

REVOLUCION Y CONVICCIONES: LA INQUIETANTE HERENCIA DE EMMANUEL MOUNIER

La actualidad de Mounier radica en su estrategia para imbricar los medios espirituales en los proyectos colectivos. La tensión de este compromiso se genera cuando la maduración humana se esfuerza en el aprendizaje del «nosotros».

Por Agustín Domingo Moratalla

I. EL SILENCIO HA LLEGADO A SER INTOLERABLE

Quienes han seguido de cerca el pensamiento de Emmanuel Mounier saben que hay, al menos, dos modos de considerar el silencio. Uno, aquel que germina con el recogimiento, fuente de vida espiritual, manantial de sencillez, modestia y entrega, un silencio de cuya sobreabundancia nace el auténtico compromiso: «La calidad de nuestro silencio interior irradiará nuestra actividad exterior; la acción debe nacer de la superabundancia del silencio»¹. Sin embargo, el compromiso y la acción socio-política son auténtica palabra viva, se plantean como un auténtico grito ante el otro silencio del amodorramiento de la vida socio-política de los pueblos.

Este letargo y somnolencia acaba siendo una lenta droga mortífera para las ansias de justicia, acaba siendo inhumana complicidad con una creación que todavía sigue gimiendo dolores de parto. Hay momentos de la historia en los cuales es preciso el grito descarnado de la acción porque el silencio es sinónimo de complicidad con todos los desórdenes establecidos. Hay momentos en los que no decir nada es colaborar con un cáncer que plastificada, televisiva y parabólicamente corroe lentamente las atmósferas y las conciencias preparándolas para el hastío y la indiferencia.

Cuando miramos la arquitectura socio-política de nuestros ambientes, barrios y comunidades, cuando nos detenemos a contemplar la urdimbre planetaria que tejemos a nuestros herederos, cuando hemos elaborado una estrategia de inmunización para los problemas que sobrepasa los cerrojos de nuestro hogar, no nos queda más remedio que preguntarnos: ¿cuál es nuestro grado de complicidad con este silencio del desorden establecido?, ¿cuál es nuestro grado de complicidad con el mortífero amodorramiento que constatamos?

¹ Cfr. E. MOUNIER: *Revolución personalista et communautaire*, Oeuvres, I, 151.

La respuesta a estas preguntas podría ser una respuesta milenarista, escatológica, incluso maledicente. Podríamos seguir preguntándonos, interpellando al bienintencionado lector, abusando de su todavía fresca confianza, invitándole a que averigüe nuevos motivos para romper con la espiral del silencio al que nuestra civilización ha llegado. Podríamos incluso proponerle un nuevo jacobinismo militante. Sin embargo, nuestra propuesta es más humilde, quizá también menos ambiciosa y simple.

Estamos convencidos de que no nos valen las trampas milenaristas, los fáciles discursos a la galería. Tampoco nos valen los saldos intelectuales y praxiológicos. Reclamamos algo muy simple: la recuperación del planteamiento revolucionario que latía en los trabajos y los días de E. MOUNIER. Las motivaciones que lo originaron siguen ahí, aún es preciso «Rehacer el Renacimiento», aún es preciso reinventar despertando al hombre: nuestra urgencia, también y todavía, es la urgencia de la persona.

Cuando tras la caída de los muros más débiles casi nadie confía en las revoluciones, la recuperación del espíritu revolucionario al que nos invitaban las páginas de *Revolución personalista y comunitaria* puede ser el primer paso en la ruptura de la espiral del silencio: «...aun cuando estuviésemos seguras del fracaso, nos pondríamos en marcha pese a todo: porque el silencio ha llegado a ser intolerable»².

Esta recuperación del espíritu revolucionario se nos exige prioritaria, pero no únicamente, a un nivel motivacional. Nuestra reflexión se quiere situar a este nivel porque la modorra está, antes que nada, en nosotros mismos, se ha apoderado de nosotros atmosféricamente, es como un anhídrido carbónico que vamos respirando y que disuelve nuestra inquietud no sólo por la vida pública sino por la vida misma como entrega desinteresada, compromiso y testimonio personal. Aunque casi todos hemos perdido ya la inocencia apenas nos atrevemos a ser críticos. Se nos ha asignado un lugar, una función, un rol, un cómodo status entre la paciente infantería tecnoinformada, instalada en el uniforme anonimato del silencio.

Mientras la incapacidad para administrar los recursos del planeta produce víctimas sistemática y silenciosamente, minuto a minuto, la barbarie de la eficacia ha disuelto nuestro nervio vital y la capacidad profética de nuestro compromiso personal. Cuando no nos atrevemos a cargar con la responsabilidad planetaria de lo humano, mal podemos ser actores de nuestras propias existencias. De la vida como tensión hemos pasado a la vida como modorra. Tanto es así que nuestros proyectos existenciales son fragmentarios, difusos y confusos. Comentando un texto de Marx, Paul RICOEUR nos recuerda que la motivación fundamental de la revolución es la afirmación del individuo³. Nosotros quizá presuntuosa, pero modestamente, nos atreveríamos a ir mucho más lejos y diríamos que esta afirmación es la planetaria urgencia de la persona como proyecto. ¿Somos capaces de proponer proyectos cuya matriz sea esta urgencia de la persona?, ¿quedan aún proyectos colectivos por los que

ilusionarse?, ¿podrá surgir un espíritu revolucionario si no hay un proyecto colectivo?, ¿se han agotado las energías personales y comunitarias de la tradición que hemos heredado?, ¿hay algún lugar entre el ultrapluralismo cultural para un proyecto colectivo?

A nuestro juicio, la recuperación del espíritu profético, testimonial y revolucionario, del personalismo podría ser generar proyectos colectivos, incluso podría ayudar a reapropiarnos de una historia (personal, comunitaria y cósmica) con la que ya no sabemos qué hacer. ¿Cómo iniciar una reinterpretación creadora de nuestras tradiciones que sea también proyección de futuro?, ¿por qué no pensar que la espoleta para esta reinterpretación es el espíritu revolucionario que MOUNIER supo articular?

II. LA ILUSION DE LA DISIDENCIA Y LA TENTACION DEL ORDEN

Este espíritu revolucionario no es el de una utopía facilona más o menos revisada, ni tampoco el de una revuelta simpática de adolescentes⁴. La recuperación de la revolución que aquí pretendemos se acomoda con dificultad a las simplezas de los parámetros intelectuales al uso. El maniqueísmo intelectual al que estamos asistiendo entre nuestros coleguillas educadores, entre nuestros comunicólogos cotidianos o entre los sacerdotillos de las tertulias, es francamente lamentable. Nuestra cultura institucional, cuando existe, sigue siendo chismorreteo ramplón. Con nuestra digestión del discurso de la Modernidad al que nos están inmunizando, esta polarización no ha disminuido. Se ha gestado una nueva violencia más refinada, aparentemente dulcificada pero intelectivamente ramplona.

No hay auténtica revolución sin una *responsabilidad rigurosa*. Y esta sólo se logra si huimos de la simplicidad. La nueva simplicidad al uso cristaliza en dos modos antitéticos de entender la vida institucional, política, económica, cultural y, lo que es más grave, espiritual. Esta patología de proyectos ha sido planteada por Paul RICOEUR como la polarización entre «la ilusión de la disidencia» y «la tentación del orden»⁵. Aunque esta reflexión se gestó a principios de la década de los setenta, responde poco al espíritu acomodaticio de un moderado sexagenario como era por entonces este testigo vivo del personalismo⁶. Hoy podríamos hablar de dos modos antitéticos de entender la cultura que aún están entre nosotros.

La cultura de la disidencia no valora lo institucional, toda autoridad es opresora y maquiavélicamente perversa. Todas las instituciones sociales responden a parámetros de funcionamiento similares, son regímenes verticalistas que buscan la integración, que anulan la energía de una personalidad

² Op. cit. p. 152.

³ RICOEUR, P.: *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona 1989, trad. de G. H. Taylor, p. 135.

⁴ Cfr. DIAZ, C.: «Personalismo comunitario», en HEREDIA, A. (ed.): *Mounier, a los veinticinco años de su muerte*, Univ. Salamanca, 1975, p. 22.

⁵ RICOEUR, P.: *Hermenéutica y Acción*, Docencia, Buenos Aires, 1985, Trad. de J. C. Gortler, p. 139.

⁶ Algunos años después, y en cierta medida, este planteamiento se puede constatar entre las actitudes de los jóvenes españoles, cfr. F. ANDRES, «Fuerza de personalidad y liderazgo», en VV. AA.: *Jóvenes españoles 89*, SM, Madrid, 1989, pp. 170-206.

que resiste a «ingresar en el sistema». Cualquier «sonrisa profíden» o estrategia educativa de «mano tendida» son sospechosas. La sospecha no es sólo un principio metodológico o una ayuda en la búsqueda del propio proyecto, la lógica de la sospecha es la lógica del propio proyecto personal. El escepticismo se convierte en agresividad y desconfianza vital, el propio proyecto se disuelve en actitudes románticas pronto-depresivas o en el libredisfrute de la indiferencia.

Los aparatos de la democracia formal – nos dicen – anulan, son ineficaces, son precisas otras vías, otros espacios en los que plantar la tienda. De «el infierno son los otros» hemos pasado a «la burocracia son los otros». La vía participativa no puede ser ni sindical ni partidocrática, debe ser anti-sistémica: «disiento, luego existo». Esta es una salida fácil, excesivamente fácil, ante el agotamiento de casi todos los sueños tecnológicos. Esta cultura de la disidencia se aproxima a una cultura de lo simple, es la fácil reivindicación de una nueva humanidad que ya no será unidimensional. En algunos aspectos son quizá unos nuevos románticos, unos nuevos plantadores de lechugas que en otras épocas pasaban por reaccionarios.

Su acercamiento a todo lo clorofílico no pasa por los austeros tiestos de nuestras carbónicas urbes. Su proceso a la contaminación de cualquier tipo se confunde con su proceso a la ciudad. Toda cultura que no sea verde acaba siendo civilizada y «libresca»⁷. Se trata de: «la tentación de reconstruir junto a la sociedad global demasiado compleja una sociedad neo-arcaica, artesanal, agreste, débilmente institucionalizada, o al menos instituida a nivel de una economía de subsistencia o trueque»⁸.

Por otro lado tenemos la cultura del orden, aquella cultura que en la tradición personalista siempre hemos calificado como «el desorden establecido», una cultura fácilmente pequeñoburguesa e individualista donde la tensión, la vitalidad, la entrega y la nervatura moral que genera la gratuidad comunitaria son sustituidas por una *lógica del dinero* que es hoy también una *lógica del miedo*. El espíritu revolucionario del personalismo debe afilar aquí sus herrumbrosas lanzas, aquí es donde la convicción personalista se concreta en *la necesidad de un despertar periódico y cotidiano*. La lógica del dinero y la lógica del miedo son las dos caras de la misma cultura del desorden establecido, una cultura apenas capacitada para discernir la diferencia entre la fiscalización de las actividades monetarias de la policialización del tejido comunitario.

Ahora es preciso leer juntos a MOUNIER y a RICOEUR. El primero cuando

⁷ Es curioso observar cómo en el uso del adjetivo «libresca» nos encontramos que difieren, al menos aparentemente y a la espera de posteriores investigaciones, los planteamientos de MOUNIER y de RICOEUR. Para este último «lo libresca» es valorado positivamente, su personalismo se articula en una narratividad comunicativa, mientras que el personalismo del primero es más existencial, histórico y combativo. La reflexión de MOUNIER sobre la cultura, en tanto que aquello que queda cuando no se sabe nada, es algo más que narratividad o literariedad: «... no hay una cultura respecto de la cual toda otra actividad sería inculta (un "hombre culto") sino tantas culturas diversas como actividades haya. Es necesario recordarlo contra nuestra civilización libresca». MOUNIER, E.: *Obras*, IV, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 546.

⁸ RICOEUR, op. cit. 141.

nos recuerda que el individualismo «... es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre actitudes de aislamiento y defensa. Fue la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental en los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve a los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la no usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al beneficio; tal es el régimen de la civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia»⁹.

Para lograr despertar todavía más nuestra pereza es preciso constatar que esta cultura es policialmente normativa. La gran mayoría de la clase media que comienza a acomodarse con la universalización del Estado del Bienestar se arrincona en posiciones a la defensiva. Que la abundancia genere miedo, inseguridad e incapacidad para la denuncia puede resultar paradójico pero revela la identificación de la lógica del miedo con la lógica del orden. Es sorprendente cómo este planteamiento se ha instalado en una concepción puramente defensiva del cristianismo. La religión institucionalizada – afirma RICOEUR – tiende, por un lado, a concentrarse en grupos residenciales homogéneos, ante la amenaza que representa el desarrollo de grupos informales, y, por otro, a responder mediante un esfuerzo institucional a las intrusiones de lo imprevisto¹⁰.

Pero lo realmente grave es cómo esta lógica del orden se instala en el corazón de la vida personal: «... cada uno se eriza ante lo que parece guardar alguna consistencia en medio de la confusión general; familia, profesión, ocio concebidos de manera privatista; la misma vida espiritual está infectada por un sentimiento de desesperanza e impotencia en medio de grandes peligros y de grandes incertidumbres»¹¹. Tanto la cultura de la disidencia como la cultura del orden segregan una violencia particular ante la que un personalismo lúcido y revolucionario debe estar siempre alerta.

III. UNA NUEVA ESTRATEGIA PARA EL CONFLICTO

El nomadismo de los disidentes no sólo se expresa mediante la provocación y la marginalización, sino que busca la teatralización. Pero, lo que es más grave, acaba postulando la no-comunicación. La ruptura de la pertenencia social a nivel de lenguaje y géneros de vida acaba produciendo una agresividad patológica no sólo poco efectiva, sino también, en cierta medida, poco testimonial por haber roto las posibles vías ejemplaridad y mediación. El hombre del orden se concibe como un naufrago solitario y como un resistente sitiado. Para él no es posible la subversión; sin embargo le es necesaria la represión, le acaba siendo imprescindible la intolerancia.

⁹ MOUNIER, E.: «Le personalisme», *Oeuvres*, III, p. 452.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 139-140.

¹¹ *Ibid.*

Ante esta situación puede pensarse nuevamente: «ya están aquí los moderados de siempre». Pero, ¿qué revolución es esta que ni opta por un planteamiento ni opta por otro?, ¿dónde está el riesgo testimonial del compromiso personalista y comunitario que MOUNIER reivindicó cuando se rebelaba contra el desorden establecido en 1932?

La revolución que reivindicamos se encuentra en un despertar periódico y cotidiano que no es un mito grandilocuente o con mayúsculas, sino una cosa datada¹². La revolución no busca ni el mundo feliz de HUXLEY ni el de ORWELL, busca un mundo humano y, un mundo humano «no es más que si da sus posibilidades a las exigencias esenciales del hombre. Toda alteración que no sea gobernada por ellas, toda revolución que no sea acompañada por una transfiguración, morirá de su propia muerte»¹³.

Para el despliegue de estas exigencias esenciales del hombre urge una revolución que transfigure, que no identifique el compromiso con el puro alistamiento. La metafísica del carnet y del clientelismo no era la metafísica de E. MOUNIER, ni la de P. RICOEUR, ni tampoco la nuestra. La coherencia de la opción revolucionaria llevaba a MOUNIER — como ha señalado lucidamente F. VELA — a no mitificar, sino a plantear las exigencias del espíritu en los acontecimientos¹⁴. Las actitudes auténticamente revolucionarias no son aquellas que se conforman con la fácil clasificación de las personas entre apocalípticos e integrados; son aquellas que, rompiendo con la simpleza de lo cotidiano reivindican severidad, lucidez, disciplina y apertura en las convicciones.

No nos podemos conformar con la ideología de la conciliación a cualquier precio, tampoco con la ideología del conflicto a cualquier precio. La estrategia revolucionaria que aspiramos a mantener viva es una estrategia sustantivamente trágica, amorosamente exigente y apasionadamente humana. Aquellos que, leyendo estas páginas anden soñando con las barricadas del 68, no andan muy orientados con el espíritu revolucionario del personalismo que reivindicamos.

En un precioso texto MOUNIER nos previene: «La cristalización masiva de los desórdenes en el mundo contemporáneo ha llevado a algunos personalistas a llamarse revolucionarios. Este término debe ser despojado de toda facilidad pero no de toda punta. El sentido de la continuidad nos disuade de aceptar el mito de la revolución-tabla rasa; una revolución es siempre una crisis mórbida y no aporta en absoluto soluciones automáticas. Revolucionario quiere decir simplemente, pero quiere decirlo, que el desorden de este siglo es demasiado íntimo y demasiado obstinado para ser eliminado sin un trastocamiento, sin una revisión profunda de los valores, sin una reorganización de las estructuras y una renovación de las élites.

¹² MOUNIER, E.: «Apéndices» a *Revolución personalista y comunitaria*. Laia, Barcelona, 1974, p. 977.

¹³ *Op. cit.*, p. 251.

¹⁴ VELA, F.: *Persona, poder y educación. Una lectura de E. Mounier*, Pub. Univ. Pontificia San Esteban, Salamanca, 1989, p. 251.

Admitiendo esto no hay peor uso de la palabra que transformarla en un conformismo, un sobrepujamiento o un sustituto del pensamiento»¹².

¿Cómo lograr esta todavía necesaria revisión, reorganización y renovación? En primer lugar planteando una nueva medida de las perspectivas. El servicio a la verdad y a la justicia en todos los lugares puede exigir tomar partido o mantenerse independiente. Pero, ante cualesquiera de las opciones, «la historia debería juzgarnos severamente, según lo que profesamos, si, una vez que hemos tomado partido, nos dejáramos llevar por la corriente y olvidáramos que por definición y dondequiera que esté, sobre todo en la sociedad grave de una revolución, de un país en guerra y de un partido, el personalista sólo puede estar en situación trágica y en estado de acecho»¹⁶.

Esta nueva medida de los horizontes y las perspectivas no está exenta de tonos trágicos, esta alerta continua y continuada se mantiene mediante la exigencia conflictiva y dialógica que piden el amor y la voluntad de justicia. El amor, nos ha recordado RICOEUR, tiene la misma extensión que la justicia, es su alma, su impulso, su motivación profunda. La justicia que articula el proyecto colectivo que el personalismo mantiene no es aquí una justicia anónima impersonal o aséptica, el amor «... le otorga su perspectiva que es el otro, de cuyo valor absoluto da testimonio, añade la certeza del corazón a lo que corre el peligro de hacerse jurídico, tecnocrático y burocrático en el ejercicio de la justicia. Pero, a la vez, la justicia es la realización efectiva, institucional y social del amor»¹⁷.

La exigencia del amor como alma de la justicia no es una exigencia dulzona, melosa o empalagosa. No es el amor vespertino y melifluido de Cristal, Falcon Crest o Cortá Tellado. Es el amor de la más severa tradición evangélica, un amor conflictivo y revolucionario. Un amor que, orientándose hacia la solidaridad, «toma a su cargo el poder de cambio radical de la esperanza y de la justicia. El amor engendra el conflicto: esa es la paradoja que debemos asumir teológica, humana y políticamente»¹⁸. La solidaridad de esta convicción revolucionaria ya no es una solidaridad de saldo, diluida o medio-descafeinada con la que se nos bombardea desde medios panfletarios, sectarios y propagandísticos. Se trata de la solidaridad que surge del primer silencio y que es exigencia de claridad en nuestras propuestas. Se trata de atrevernos a arrastrar, juiciosos y fieles a lo real, pero severa y disciplinadamente, la solidaridad de lo «espiritual» con lo «material»¹⁹. Una solidaridad exigente y «al alza» a la que estamos poco acostumbrados.

¹² MOUNIER, E.: «El personalismo y la revolución del siglo XX»: *Obras*, III, Sigüeme, Salamanca, 1990, p. 535.

¹³ MOUNIER, E.: «Respuesta a Semprún»: *Obras*, IV, Sigüeme, Salamanca, 1988, p. 52.

¹⁴ RICOEUR, P.: *Hermeneutica y acción*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ MOUNIER, E.: *op. cit.*, p. 534.

IV. EL RELIEVE DE LA ACCIÓN

Esta solidaridad que surge del espíritu revolucionario disuelve uno de los dilemas de la filosofía social que ha acompañado durante las últimas décadas a la ética de la acción política. Con Max Weber todos aprendimos que no bastaba una ética de pura convicción, una ética maximalista y puritana. Su corrección debía venir por una ética de la responsabilidad que también se enfrentase al cálculo y, sobre todo, al cálculo de la violencia «legítima». Esta distinción ha sido utilizada por más de una generación de políticos pragmáticos para legitimar sus opciones políticas desde planteamientos de «responsabilidad». Quienes tras este planteamiento escudan la legitimidad de sus acciones dan la impresión de haber dejado para los domingos por la tarde y las campañas electorales la ética de la convicción, exigiéndonos a los ciudadanos férreas convicciones para que les votemos a ellos, olvidando que quizá también sería bueno tener una élite política que viva las convicciones que ofrece.

Aquí se halla una de las escisiones más lamentables del *ethos democrático* de nuestros pueblos: al ciudadano que vota desde su privacidad televisiva se le exigen convicciones y al político que administra desde su poltrona parlamentaria se le exigen responsabilidades. Las posibilidades de recuperar proyectos colectivos, las posibilidades del mantenimiento del espíritu revolucionario, pasan por una responsabilidad rigurosa, es decir, por una responsabilidad convincente. Nuestra recuperación de las convicciones no puede suponer un olvido de la responsabilidad sino la dotación de radicalidad, hondura y profundidad histórico-comunitaria a una acción desangelada y sin norte. Las convicciones otorgan a la acción un relieve y una tridimensionalidad que no aparecen en el puro pragmatismo bidimensional y gris.

Una convicción no puede ser sólo el resultado de la convergencia del entendimiento con la voluntad o de la voluntad con el entendimiento. El puro intelectualismo o el puro voluntarismo ya no nos valen. La revolución personalista que queremos recuperar no es únicamente una «conversión» intimista exenta de dimensión histórica, tampoco es la «agitación» espontáneo-callejera indiferente ante el enmarañamiento institucional en el que se enreda la humana naturaleza.

Al entender la revolución desde las convicciones, articulándola como memorante, recuperamos la espiritualidad de la acción revolucionaria de la que nos hablaba E. MOUNIER. La complementariedad de la «revolución moral» con la «revolución económica» recupera el relieve de la memoria y nutre una vida interior alejada del intimismo facilón o del espiritualismo de rebajas. En este contexto se nutrirá memorante una vida personal con autoridad, con independencia y con libertad respecto a las cosas.

A este nivel se encuentra lo que MOUNIER denominaba la técnica de los medios espirituales, la revolución que se sirve de unos medios proporcionados a la persona. La eficacia de estos medios no la mide el ejecutivo o programador-tecnócrata de turno sino un particular parámetro: el parámetro de la gratuidad. «Nuestra creencia fundamental —sostenía MOUNIER en 1946—

es que una revolución es un asunto de hombres y que su principal eficacia es la llama interior que se comunica de hombre a hombre cuando los hombres se ofrecen gratuitamente a los hombres»²⁰.

La orientación mediante esta eficacia de la gratuidad es un correctivo para los revolucionarios que tan sólo quieren construir ciudades, carreteras, trenes de alta velocidad, villas olímpicas o exposiciones universales. No bastan temperamentos de técnicos de acción, nuestro momento precisa de temperamentos más interesados por los hombres que por las cosas. El desahogo en la acción no significa una subordinación a ella²¹.

Como vemos, no nos convencen los intelectualismos tecnocráticos, tampoco los voluntarismos populistas. La complementariedad, la tensión, la densidad y el relieve de nuestro compromiso pueden ofrecer unas posibilidades insospechadas siempre que subordinemos la formación técnica a la formación humana; de ésta forma, la primera es siempre incompleta, insatisfecha, e imperfecta. La forma básica, prioritaria y primera de compromiso que se le ofrece a un «amigo de Esprit» no puede ser otra más que el acuerdo cada vez más estrecho entre su vida personal y sus convicciones²².

V. UNAS DEMOCRACIAS EDIFICADAS SOBRE ARENA

Desde el rigor, la exigencia, serenidad y hondura de las convicciones responsables, la ética de la comunidad política puede plantearse de un modo muy distinto. Si las fuentes de valores en nuestras sociedades post-industriales avanzadas han llegado a ser múltiples y conflictivas, las fuentes de legitimidad del *ethos democrático* del personalismo no pueden construirse únicamente de una forma procedimental, metodológica o negativa. La afirmación en libertad de nuestras propias convicciones no puede ser el enfrentamiento sistemático contra todo «lo institucional», la libertad de la revolución personalista pendiente no puede ser la libertad en estado químicamente puro que pontifica el enfrentamiento a cualquier precio. Una libertad propositiva surge cuando intentamos responder con severidad a una pregunta que no por evidente resulta menos dramática: «¿cómo conjugar los progresos de la libertad con los progresos de la institución?»²³.

Responder a esta pregunta exige repensar muchos de los planteamientos de la filosofía social de los últimos siglos. Quizá seguimos construyendo nuestro *ethos democrático* sobre unos cimientos arenosos. Confiar en la autonomía moral de los sujetos y proclamar una solidaridad exigente no es un fácil producto articulable en el pensamiento político moderno. En palabras de MOUNIER: «La incapacidad que ha vivido la democracia moderna para encon-

²⁰ MOUNIER, E.: «Debate en voz alta»: *Obras*, IV, p. 152 (el subrayado es nuestro).

²¹ MOUNIER, E.: «Fragilidad y ambición de Esprit», en DIAZ, C.: *Clásicos básicos del personalismo*, I, Ed. del Instituto E. Mounier, Madrid, 1990, p. 28.

²² *Op. cit.*, p. 36.

²³ Cf. DIAZ, C.: *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Cincel, Madrid, 1985; RICOEUR, P.: *De texto a acción. Ensayos de hermenéutica* II, Seuil, Paris, 1986.

²⁴ RICOEUR, P.: *Hermenéutica y acción*, *op. cit.*, p. 151.

trar una filosofía coherente no es propia del pensamiento político. Ella es un aspecto de la incapacidad en que aún está el hombre moderno para encontrar una expresión satisfactoria y suficientemente unánime de su condición después de que se ha dislocado la unanimidad de la cristiandad»²⁵. Buscamos una libertad que tenga sentido y ésta no es una libertad vacía, arbitraria o salvaje. Buscamos una libertad que aún condicionada es afirmativa, propositiva y con sentido, una libertad que aunque no se conforma con lo institucional no lo rehuye porque puede ser una vía que vehicule, testimoniando, cauces de gratuidad y esperanzada memoria.

Aunque la síntesis está aún por hacer es preciso pensarla combativamente. En palabras de C. DIAZ «... La auténtica cuestión del hombre libre es otra: Consiste en ponerse a desalambrar cuanto antes. Muros no le han de faltar, pero tampoco manos compañeras»²⁶. Ni el mundo capitalista ni el mundo comunista han logrado sintetizar felizmente el poder de decidir (detenido por los diversos poderes y concentrado en la potencia de lo estatal) y la pulsión de la libertad (movida por un sueño de espontaneidad, autodeterminación y autogestión). La anticipación de esta síntesis nos permitirá escuchar atentamente la trágica sinfonía por la que se expresan los compases de la historia. Para seguir avanzando en el próximo siglo necesitaremos evitar la ingenuidad de quien elude lo institucional y la devoción de quien se confunde con lo institucional.

El resultado de esta revolución que entreteje y genera convicciones no puede ser más que el compromiso de una libertad eficaz. Esta es una libertad que opta, que propone horizontes históricos de acción que lúcidamente elige perspectivas: «Las cosas serían demasiado simples si ser eficaz consistiese siempre en seguir la historia desde el lado en que parece inclinarse... El cálculo de la eficacia comporta una elección de perspectivas. No hay eficacia más que si es eficacia para...»²⁷. Esta libertad resultará imprescindible para toda estrategia futura de acción política, una estrategia que debe plantear de una forma nueva el hilo conductor de la edificación histórica: ¿revolución o reforma? respuesta a la paradoja que genera este interrogante nos atrevemos a aventurar que puede partir de una convicción básica: la mediación de una serenidad inquieta y de una gratuidad militante.

VI. SERENIDAD INQUIETA Y GRATUIDAD MILITANTE

Nuestra confianza en la revolución es una confianza educativa, tanto es así que la militancia que proponemos es, sobre todo, gozosa y militantemente compasiva²⁸. Sin embargo, este gozo esperanzado no es un gozo fácil.

²⁵ MOUNIER, E.: «Verdad y mentira del compromiso político», en DIAZ, C.: *Emmanuel Mounier*, I, op. cit., p. 44.

²⁶ DIAZ, C.: «Pasado y futuro del comunismo. Perplejidades entre el requiem y el adagio», *Acontecimiento* 17, junio 1990, p. 68.

²⁷ MOUNIER, E.: «Testimonio y eficacia», en DIAZ, C.: op. cit., p. 59.

²⁸ Véase nuestro ensayo «Por una felicidad militantemente compasiva», *Acontecimiento* 10, junio 1988, pp. 37-48.

La serenidad a la que nuestro testimonio aspira no es aquella que se plantea al margen de la voluntad y el entendimiento, sino aquella que se apropia de ellos y los mantiene en la tensión y hondura de un compromiso memorante. Mientras que para HEIDEGGER la serenidad «se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse con lo que no es un querer»²⁹, nosotros, al reivindicarla como rememorante, la planteamos desde una tensión histórica y no resuelta. Una tensión que la transforma planteándola como búsqueda existencial y confiada.

La reivindicación de esta tensión, inquietud y vitalidad para la serenidad que nuestro tiempo pide, se genera cuando nos damos cuenta que la auténtica maduración humana no es aquella que pretende el aprendizaje del yo sino que se esfuerza en el aprendizaje del nosotros. Desde esta convicción, la reivindicación de un espíritu revolucionario puede ser un auténtico revulsivo frente al individualismo atmosférico que respiramos. Quizá sea un aprendizaje prioritariamente solitario pero esta inquietud lo convierte en testimonial y solidario.

A través de esta maduración que a todos se nos está exigiendo podemos convertirnos en mediadores sociales que, a tiempo y a destiempo, aspiren a ser profetas de la acción política³⁰. Unos profetas que no tienen vocación de terapeutas pero que pueden generar, orientar y comprometerse en terapias sociales. Aunque acabemos de una manera más violenta que los políticos nuestra tarea está más cerca del esclarecimiento de las exigencias que de la estrategia de las curaciones.

Hoy todavía no es tarde. Quizá tengamos a nuestro lado la mano tendida de uno de estos profetas de los que nos hablaba MOUNIER. Quizá tengamos a nuestro lado, sin ni siquiera saberlo, uno de esos mediadores sociales³¹ que explique al «hombre del orden establecido» las motivaciones profundas de la disidencia revelándole su ausencia de proyecto planetario; un mediador que explique al «sujeto disidente» la necesidad mediadora y codificadora de lo institucional. La situación de estos profetas de la acción política, de estos mediadores sociales es realmente inquietante. Su atento discernimiento y búsqueda de acciones novedosas que huyan de la simplicidad les lleva a desconfiar de la cada vez más anacrónica disyuntiva de revolución o reforma.

Si la gratuidad del compromiso constituía uno de los ejes básicos de nuestras convicciones revolucionarias, el espíritu revolucionario es ya otra cosa más compleja. La revelación se halla —como sostiene RICOEUR— ante todo a nivel de las convicciones y las motivaciones, es el «no» del gran rechazo. Con la reforma nos situamos en un nivel de referencia distinto con el que designamos, en el seno de la acción misma, los cambios de fondo impuestos a la realidad social y política: «La revolución no es un imprevisto, sino

²⁹ HEIDEGGER, M.: *Serenidad*, Océos, Barcelona, 1989, trad. de Y. Zimmermann, p. 39.

³⁰ MOUNIER, E.: en DIAZ, C.: op. cit., p. 60.

³¹ El término es de P. RICOEUR, *Heremencia y acción*, op. cit., p. 153.

la continua presión de la convicción sobre la acción responsable»³². Quizá esto signifique que la incomodidad, la tensión y el acecho de la tragedia sean los lugares naturales de la cotidianeidad personalista y comunitaria. Quizá la opción por el espíritu revolucionario nos prepare ante un siglo que ya no estrenaremos con zapatos de charol o nudos de corbata cartesianos.

En resumen, la inquietante herencia de E. MOUNIER se halla en su espíritu revolucionario, en sus propuestas revolucionarias, en su estrategia de convicciones, en un discernimiento de los medios espirituales para los proyectos colectivos que aún nos quedan por reinventar. Revolución «... no es una palabra noble ni tranquilizante: manos sucias, bocas amargas, hombres que son un reproche vivo y rudo, esos son sus amigos... si para nosotros esa palabra tiene razón, a pesar de todo, contra sus impurezas, es por la larga permanencia que ha tenido en el lugar en que se reciben sistemáticamente los golpes, los de la suerte, los del régimen y los de la policía, en el lugar en el que se mantienen aún en la opresión los instintos primarios de justicia... en el lugar en que la cruz está presente cotidianamente en la carne de los hombres vivientes»³³.

Agustín Domingo Moratalla
Profesor de Filosofía. Miembro del I.E.M.

³² RICOEUR, P.: *op. cit.*, p. 154.

³³ MOUNIER, E.: «Certidumbres de nuestra juventud»: *Obras*, IV, Sígueme, Salamanca, 1988, trad. de A. Ruiz, p. 23.