o.c.*, p. 168. También, el discurso de Nancy, un tanto enrevesado y abstracto en muchas de sus páginas, sería digno de una discusión. A pesar de que no parece apreciar al personalismo hay puntos de contacto, si no de acuerdo.

ción, para captarla hay que despojarla de la obra, ya sea económica, política, científica o de cualquier otra clase: «la comunidad es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer. Sin embargo, sí es una tarea, lo que es muy diferente —una tarea infinita en el corazón de la finitud»¹⁴. De acuerdo con esto, un rasgo de la comunidad es el esfuerzo, como labor y lucha.

A este ímpetu que insiste contra toda resistencia le sucede un surgimiento, un ser más (*sursum*), un con-ser más, que lleva consigo la alegría. Ahora bien, la alegría no sólo surge con el esfuerzo, también aflora con la gracia —belleza en movimiento— del alma bella.

El psicoanálisis nos ha convencido de que la represión se efectúa sobre los impulsos oscuros del inconsciente, pintado como una sentina donde anida todo lo innoble del alma humana. Y, sin embargo, ¿no es tan frecuente o más que reprimamos como adultos los impulsos buenos e inocentes como simple infantilismo? Hay algo que ignoran los filósofos y que está al alcance de los sencillos, de quienes no reprimen a su niño interior y se hacen como niños: la alegría gratuita que se comunica y crea comunión. Hasta tal punto nos parece así que nos atrevemos a decir que sin fiesta no hay comunidad. Haberlo olvidado da un tono excesivamente serio, y hasta tenebroso, al pensamiento moderno sobre la comunidad. Más luminoso y lúcido, San Agustín antepone la fiesta y el derroche del corazón a la culpa: «Otras cosas había que cautivaban más fuer-

temente mi alma con ellos, como era el conversar, reír, servirnos mutuamente con agrado, leer en común libros amenos, bromear unos con otros y divertarnos en compañía; discutir a veces, pero sin animadversión, como cuando uno disiente de sí mismo, y con tales disensiones esporádicas condimentar las muchas conformidades; enseñarnos mutuamente alguna cosa, suspirar por los ausentes con pena y acoger con alegría a los que llegaban. Con estos signos y otros se-

mejantes, que proceden del corazón de los amantes y amados, y que se manifiestan con la boca, la lengua, los ojos y mil otros movimientos gratuitos, se derretían, como con otros tantos incentivos, nuestras almas y de muchas se hacían una sola»¹⁵.

En esta perspectiva, la culpa sólo surge derivadamente cuando se rompe la comunión y se interrumpe la alegría: «Esto es lo que se ama en los amigos; y de tal modo se ama, que la conciencia humana se considera rea de culpa si no ama al que le ama o no corresponde al que le amó primero, sin buscar en él

otra cosa exterior que tales signos de benevolencia. De aquí el llanto cuando muere alguno... y de aquí la muerte de los vivos, por la pérdida de la vida de los que mueren»¹⁶.

La comunidad es innata, subsiste en la persona, que es comunidad desde el momento en que nuestro pensar es una conversación interior, «como cuando uno disiente de sí mismo» y se ve a «sí mismo como a un otro», como diría Ricœur. Pero la comunidad será un residuo si aniquilamos nuestra voluntad de comunidad y abandonamos la tarea y la celebración. 

La comunidad es innata, subsiste en la persona, que es comunidad desde el momento en que nuestro pensar es una conversación interior, «como cuando uno disiente de sí mismo» y se ve a «sí mismo como a un otro», como diría Ricœur. Pero la comunidad será un residuo si aniquilamos nuestra voluntad de comunidad y abandonamos la tarea y la celebración

14. Jean-Luc Nancy, *o.c.*, págs. 56-58, 68-69.

15. S. Agustín, *Confesiones*, Madrid, 2013, Libro IV, Cap. VIII.

16. S. Agustín, *Confesiones*, Libro IV, Cap. IX.

LA SOCIEDAD PERFECTA. ¿DEBER O QUIMERA?

JOSÉ MARÍA VEGAS

Profesor de Filosofía

1. DE BUENOS Y MALOS

Las sociedades humanas no son ni totalmente buenas ni totalmente malas: son grises, mejores o peores en unos u otros aspectos. No existe la absoluta perfección en el mundo humano (que ha sido creado según el principio de auto-perfeccionamiento), tampoco en su dimensión social. Solemos subrayar sobre todo los aspectos negativos de la sociedad, y damos por descontado los más positivos, salvo cuando el bien social percibido es resultado de la superación o eliminación de un mal previo: si una ciudad se caracteriza por su suciedad, el hecho de encontrarla limpia nos produce satisfacción y alegría, pero pronto nos acostumbramos a ese bien, y nuestra atención se vuelve espontáneamente a los males sociales (reales o percibidos como tales) que, literalmente, saltan a la vista. Esta prioridad se explica porque el mal nos molesta, nos ofende, nos limita; mientras que las cosas que son «como deben ser» encajan sin más en nuestro discorrir vital y, por eso, olvidamos agradecerlas y nos limitamos a darlas por supuesto.

Pero la prioridad *psicológica* del mal no debe engañarnos, considerándola una prioridad *ontológica*, o algo *equivalente* y del mismo nivel que el bien. Es conocida la teoría (que arranca de Platón, pero que se afirma con energía en el cristianismo) según la cual el mal es un déficit de bien, un defecto de ser y, por tanto, es siempre un parásito del bien y sin el cual no podría no sólo existir, sino ni siquiera ser pensado, mientras que el bien no necesita del mal para ser entendido. El no-ser del mal en el ámbito humano tiene un esencial componente ético: es un «no-deber-ser». Por eso, en su percepción espontánea, siempre remite al deber-ser no realizado, que es siempre supuesto.

Si nos preguntamos si el deber ser social (la sociedad perfecta) es una *utopía* que debe ser realizada o,

si esto no es posible, hace de ideal orientativo del esfuerzo por perfeccionar la convivencia; o bien, un *don escatológico*, que viene de lo alto, que rechaza la utopía por prometeica, pelagiana y causa de mayores males de los que pretende eliminar; tal vez deberemos contestar que la sociedad perfecta es, ante todo, un *presupuesto* más o menos vago, pero siempre presente en todo juicio moral sobre la sociedad, en toda crítica de sus males, en toda reforma suya.

De hecho, es pensable una sociedad en la que todo funcionara bien, todos dijieran la verdad, respetaran a los demás, actuaran con justicia... Se podrá considerar una utopía, dada nuestra imperfección, pero, como hemos dicho, es un presupuesto necesario y subyacente, más o menos consciente, sin el que no podríamos detectar esos males que tanto nos ocupan, hasta hacernos pensar que sólo ellos existen. Por el contrario, una sociedad en la que nadie nunca actuara con justicia, dijera la verdad ni cumpliera norma alguna es impensable: tal sociedad colapsaría desde el primer día de su existencia.

Si esto es así, es lógico que haya habido quienes han querido pensar esa sociedad perfecta, sacándola del subsuelo de los meros supuestos, para, una vez dibujada, poder orientar desde ella los esfuerzos por mejorarla, superar sus males y acercarla al ideal.

2. DE REALISTAS E IDEALISTAS

No podemos aquí examinar la historia del utopismo. Tras el referente clásico de la *República* de Platón, florecieron sobre todo en el Renacimiento¹, tal vez por los grandes cambios de la época, que fomentaban la ilusión de poder conformar la sociedad *ex novo*. Pese a sus diferencias, las utopías coinciden en propo-

1. *Utopía* de T. Moro, *La ciudad del sol* de T. Campanella, *La nueva Atlántida* de F. Bacon son las más representativas, pero no las únicas.

ner la plena moralización de la sociedad. La complejidad de la vida social hace que los análisis de los males sobre los que se alza el diseño de la sociedad ideal (que juega una función crítica de la real) privilegie unos aspectos y olvide otros. Y esas parcialidades conlleven una consideración abstracta de la realidad humana, que o hace ineficaz a la utopía, o, si se quiere realizar, se lleva por delante lo que no encaja en su lecho de Procusto, destruyendo sin misericordia todo lo que se opone a sus designios abstractos. Es lo que ha sucedido cuando se ha intentado realizar el ideal haciendo tabla rasa de la sociedad anterior. Es la experiencia de las revoluciones. Ya lo advirtió con perspicacia Hegel respecto de la francesa: «Una vez llegadas al poder, estas abstracciones han producido ciertamente, por una parte, desde que sabemos del género humano, el primer espectáculo prodigioso de empezar completamente desde el principio y por el *pensamiento* la construcción de un gran estado real, con vuelco de todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base simplemente lo *racional imaginado*; por otra parte, puesto que sólo son abstracciones sin ideas, ellas han transformado el intento en el acontecimiento más terrible y cruel»². Tanto y más puede decirse de la revolución bolchevique. En la estación de autobuses de la aldea-museo siberiana de Shushenskoe, lugar del destierro de Lenin (1897-1900), dos grandes murales adornan la sala de espera. El de la derecha describe con furibunda violencia la destrucción del viejo mundo burgués y religioso; en el de la izquierda, cuadros idílicos describen las maravillas del paraíso comunista. Pero de la destrucción sólo resultan ruinas, y sobre las ruinas (físicas, humanas y morales) no se pueden construir paraísos, sino esconder infiernos. La experiencia ha demostrado que esos sueños engendran pesadillas. Y es que los utópicos, queriendo conquistar el cielo, cuando alcanzan el poder terreno se convierten con rapidez al realismo. De ahí que el ensayo de la gran utopía social del siglo xx acabó convirtiéndose en el llamado «socialismo real». Sus resultados están a la vista.

Por eso, cabe preguntarse, si no será más práctico optar directamente por el realismo político. También el Renacimiento ofrece clásicos del mismo, como el de Maquiavelo, que consideraba «más conveniente buscar la efectiva verdad de las cosas que no la imaginación de ellas», pues la imaginación de repúblicas que no han existido jamás resulta tan inútil como peligrosa, «porque hay tanta distancia de cómo se

vive a cómo se debiera vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, antes busca su ruina que su conservación»³. En esta especie de física social se parte de la premisa de que el deber ser es un ideal imposible, y de que el mundo político y social tiene sus leyes, y que si no juegas según ellas estás perdido. Esas leyes, como las de la física, marcan las condiciones necesarias de la existencia real, y sólo sometiéndose a ellas y usándolas con habilidad técnica es posible sacarles provecho. El objetivo de esa técnica es la adquisición y la conservación del poder. La racionalidad de esa finalidad se resuelve a la postre en las razones de Estado.

Cabe pensar que, en el panorama histórico reciente, si el utopismo lo representó el socialismo real (y sus epígonos), este realismo amoral (moral o inmoral según convenga) lo ha representado la política de los países del bloque occidental. Así es en parte, aún si no los pretendemos reducir a puro maquiavelismo, y sin olvidar que la conversión al realismo ha sido también el sino de los utópicos. En conclusión, el resultado de este realismo es la hipocresía cuando se trata de medrar y conquistar el poder, y el cinismo ante las consecuencias inmorales de este modo de actuar. «Son las leyes de la economía» o «así funcionan las cosas», se suele decir.

Si la inmoralidad es la consecuencia de estas alternativas, ¿hay acaso un término medio? ¿Puede evitarse el realismo inmoral sin caer en el utopismo irresponsable? ¿Hay mediación posible entre esos extremos? Puedo desilusionar a muchos, pero la única respuesta a la vez realista y moral que se me antoja es el derecho. De nuevo, volviendo la mirada el Renacimiento, encontramos allí las fecundas teorías de la Escuela de Salamanca, que sobre una base metafísica y moral (la creencia en la naturaleza humana y su intrínseca dignidad) respondieron a los retos de los nuevos tiempos mediante su filosofía del derecho, que puso las bases de las teorías de la soberanía nacional, del derecho internacional y de los derechos humanos.

No olvidemos que el mal puro y absoluto no puede existir (supone siempre el bien al que vampiriza); y que estamos tratando de pensar la sociedad perfecta como presupuesto de toda reflexión y crítica de la sociedad real.

La sociedad perfecta incluye necesariamente la perfección moral de la sociedad misma y de sus miembros. Pero la perfección moral no se puede obligar, sólo puede tenderse a ella libremente. Si el gran pe-

2. G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho* § 258. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993. Traducción de Carlos Díaz, p. 681.

3. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. 15.

cado del realismo es su cesión a la inmoralidad, uno de los más graves errores de los utopismos es pretender moralizar a la fuerza la sociedad toda. Ahí está una de las raíces del totalitarismo, que pretende imponer a la sociedad no sólo unos límites que frenen a las fuerzas antisociales presentes en ella, sino formas de comportamiento, de pensamiento y hasta de sentimiento que conlleven el aniquilamiento de la libertad individual que es, no lo olvidemos, el fundamento de la dignidad humana. Así fue en la extinta (en buena hora) Unión Soviética, y me permito decir que así se va extendiendo mediante la imposición (ya desde los programas educativos, en flagrante violación del principio de subsidiariedad y de la patria potestad) de la, a mi entender, funesta y totalitaria ideología de género y su agenda LGBTI.

No se puede imponer la perfección moral, sólo es posible tender a ella libremente. Pero esto no es posible si no se dan en la sociedad las condiciones mínimas para ello, que pongan un coto a las fuerzas antisociales que impiden el ejercicio de la libertad a los que quieren vivir moralmente. Y eso es lo que trata de garantizar el derecho, que es el mínimo moral que la sociedad necesita para que, el que quiera, pueda tender a la perfección. No se trata de una ética de mínimos, sino de un mínimo moral *jurídico*: coercitivo, ceñido al comportamiento externo y que limita determinadas manifestaciones sociales del mal⁴.

El derecho es la mediación real, necesaria y tal vez insuficiente, pero imprescindible, que renuncia a imponer un determinado ideal social a todos, tolera la posibilidad de que haya quien opte por formas de vida alejadas de la perfección moral, pero, al tiempo, les pone un coto para que no impidan tender a la perfección en su vida y en sus relaciones a los que quieren.

Dicho con otras palabras, el fin del derecho no es instaurar el reino de Dios en la tierra, sino sólo impedir que esta se convierta en un infierno antes de tiempo⁵.

No podemos tratar aquí las condiciones del derecho justo. Me remito a las citadas posiciones de la Escuela de Salamanca, que combina exquisitamente la objetividad moral con las prerrogativas propias de la libertad humana. Es el nivel de iusnaturalismo que, según creo, se debe defender: existen exigencias objetivas ligadas a la naturaleza y la dignidad humana, y como esa dignidad se basa en su carácter libre, son los seres humanos libres y en relación los que han de deter-

minar en la situación concreta las normas jurídicas de su convivencia, acordes con esa dignidad.

3. DE HIJOS Y NIETOS

No quisiera dejar mi modesta reflexión en las brumas de la abstracción, sin acercarme al menos someramente a nuestra muy imperfecta sociedad española de hoy. Viviendo en Rusia y comentando los problemas de España, muchas veces incomprensibles para los que la ven desde fuera, suelo expresar mi sospecha de que los españoles descendemos de alguna migración cainita. Nuestro gusto por la bronca y la auto-denigración es parte de nuestra tradición.

Aunque hubo un momento en nuestra historia reciente en que parecía que, por fin, había voluntad de superar ese mal endémico. Fue el periodo de la transición política que dio luz a este imperfecto pero válido sistema democrático, en el que los hijos de los que hicieron y padecieron la guerra civil decidieron dejar a un lado ese enfrentamiento fratricida, poner las bases de una reconciliación real, y organizar sobre ella nuestra convivencia, con buenas dosis de generosidad y compromiso por parte de todos.

Pero luego llegaron los nietos. Uno de ellos, al tomar posesión del poder que le había dado todo el pueblo español, exhibió desde la tribuna del Congreso de los Diputados a su abuelo fusilado por el franquismo. Y decidió así reabrir aquella causa, ya cerrada, y ajustar las cuentas «con el otro bando», cuando parecía que los bandos estaban ya superados, que todos estábamos en el mismo y que las legítimas diferencias ideológicas, regionales, etc. podíamos dirimir las civilizadas, democráticamente, sin convertirnos en enemigos, permaneciendo, pese a todo, conciudadanos.

Cuando aquel sujeto mencionó a su abuelo, no pude yo no recordar al mío, Luis Vegas Pérez, catedrático de resistencia de materiales de la Escuela de Arquitectura de Madrid y Profesor titular de la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad Complutense⁶. Amigo personal de San Pedro Poveda, fue detenido en julio de 1936 por el nefando crimen de ser católico y asesinado en el túnel de Usera de un tiro en la sien, no sin antes haberle sacado (con la falsa promesa de liberarlo) una enorme cantidad de dinero. Te-

4. Cf. V. Soloviov, *La justificación del bien*, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 434-438.

5. Cf. *Ibid.*, p. 441.

6. Cf. J. M. Vegas Montaner, «Miguel Vegas, la pasión por la geometría», en M. C. Escribano Ródenas, (Coord.), *Matemáticos madrileños*, Grupo Anaya, Madrid, 2000, pp. 231-255. Cf. también <http://w3.mecanica.upm.es/~pantolin/files/candelaGoicolea2009.pdf>

nía un hermano sacerdote, José María Vegas⁷, capellán del Cerro de los Ángeles, y que, en Paracuellos del Jarama, corrió la misma suerte que su hermano y que la imagen del Sagrado Corazón que regentaba. No es preciso recordar que la única causa de su ejecución fue su condición de sacerdote. Si unos sacan sus muertos, ¿tienen derecho los otros a sacar los suyos? ¿No será mejor que dejemos de tirarnos nuestros muertos a la cabeza y tratemos de crear las condiciones de una convivencia en la que no tenga que haber muertos, aunque podamos legítimamente diferir en tantas cosas?

Los nietos estamos reabriendo un ambiente de guerra-civilismo que en nada ayuda a la convivencia, ni a la solución de los problemas reales que nos afectan a todos. Se quiere reabrir una historia de buenos y malos, idealizando un pasado remoto (que distó muy mucho de ser ideal), demonizando otro algo menos remoto (que sin ser ni mucho menos ni ideal ni modélico, tampoco fue un infierno), tratando de imponer una versión de la historia y su memoria por la fuerza de la ley, que, en mi opinión, responde a un tic totalitario, pues implica invadir el territorio sagrado de las opiniones personales. Que investiguen y discutan los historiadores, y que cada cual piense y sienta sobre la historia lejana y reciente como le venga en gana, que para eso somos libres.

El cainismo guerracivilista lo extrema más aún el auge de utopismos nacionalistas, que sueñan (el sueño de la razón...) con el advenimiento (falazmente entendido como restauración) de una Arcadia feliz que nunca existió. Y en este contexto, la versión hodierna del realismo inmoral sería el cortoplacismo de los partidos que se han ido turnando en el poder, y que han estado dispuestos a pactar con el diablo con tal de mantenerse en el mismo.

Vivimos «tiempos atroces», como llamaba Ortega a los suyos, tiempos de confusión, en los que los políticos y otros agentes sociales, en vez de argumentar nos lanzan eslóganes ingeniosos pero sin sustancia. Se ve que no tienen nada claro que decirnos, y, «cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: dicen en superlativo, esto es, gritan. Y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza* —decía Leonardo—. «Donde se grita no hay buen conocimiento»⁸.

Como no existen las soluciones mágicas, no se me ocurre otra que, de nuevo, la apelación al Derecho: al respeto de las leyes, a su aplicación coherente y obligada, al respeto también de sus mecanismos de legitimación, promulgación, reforma y resolución de conflictos, por imperfectos que sean. Pues si no respetamos ese imperfecto pero necesario mínimo moral coercitivo, no sólo no instauraremos el Reino de Dios en la tierra (no conquistaremos el cielo, que ni siquiera es deseable en la esfera política), sino que conseguiremos hacer de nuestra convivencia algo parecido a un infierno.

El respeto a las leyes significa volver al espíritu de reconciliación y consenso del 78, la obra de los hijos que los nietos están poniendo en peligro. Y eso significa mirarnos unos a otros no como enemigos atrincherados, sino como conciudadanos con formas de pensar diferentes pero legítimas. En las diferencias podemos ser amigos. Si ha habido ofensas y tenemos heridas (abuelos muertos indebidamente), podemos ensayar el perdón. Me permito recordar aquí a mis cerca de 200 hermanos claretianos muertos en la guerra civil: no tenían bando, de hecho, estaban en el bando republicano, en el que encontraron injustamente la muerte. Pero existen testimonios fehacientes de que murieron sin odio y perdonando. Sé que mi abuelo y mi tío abuelo también murieron así. El del político antes citado lo hizo, y lo creo, con un ansia infinita de paz. Pues rindamos homenaje a todos ellos construyendo juntos esa paz, obra de la justicia y, más allá de ella, del perdón, y no poniéndola en peligro por ambiciones o revanchismos.

El perdón es un don divino. Pero cualquier ser humano puede ensayarlo. Porque, incluso el que no tiene fe, puede experimentar ese misterio (divino) presente en la inalienable dignidad humana. Cuando con fe o sin ella proclamamos que las leyes penales deben tener como principal fin no, sobre todo, el castigo, sino la rehabilitación y la reinserción, ¿no estamos suponiendo la posibilidad del cambio y la conversión, que hacen posible el perdón? Y si lo reclamamos para los que han delinquido, ¿no deberemos considerarlo para los que simplemente piensan de otra manera? Tal vez sea en esa voluntad de perdón y reconciliación donde estemos preparando una escatología social, preámbulo de los cielos nuevos (la sociedad ontológica y moralmente perfecta siempre presupuesta), anticipada en algún sentido en la tierra nueva, en la que habite, al menos, la justicia (cf. 2 P 3, 13). 

7. Cf. J. L. González Gullón y J. Aurell, «Josemaría Escrivá de Balaguer en los años treinta: los sacerdotes amigos», en *Studia et Documenta: Rivista dell'Istituto Storico san Josemaría Escrivá*, Vol. III, N. 3, pp. 41-106 (esp. pp. 20-53).

8. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, VII. Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 82.

FIGURAR, PREFIGURAR, TRANSFIGURAR

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

Profesor de Filosofía

INTRODUCCIÓN

Me piden en la revista *Acontecimiento* que reflexione sobre el tema «Lo posible: mejorar lo existente. La vida 'refor-volucionaria'», título sugerente sobre todo por el palabro entrecomillado. Me pongo con ello, partiendo de mis reflexiones sobre el tema iniciadas cuando estudié en profundidad, allá por los años setenta del pasado siglo, el pensamiento anarquista, sobre todo el español y, para este tema en concreto, el de Ricardo Mella y Diego Abad de Santillán, quienes pensaron mucho sobre la revolución y, de forma bien diferente, la pusieron en práctica. Veinte años después, traté el tema en «Ni reforma ni revolución» (*Libre Pensamiento*, n.º 27. Madrid, 1998. Págs. 61-73). Y pasados otros veinte años, vuelvo a abordar este tema, procurando revisar y actualizar lo que entonces exponía, si bien sigo compartiendo las tesis fundamentales de aquellos años.

DUALISMOS MANIQUEOS

La tendencia a los dualismos maniqueos está muy arraigada en la historia de los seres humanos. Podemos verlo en el relato bíblico del Génesis en el que el inicio de la humanidad parte de la respuesta dada a un dilema tajante: comer de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, lo que permitiría llegar a ser como dioses (la serpiente *dixit*), o no comer, (el mandato divino). Si bien a veces tenemos que afrontar genuinos dilemas que nos obligan a tomar partido, con cierta frecuencia la peor decisión es aceptar el dilema y elegir una de las dos opciones. Perdemos así soluciones que hubieran podido tener en cuenta aspectos de los dos lados del dilema y hubieran sido con bastante probabilidad mejores opciones.

En el dilema implícito en el título de la propuesta, la confrontación se da entre el reformismo pragmático y la fuerza revolucionaria: pactar con lo que hay introduciendo algunos cambios o romper drásticamente con ello. Desde el punto de vista «revolucionario» todo pacto con una situación social injusta debe ser rechazado con energía, puesto que es en el fondo una claudicación y una renuncia a los propios ideales. La sociedad debe ser removida desde la raíz, hay que destruir para construir un mundo nuevo, como decía Proudhon. Al más puro estilo cátaro, los revolucionarios se ponen con mucha frecuencia a sí mismos en el lado de los buenos, como no podía ser de otro modo, y sitúan a todos los demás en el de los malos. Esta actitud se ha repetido, en especial desde el siglo xvii, pues como dice Walzer, el imaginario revolucionario de los siglos xvii-xx corresponde a una experiencia histórica muy concreta, con unas connotaciones específicas, que denomina «la revolución de los santos»¹. Frente a esa confianza en la capacidad purificadora de la revolución, son muchos quienes con la ironía lampedusiana sancionan que una revolución es «una de esas batallas que se libran para que todo siga como está».

Lo interesante de la propuesta de Walzer es que sitúa ese dualismo en un contexto específico, lo que permite abandonar generalizaciones que son, en definitiva, vacías. Los santos de los que habla Walzer han sido muy activos y se han hecho presentes en revoluciones varias, como la Francesa (1789), pasando por la Comuna de París (1871), la Revolución Mexicana (1910), la Rusa (1917) o más recientemente la Revolución Cultural China (1966), la de los Jemeres Rojos (1975) o la del ISIS (2014). Todas ellas, como bien dice Seidman², comentando un libro de Payne sobre las revoluciones europeas, han sido un perfecto ejemplo del «banco del carnicero» del que habló Hegel, banco

1. Walzer, M. *La revolución de los santos*. Madrid. Katz. 2008

2. Seidman, Michael. «La matanza europea». *Revista de libros*, 175-176, 2011.

«en el que se han sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos». Todas ellas responden a una concepción de la política bien definida por Carl Schmitt³, quien partía precisamente de la experiencia de la Gran Guerra de 1914: la política solo puede entenderse como dialéctica entre amigo y enemigo, y a los enemigos se les derrota por la fuerza; se les vence, no se les convence. Y si hace falta, se les mata.

Aunque la historia parece emitir un veredicto bien severo sobre esa experiencia secular de las revoluciones políticas, sigue teniendo cierta audiencia en algunas tendencias políticas. Es más, algunas personas consideran que podemos estar aproximándonos a otro período de barbarización política que nos aboque al enfrentamiento armado, lo que nos deparará una posible revolución en el sentido clásico, a la que se aprestan, más ilusos que ilusionados, algunas personas que se dicen de «izquierdas». La «derecha», o las «élites extractivas», que ostentan el poder, tienen más claro el objetivo: garantizar que las revoluciones de todo tipo que se están produciendo no alteren su estatus de poder. Lampedusianos puros, optan por que cambie todo para que todo siga igual.

UN CONTINUO DE TRANSFORMACIONES INCESANTES

Procede, para desbrozar tan complejo tema, tener en cuenta la polisemia de la palabra «revolución». El *DRAE* da tres acepciones que casi cubren todo ese campo, siendo la acepción 4 la que sirve para casi todo: «2. Cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional; 3. Levantamiento o sublevación popular; 4. f. Cambio rápido y profundo en cualquier cosa».

Cuando hablamos de revolución en el ámbito de la política, solemos pensar en la acepción 2, lo que implica un cambio profundo y violento. Lo normal es que vaya a unida a la acepción 4, es decir, el cambio se produce de forma rápida (en un período de corta duración) y profunda (lo cambia casi todo). No surge de la nada, sino que suele ser la etapa final de un proceso más largo de sucesivos cambios y de un creciente malestar ante la injusticia percibida por un sector significativo, no necesariamente mayoritario, de la sociedad. Muy posiblemente, con anterioridad al estallido revolucionario, hayan existido levantamientos y suble-

vaciones, movimientos sociales que han congregado a miles o cientos de miles de personas (15 M, toma las calles, primavera árabe, chalecos amarillos...), mostrando ese descontento y preludiando un posible desenlace más contundente. Y, además, es también posible que el proceso de cambios revolucionarios haya afectado a diversos sectores sociales y a campos muy diferentes. Por otra parte, tras ese período inicial, la consolidación de las modificaciones iniciales suelen llevar un período de tiempo más largo.

Esto implica que las personas que se autodenominan revolucionarias, aparte de pensar de ese modo dicotómico que antes he mencionado, están pensando en general en un cambio rápido y total, para el que es necesario utilizar la violencia. No obstante, la experiencia de esas revoluciones que se presentan de modo paradigmático ha mostrado las limitaciones del enfoque, sobre todo porque en el afianzamiento de la revolución política lo que se consolida poco tiene que ver con lo que se buscaba: los regímenes napoleónico y estalinista, por poner dos ejemplos paradigmáticos, están muy lejos de los objetivos de las revoluciones que les abrieron la puerta.

Considero, por tanto, que este concepto de revolución política debe desaparecer puesto que alude a un modo de intervención que implica perpetuar los problemas sociopolíticos, aunque con configuraciones concretas diferentes. Y así sucede porque todas esas revoluciones se han centrado en tomar el poder del Estado para desde ahí introducir los cambios radicales que son necesarios. Ese enfoque, desde una perspectiva anarquista, consigue justo lo contrario de lo buscado puesto que elude el problema fundamental: el eje sobre el que pivotan las variadas cambiantes formas de opresión y dominación es, precisamente, el poder, que nunca debe ser tomado, sino que debe más bien ser fragmentado, para lograr su control y poder avanzar hacia la ausencia de poder, la a-cracia. El objetivo, por tanto, es cambiar el mundo sin tomar el poder, título de un sugerente libro de John Holloway⁴.

Por eso mismo, hay que plantear que los procesos sociales implican transformaciones permanentes que suceden con diferentes ritmos y en diferentes ámbitos. La distinción entre reforma y revolución alude precisamente al hecho de que hay períodos en los que parece que se acelera el proceso y por eso pueden merecer ser considerados como períodos revolucionarios. Si nos atenemos al momento actual, podemos considerar que estamos en un período que se ca-

3. Schmitt, Carl (1932). *El Concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.

4. Holloway, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Viejo Topo. Barcelona, 2002.

racteriza por la complejidad y por la rapidez con la que están sucediendo los cambios. Por un lado, hay diferentes ámbitos en los que asistimos a cambios revolucionarios: rápidos, profundos y acompañados de violencia estructural (la creciente desigualdad). Y afectan a muchos ámbitos: económicos (globalización), informáticos (Inteligencia artificial y grandes datos), ecológicos (calentamiento global), feministas (igualdad de géneros), biogenéticos (transhumanismos)... y todos ellos acompañados de cambios tecnológicos importantes.

UNOS CRITERIOS MÍNIMOS PARA ORIENTAR LA ACCIÓN TRANSFORMADORA

Descartar el concepto de revolución política no invalida totalmente mantener la exigencia revolucionaria, pero entendida de otro modo. Es decir, una revolución que busca cambios profundos, dirigidos efectivamente hacia la raíz de los problemas que impiden la satisfacción de las necesidades de toda la población y el establecimiento de unas relaciones sociales basadas en la justicia. Necesidades que de ningún modo se reducen a satisfactores materiales. Es decir, no caer en la orientación lampedusiana cuyo objetivo central es preservar el «orden» establecido. Quizá sería mejor hablar de transformación radical que de revolución, pero preservando en todo caso la exigencia de que surjan y crezcan relaciones sociales distintas desde la raíz.

En el momento actual podemos decir que el problema no se plantea tanto en el sentido de revolución política tradicional que acabo de cuestionar, sino en el hecho de que la humanidad afronta los llamados riesgos existenciales o globales que ponen en peligro la propia supervivencia y que muestran una complejidad que no es nada sencillo abordar⁵. En parte, como decía al principio, la humanidad ha vivido con mucha frecuencia afrontando ese tipo de riesgos que gira en torno a oposiciones constantes de la historia, afrontadas muchas veces de manera dicotómica y dilemática, como controversia destructiva, pero en general (y por eso estamos aquí y ahora) de forma problemática centrada en buscar soluciones, lo que, a trancas y barrancas, ha ido resolviendo los problemas⁶, eso sí jalónada por algunas derrotas flagrantes y por mucho do-

lor, con frecuencia más bien innecesario⁷. Lo central en los procesos de transformación radical es evitar las confrontaciones dicotómicas destructivas y afrontar la diversidad de conflictos con propuestas novedosas que vayan a la raíz de los problemas, pero siendo conscientes de que hay resistencias al cambio, intereses contrarios, algunos contradictorios, propuestas muy diversas que buscan objetivos finales no siempre coincidentes y proponen medios también diferentes. Por eso mantiene pleno sentido una propuesta de intervención social radical que contribuya a resolver problemas para mejorar la convivencia humana.

Se mantiene, por tanto, un cierto sentido dilemático: las posibles soluciones se distribuyen en un continuo que va desde un polo que podemos llamar eu-tópico (se avanza hacia una humanidad más justa y solidaria) o dis-tópico (se avanza hacia una humanidad escindida, con unas minorías claramente beneficiadas y unas mayorías en pésimas condiciones de existencia). Se trata de un continuo, en el que no resulta difícil distinguir hasta qué punto cada propuesta concreta avanza más en un sentido que en el otro. Mucho más difícil en un mundo caracterizado por la dimensión global de los problemas, lo que implica pluralidad de intereses y pluralidad de propuestas de solución, algunas compatibles, otras más bien contradictorias. Y difícil también porque no es sencillo predecir lo que va a pasar en el futuro, pues modificaciones azarosas pueden introducir cambios realmente importantes de tal modo que sea necesario replantear tanto las preguntas fundamentales como las respuestas adecuadas⁸.

La exigencia de transformación radical (revolucionaria) se mantiene, lo que exige ofrecer algunos criterios que nos permitan discriminar cuándo estamos ante propuestas y prácticas que nos hagan avanzar hacia una sociedad mejor. El primer criterio, importante en estos momentos, es reconocer que las soluciones a los problemas no se reducen a mejoras tecnológicas. Uno de los riesgos mayores aquí y ahora es confiar en un optimismo tecnológico, basado en el mito del progreso científico constante, que sigue profundamente arraigado en el imaginario social. El problema central es un problema político y toda solución debe dar prioridad a la opción política que orienta los cambios propuestos. Solo abstractamente los técnicos y los científicos son neutrales, puesto que tanto en la

5. Bostrom, N. and Cirkovic, M. M. (eds), *Global Catastrophic Risks*. Oxford University Press. Oxford, 2008.

6. Ó Héigeartaigh, Seán. «Imponderables tecnológicos: riesgo existencial y una humanidad en transformación», en Autores Varios, *El próximo paso. La vida exponencial*. Madrid. Fundación BBVA, OpenMind, Madrid, 2017, págs. 344-371.

7. Diamond, J. *Collapse: how societies choose to fail or survive*. Penguin. London, 2006.

8. Arias Maldonado, J. «La política del cambio climático». *Revista de Libros*. N.º 172, 2011.

orientación de lo que hacen como en la aplicación de eso que hacen subyacen, implícitas o explícitas, unas opciones de tipo político, por lo tanto, unas opciones de tipo ético.

No se trata de hacer política en el sentido de luchar por el poder, sino en el sentido de ocuparse con criterios éticos de la polis, es decir, de los problemas de la comunidad humana. Eso exige priorizar los objetivos o fines y los medios coherentes con esos fines u objetivos. La prioridad máxima consiste en tener claro la clase de personas que queremos ser, la clase de sociedad y la clase de mundo en los que queremos vivir. Por eso, los dos criterios cruciales para evaluar la calidad ética de las propuestas políticas son la fragmentación del poder, evitando que el control de las decisiones quede en mano de élites tecnocráticas y/o plutocráticas que buscan su propio beneficio, y la distribución de la riqueza, esto es, garantizando que las indiscutibles mejoras que se han producido en los dos últimos siglos sean mejoras genuinas que beneficien a toda la población.

Un tercer criterio es, sin duda, plantear una transformación integral, tal como la mostraba Ricardo Mella o en otro sentido Emmanuel Mounier: una transformación que se manifiesta en todos los aspectos de la vida humana y que no busca solo cambiar las estructuras sociales, políticas, económicas o culturales, sino que, al mismo tiempo, casi con prioridad, busca la transformación personal, la conversión radical de nuestra mirada y de nuestra práctica. La transversalidad, de la que tanto se habla ahora, no basta puesto que se queda más bien en la confluencia de cambios en ámbitos diversos de la vida social, con actores procedentes también de estratos sociales diversos, pero corre el riesgo de perder la orientación del proceso global.

Transformación ácrata, solidaria e integral. Estos criterios orientadores de nuestra práctica no están describiendo una idílica sociedad que advendrá tras una revolución, sino más bien una idea reguladora que debe hacerse presente aquí y ahora. Ninguna transformación es radical si se aplaza hacia un futuro más o menos lejano. El futuro, por definición, no existe y su presencia solo es tal en la medida en que dinamiza el presente. La transformación radical debe ser algo que se hace aquí y ahora, sabiendo desde dónde se parte y hacia dónde se avanza. Exige, por tanto, un «presentismo» fundamental, vinculado a un concepto diferente de la temporalidad, no lineal, más bien cíclica, en la que, como ocurrió en la Revo-

lución Francesa, se dispara a los relojes. Es el tiempo mesiánico o tiempo-ahora en el que, al decir de Benjamin «se han metido esparciéndose astillas del mesiánico». Es el tiempo de la prefiguración, algo de lo que los anarquistas saben mucho, pues prefigurar la alternativa libertaria en el presente actual era una estrategia constante en sus intervenciones. O el tiempo del acontecimiento como maestro interior, que decía Mounier, o el momento en el que alguien dice «no» y deja de ser cómplice pasivo de un orden injusto, como mostró Thoreau.

En todo caso, un problema seguirá siendo cómo encajamos esas prácticas en instituciones o concreciones políticas efectivas, que nos permitan ir más allá de lo existente y mostrar un modo diferente de vivir⁹. Si esas nuevas, pero viejas, formas de intervención política, cristalizadas en instituciones concretas, son capaces de mantener una fecunda interrelación, en su mismo seno, con la vitalidad de quienes se enfrentan realmente al sistema con una escala de valores radicalmente distinta, quizá tengan más larga vida y conserven capacidad renovadora. Tienen que ser instituciones creadas de abajo arriba, dejando espacio siempre a la espontaneidad creadora de las personas que piensan y viven en redes de apoyo mutuo. Quizá, tomando una expresión tradicional de la Iglesia, instituciones *Semper reformanda*. Reforma constante porque la sociedad totalmente otra nunca podrá encarnarse plenamente, pues siempre chocará con las constricciones de este mundo; cuando la propuesta revolucionaria busca instaurar lo totalmente otro, solo logra imponer la totalidad totalitaria, cerrando la puerta a la infinitud transformadora, como bien exponía Levinas.

Cierro esta reflexión con las palabras del título, algo enigmáticas quizá. Vivimos un mundo cuya *figura* no resulta convincente puesto que el dolor y el sufrimiento de mucha gente constituye una negación de una sociedad libre y solidaria. En este mundo, el que hay aquí y ahora, es posible y necesario *pre-figurar* una distinta figuración de las relaciones sociales. Y es posible hacerlo de tal modo que nos muestre una sociedad *trans-figurada*, convertida en algo ante lo que, como dijo Pedro en el monte Tabor, digamos nosotros: «Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres haremos tres tiendas». O mejor todavía, haremos multitud de tiendas que den cobijo a experiencias vitales diferentes y, como agentes polinizadores¹⁰, contribuyan a engendrar una y otra vez ese mundo nuevo que llevamos en nuestros corazones. 

9. Baschet, Jérôme. *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Ned, Barcelona, 2015.

10. Cid, Rafael. «El Espasa del anarquismo y la polinización libertaria». *Rojo y Negro*. Diciembre, 2018.

ENTREVISTA A LUIS CAPILLA

ENCARNA AYUSO Y JULIA PÉREZ
Miembros del Instituto E. Mounier (Madrid)



El día 3 de diciembre del 2018, a las cinco de la tarde nos hemos citado con Luis Capilla en la calle Diamante de Madrid. Nos recibe en la biblioteca que tiene el edificio en la planta baja. Queremos tratar con él del tema de la vida comunitaria.

Entre nuestros amigos, nadie como él se ha esforzado tanto para realizar a su alrededor experiencias vivas de vida comunitaria. Es posible, como él dice, que haya fracasado en algunas empresas que ha emprendido, pero no en lo que es suma y resumen de su vida, en realizar su vida comunitariamente, siempre con otros, siempre en favor de otros. Con él siempre encontramos una vida esencial, que vivifica, una *Summa vitae* que es consumación y superación de la mera vida, por larga que ésta sea, como lo es para alegría de quienes hemos recibido el don y la gracia de su amistad y su magisterio.

Siempre tan paciente, tan acogedor y tan rebotante de humor, iniciamos con él esa conversación sobre la vida comunitaria, en la que lo que pretendemos captar es, sobre todo, la vivencia y testimonio.

En nuestro ánimo está que nos hables del porqué de la vida comunitaria, las razones que uno tiene para decidir que quiere vivir en comunidad.

Para mí la razón fundamental es que no vivir rodeado de amigos con los que poder orar, que tengan una actitud de sinceridad muy grande, que te digan las cosas con total franqueza, no es bueno.

¿Cuántos años llevas viviendo en comunidad?

Ya no recuerdo, pero creo que quince o veinte. Empecé en Murcia, pero allí lo que empezamos a hacer fue residencias de muchachas de servicio, y la verdad es que aquello salió bien porque lo que se les decía es que procuraran trabajar lo menos posible para que tuvieran tiempo de estudiar. La condición indispensable

ble para estar allí residiendo es que no dejaran el estudio. Esto promocionó bastante a las muchachas. Hicimos una residencia en Murcia, otra en Alicante, en Madrid dos o tres. Pero eso no era vivir en comunidad, los que sí vivíamos en comunidad éramos las gentes responsables de las residencias. La labor con las muchachas fue la tarea en la que más se esforzó esa comunidad. Yo antes había pertenecido a la HOAC y a la JOC, que por cierto tengo aquí en Madrid al que fue el presidente diocesano de la HOAC en Murcia. Lo mandé al seminario de Salamanca para vocaciones tardías. El único al que he mandado porque en ese sentido mi fracaso ha sido absoluto.

Por lo que hemos ido sabiendo de tu vida, después de conocernos tantos años, tú has participado de la comunidad de un modo especial. Has salido mucho de ella, has viajado mucho. Tú has impulsado comunidades en las que no estabas. ¿El núcleo de tu comunidad, cuál es, cómo se forma?

El núcleo se forma con un grupo de muchachas de servicio que querían estudiar (ya lo señalé), entre ellas estaba mi hermana, que era maestra pero que ejerció de muchacha de servicio. La verdad es que mi hermana era una persona de mucha categoría cristiana; vivía en la Residencia, pero en un pisito más abajo. La idea central era acoger a muchachas de servicio que estudiaran. A quienes querían vivir en la Residencia y no estudiaban, las echábamos sin más historias. O se mantenía ese criterio o nuestra labor no se podía hacer. Con esta clase de gente he vivido muchísimos años, esta es la verdad.

¿Cuántas personas sois en el núcleo duro?

Pues estamos nueve personas. Aquí las cosas se hacen en conjunto entre todos. Claro, hay un problema. Cuando uno forma comunidad conoce a las personas relativamente... y luego sale de cada uno lo que es. En comunidad la gente tiene que tener muy clara una cosa y es que la idea más importante que se debe inculcar en todos en la idea del Reino de Dios. A eso hay que sacrificarlo todo. Yo recuerdo una vez que, hablando con tu padre, Julita, (Teófilo), le dije: «¿Tú por qué no has subido más en la cuestión política?» Y me dijo: «porque he sido un cobarde». Le respondí: «No, tú te has dado cuenta de que te tenías que embadurnar mucho si querías seguir subiendo y no lo has hecho. Porque los que en la vida política suben, suben a condición de pisar muchos cadáveres y de hacer muchas cosas poquito dignas». Por cierto, que tú sabes, y Carlos lo sabe, que él fue el que puso el nombre a la editorial ZYX, la tres últimas letras del abecedario para resaltar la voluntad de cercanía con los últimos de la Tierra...

Luis, ¿cabe formar comunidades sin ese referente religioso? ¿Formar una comunidad para algún objetivo de trabajo?

Yo de eso no tengo ninguna experiencia. Yo solo tengo la experiencia de una empresa de construcción. A mí me sorprendió muchísimo esta idea: ¿Por qué la gente que sabe acaba poniéndose al servicio del que tiene? Eso es rebajar el saber. Un arquitecto no puede depender de que le diga uno que no ha estudiado lo que debe hacer. Poner el saber al servicio del que tiene es una monstruosidad. El mundo universitario es terrible: los mejores están siempre sirviendo a los de arriba. Venden lo más noble que hay en ellos, que además se lo ha proporcionado la sociedad.

En esta sociedad actual hay una gran desvinculación entre las personas ¿qué sería lo prioritario, lo más importante para empezar a formar comunidades? Hoy ni siquiera se forman grupos...

Hay un proceso en la vida de las personas en el cual se acaban haciendo amigos. Luego esos amigos se pueden ya juntar entre ellos y decir: vamos a hacer algo de tipo comunitario. Tienen ya una base muy importante, que es que son amigos. A partir de ahí se va formando. Dudo mucho de que quienes desde el punto de vista religioso no tengan la idea del Reino de Dios tengan facilidad para la vida comunitaria.

¿Es la comunidad un fin en sí mismo?

El fin de la comunidad es el Reino de Dios. Por tanto, gente que no sea luchadora en la comunidad se notará rápidamente que no tiene por qué estar en ella. La gente se reúne en comunidad para tener más capacidad de lucha contra la injusticia, para cultivarse más, para leer más. Es sorprendente en una comunidad que la gente no lea. Yo he tenido épocas en que he leído dos periódicos normales y uno económico, todos los días. El clima que se crea entre las gentes aficionadas a la lectura es un clima bueno para la promoción de las personas. Nada de eso impide que luego haya tensiones, pero también las tensiones son importantes.

¿Tensiones por excesiva cercanía?

Las tensiones no pasan a ser importantes si la gente trabaja por el Reino de Dios, entonces la comunidad va para adelante, se va haciendo; pero si todo son mezquindades las cosas pequeñas separan mucho a la gente. Pero depende mucho de la capacidad de lucha que se tenga. Cuando se está en medio de la lucha las cosas pequeñitas no desaparecen, pero no se les da la importancia que se le da cuando no hay nada más importante.

La búsqueda del encuentro, el tú a tú del que habla Buber, ¿es un encuentro suficiente para formar comunidad? El hecho de convivir con otro en un plano de sinceridad, de alumbramiento, tiene que tener un objetivo...

Claro, de tal modo que si se junta la gente y estos no descubren cómo va avanzando el Reino de Dios con ellos, eso acaba, la gente se aburre. Si la gente no lucha y no afronta no se crece. Yo, que fui capellán de las hermanitas de Foucauld aquí en Madrid, no comprendo cómo un hermanito de Foucauld puede llegar a ser obispo. He ido a estar con él varias veces, él ha venido aquí, y la verdad es que estuvo de obispo seis meses y lo dejó. Eso cuadra más. Yo lo de ser obispo no lo entiendo. La persona con la cual he tenido más relación a lo largo de mi vida, y que estaba claro que tenía capacidad para ser obispo, era D. Tomás Malagón, que fue Consiliario nacional de la HOAC, pero cuando una vez nos pusimos a discutir si lo hacían obispo o no, la discusión se acabó muy pronto porque le dije que un obispo para ser obispo, en aquellos momentos, tenía que pasar por la mesa de Franco que da el visto bueno, y eso es indigno de ti. Y a otra cosa mariposa.

¿Qué vais a hacer con el patrimonio que habéis acumulado? ¿Cómo es posible que una comunidad de pobres pueda tener un patrimonio tan importante como el que tenéis? ¿Qué hacéis para ello? Porque mucha gente ve las comunidades y no pone nada en ellas. O sea, ¿qué importancia tiene la comunidad para la comunión de bienes y a dónde se puede llegar, es decir, hasta dónde los componentes de la comunidad están dispuestos para hacer proyectos como los que habéis llevado a cabo vosotros, gente muy humilde. Yo conozco el de la Requiñada y esta casa, que son megaproyectos.

Yo empecé teniendo una librería en Murcia. Hace unos meses he estado en un cursillo para la gente de Burgos y les he aconsejado que monten una librería. Es porque creo que gente que va a las librerías, en líneas generales, es gente buena. Y mucho más ahora que están estos otros medios. No sé si lo harán o dejarán de hacerlo, pero yo monto la librería de Murcia porque entre las muchachas de servicio había una que no tenía capacidad para fregar ni de hacer esos trabajos. Montamos la librería y ella se pone allí a trabajar.

Siempre se tiene la sensación contigo de que no eres realista. Por ejemplo, te preguntamos cómo se hace dinero para ponerlo en común, y tú nos respondes que pusiste una librería en Murcia, algo que sigues aconsejando. Pero una librería sería hoy una ruina. Te estábamos preguntando cómo se hace dinero para luego compartirlo, y nos sales con lo de la librería, que es un negocio ruinoso hoy en día. ¿Cómo hemos de entender esta respuesta tuya sino como una carencia de realismo?

Nosotros ponemos cinco euros para comer, diarios, y con eso damos trabajo a la cocinera que es de aquí y al mismo tiempo tiene una hija que no ve bien, prácticamente ciega...

Estos ejemplos que nos pones son muy ilustrativos para comprender la capacidad de ahorro o la sobriedad, estar centrado en lo esencial y luego en actuar al efecto. Eso es muy importante y nos puede ayudar mucho. Pero ¿qué perfil o qué tipo de persona arruina la vida comunitaria, en tu experiencia, qué carencias lleva una persona a la vida comunitaria de tal manera que la dificulta o hasta la arruina?

Pues mira, una persona sencillamente que crea que ella es el centro de la cuestión. Yo estoy convencido de que si yo os dijera a vosotros que aquí el que realmente cohesiona esto soy yo, pues hasta os lo podríais creer, pero no es así. No soy el que cohesiona aquí. Cuando se planteó la autogestión no lo recibí precisamente muy entusiasmado, pero tuve que reconocer que es verdad. La pregunta que ha hecho algunas veces alguna gente es: ¿quién es el que allí entre vosotros es el tal? Y entonces la contestación ha sido esta: la bondad de Concha.

O sea que practicáis la autogestión, ¿es posible la autogestión así?

Sí.

¿Qué se gana y qué se pierde en la vida comunitaria? O más bien, qué se pierde, si es que se pierde algo...

La verdad es que creo que no se pierde nada porque, por ejemplo, viviendo vida comunitaria no hay nadie que no lea. Todo el mundo tiene que ponerse al día por esto o por lo otro.

¿Tú crees que la vida laboral de hoy permite espacio-tiempos comunitarios? Por ejemplo ¿qué lo impediría a gente joven que tuviera hijos?

Esa gente sí creo que tendría algunas dificultades...

Sí, pero lo de Jesús, la utopía de Jesús dice: Vende lo que tienes y sígueme... que los muertos entierren a sus muertos, etc., ¿tú crees que con la formación religiosa y con las dificultades mundanas, y laborales que hay es posible que hoy una comunidad como ésta? A no ser que se trate de una comunidad de «jubilatás» con otras circunstancias históricas y personales, como sois vosotros.

Yo creo que sí. Aquí se empezó cuando la gente estaba todavía trabajando. También para eso hay que juzgársela, porque la gente quiere ser libre, no dependiendo de que te den tal cargo o tal otro...

Respóndenlos solamente con un sí o con un no. ¿Te parece que el Evangelio es la forma de cultura, de ideología, de sabiduría, mejor que hay para formar comunidades?

Sí.

Y otra cuestión derivada de esta, de nuevo con un sí o con un no: ¿Te parece que el personalismo comunitario es la forma más adecuada de vivir el evangelio en orden a la formación de comunidades?

Sí. Una persona como Mounier creaba libertad a su alrededor, esto sin duda ninguna. Y es que debemos comprender ya para siempre que, por muy mal que nos vaya, lo más que puede pasarnos es que nos muramos, y entonces recibiremos el premio. Porque quedamos recibirlo antes.

Tu primero trabajaste de bancario, antes de ser sacerdote.

Pero eso me vino muy bien. Los banqueros son una gente muy burda, y los grandes problemones financieros los crean los gordos.

Primero nos respondiste que lo básico es el Evangelio, de ahí el personalismo comunitario, y ahora te formulamos esta tercera pregunta en coherencia con lo anterior: ¿En qué hemos fallado los personalistas comunitarios, los del Instituto Emmanuel Mounier, al que tú también perteneces desde el principio y en el que eres una bendición?

Yo creo que se le ha tenido un poco de miedo a lo comunitario creyendo que quitaba libertad, que no la posibilitaba, pero yo creo que no, que es justamente al revés. A mí me hubiese gustado que Luis Ferreiro se hubiera venido a vivir aquí, esta es la verdad. Porque

creo que la gente del Instituto Mounier tiene una capacidad intelectual que está muy bien. Pero desde el punto de vista religioso me parece que ahí no se ha seguido el camino de Mounier. Y, en cuanto a la participación económica, la gestión de cosas, la actividad, también sería reprochable al Instituto Mounier el no estar a la altura. Eso es porque la gente cree que al vivir comunitariamente... como que se le va a estrechar un poco la vida. La gente del Instituto creo que tiene capacidad económica bastante, bastante potable.

Gracias, Luis. Una vez nos dijo una persona que la pertenencia al instituto no era una religión. ¿Tú crees que con esa mentalidad se puede fundar comunidad? Religión en el sentido amplio.

Hay una frase del *Evangelio* que me parece que ilumina la vida de cualquiera que tenga un poco de buena voluntad: «No se puede servir a Dios y al dinero». Y hay que escoger, el que no escoge a Dios, aun cuando crea lo que crea, escoge al dinero.

Una pregunta más. ¿Ves tú en algún lugar del mundo, en algún país alguna condición, lo que llaman signos de los tiempos, favorable para intentar acercarse a la vida comunitaria?

De África no conozco prácticamente nada, yo creo que nosotros tenemos que apostar por América porque Europa no nos va a iluminar nada.

Para nosotros eres un maestro.

Sí, sí, un maestro...

No pasa nada, los maestros no son dioses. Son gente que apunta en una dirección y lo viven. Nosotros te agradecemos tu vida. 

VIVENCIAS Y CONVIVENCIAS

ANDRÉS ORTIZ OSÉS

Catedrático de Filosofía, Universidad de Deusto

- El amor es la urdimbre de la vida.
- Jordan B. Peterson relaciona el orden con lo masculino y el caos con lo femenino: buscando el equilibrio entre ambos como en el surf a modo de caosmos.
- La soledad humana crea el Ministerio de la soledad en Inglaterra.
- Me inspiras, te respiro: me alumbras, me deslumbras: me columpio contigo, así prosigo.
- La vida tiene su propia lógica: turbulenta.
- (Nihilismo trágico) El error de nacer, el horror de vivir, el terror de morir.
- Según Teilhard de Chardin, la muerte rompe nuestra soledad: por trasfusión cósmica.
- La singularidad del otro: la vida es diferencia y otredad (A.Nogueira).
- La verdad es el todo, dijo Hegel: pero casi todo es mentira.
- La Ilustración quiso hacer de la razón una diosa, pero es un dios patriarcal: Parménides quiso hacer de la verdad una diosa, pero es una diosa odiosa.
- Más acá de la razón y más allá de la verdad nos queda el sentido: fratriarcal.
- El tiempo pasa de largo: por el desfiladero del espacio.
- El tiempo pasa: el espacio permanece.
- Lo político es lo público: lo publicano o republicano.
- La filosofía enseña a pensar bien: la vida enseña a pensar mal y acertar.
- Nos acompañan en nuestra soledad nuestros pensamientos y sentimientos.
- Si estás bien casi no te enteras: solo te enteras si estás mal.
- El paso del amor al sexo: el paso de la ternura a la ternera (M. Eguiraun).
- Quién podrá enderezar lo que Dios torció, dice el Qohelet o Eclesiastés: lo que torció Dios o la naturaleza (a menudo lo retorció el hombre).
- Dice Yubal Noah Harari que el trigo, el arroz y las patatas domesticaron al hombre: pero yo creo que simplemente lo comesticaron.
- ¿Goya homoerótico?: el arquetipo patriarcal del gran pintor aragonés se tambalea en favor de su homosensualidad, certificada con su amigo Martín Zapater.
- El sentido dice urdimbre afectiva: la razón dice estructura abstracta o efectiva.
- Nuestra realidad es una articulación de sentido contrapunteada por sinsentidos, rupturas, fiascos.
- Veo en la obra artística de Jesús Pastor una articulación de ese sentido contrapunteado: la urdimbre como vínculo amenazado.
- En la pintura religiosa de Goya en el Pilar de Zaragoza se proyecta una especie de religación irreligada o irreligiosa: típica de nuestra modernidad difusa y confusa, crítica.

- El amor es el vínculo arquetípico: amenazado típica y tópicamente.
 - La urdimbre como tejido del universo: herido de muerte.
 - En la psicología de Juan Rof Carballo, la urdimbre afectiva es la cura de la enfermedad psicosomática: curatoria.
 - Frente al decantamiento populista de la fratria: apertura radical.
 - La urdimbre y su trama es la materia relacional o dramática, implicativa: la estructura y su tema es la forma abstracta o racional, explicativa.
 - El amor es la urdimbre constitutiva: el poder es la estructura institutiva.
 - La urdimbre es demoníaca y tiene duende: potencia.
 - Por un encuentro democrático entre el amor y el poder: entre la potencia o apertura y el acto o actuación.
- * * *
- Dios es la personificación del ser de lo real: en su juntura o junción.
 - En san Agustín nuestro interior es eterno: *inter-num aeternum* (*Confesiones*, 9).
 - La diferencia entre lo interno eterno y lo externo temporal: entre alma y cosas.
 - El amor está por encima de toda moral: desamorosa.
 - He buscado el amor desesperadamente: y lo he encontrado esperanzadamente.
 - El amor exige cercanía para tocarlo, y distancia para soñarlo.
 - León atado a una noria, valiente a toro pasado, fugitivo enamorado, feliz sin pena ni gloria (J. Sabina).
 - (Autorretrato) Un hombre sin una novia, una noria que es la vida, un amante de lo amado, un artífice en el barro.
 - Puedo escribir las cosas más bellas esta tarde: puedo decir te quiero y las estrellas brillan ya de día, puedo escribir te amo y los gorrones pían piadosos.
 - La ciencia explica lo superior por lo inferior reductivamente: la filosofía implica lo inferior en lo superior eductivamente.
 - Vivaldi: concierto en g-moll para dos violonchelos, cuerda y cémbalo.
 - Bach: cantata Komm, süßer Tod: Ven, muerte dulce.
 - Hay gente que le gusta mandar hasta la muerte: hasta la muerte del otro.
 - Tengo algo de la vehemencia hispana, ya descubierta por Plinio: *vehementia cordis*, que M. Wiesenthal traduce por hispanibundia.
 - Cabrearse para evitar cierta melancolía negativa.
 - Hay que decir nuestro secreto: pero no literal, sino simbólicamente.
 - Amistad: porque yo soy tú, y tú eres yo.
 - Según Ch. Moeller, Saint-Exupéry concibe a Dios como el nudo simbólico que anuda el vínculo del sentido.
 - Existe el amor en este mundo, pero está crucificado: y nosotros con él (F. Mauriac).
 - La mística católica habría enseñado a los españoles a no temer la muerte: según V. Horia.
 - Lo que he entrevisto típicamente a través del amor está inscrito en el universo: arquetípicamente.
 - El marxismo es el opio del pueblo: la religión es el incienso del pueblo.

- Schleiermacher entiende la interpretación como adivinación: que nosotros reentendemos como simbolización del sentido.
- El amor es el amor al bien: presunto.
- Loado sea el Dios: o el que realmente sea.
- La vida es bella cuando tiene vello: vello de mujer o de mandrágora.
- Los gorriones inquietos, las palomas tranquilas: el hombre alterado.
- Hay gente que se escamotea al vivir y convivir.
- Leer para asimilar: pensar para trasfigurar: escribir para simbolizar.
- En toda gran competición pierden todos: menos uno.
- En Rilke el amor se torna místico y no posesivo, liberado y liberador: abierto al infinito a través de la muerte.
- He tenido que aguantar a tantos tontos: yo mismo atontado.
- Me tiento mi propia orfandad: existencial.
- El desmoronarse de lo real: convertido en surreal.
- No soy poeta: soy poiético.
- Cómo se pasa esta vida alcahueteando: cómo se viene la otra alborotando.
- Cuando la buena obra no obtiene eco: así se evita la duplicación del narcisismo: Narciso sin la ninfa Eco.
- Tras mucho sufrimiento dental decido ponerme la dentadura solo para comer: viejo desdentado pero feliz.
- El prof. Michael Schultz ofrece en la Universidad de Bonn un curso sobre filosofía española: «la razón existencial en Unamuno, la razón vital en Ortega, la razón sentiente en Zubiri y la razón afectiva en Ortiz-Osés» (mira por dónde).
- Me acerco al río para ver el mar: de lejos.
- Vivir una filosofía del sentido oscuro: claroscuro.
- Testigo soy del crepitar del día.
- Sentimos y pensamos, sentipensamos: sentipensando en ti.
- El simbolismo no remite tanto a la realidad: remite a su realización imaginal. 