

CUADERNOS

CEU CEFAS CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 16 | verano 2026

(Des)Arraigo I

Colaboración de:

Juan Carlos VALDERRAMA

Fabrice HADJADJ

Feliciano MERINO ESCALERA

Aurora PIMENTEL IGEA

CUADERNOS

CEU CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 16 | verano 2026

ISSN: 3020-1594
ISSN-E: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle de Guzmán el Bueno, 133
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 3020-1594
ISSN-e: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IzQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

José Antonio PÉREZ RAMOS

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

Presentación

Juan Carlos VALDERRAMA

9

Una vuelta a la realidad: la vida comunitaria

Fabrice HADJADJ

15

La soledad del hombre contemporáneo: entre mito y realidad

Feliciana MERINO ESCALERA

41

Arraigo: un muro seco guardando un campo

Aurora PIMENTEL IGEA

63

Presentación

Juan Carlos VALDERRAMA

Matías Pascal había sido dado por muerto por un lamentable error. Él, en lugar de deshacer el equívoco, resolvió aprovechar el incidente para desaparecer sin hacer mucho ruido y adoptar una nueva personalidad, la de Adriano Meis. Bajo esta nueva identidad, durante un cierto tiempo vivió su defunción pública como una liberación dichosa: sin familia, sin esposa, sin casa ni compromisos, sin reconocimiento público, ningún vínculo, ninguna obligación podría limitar los movimientos expansivos de su libertad hacia cualquier destino posible. Sin embargo, esa libertad sólo podía mantenerla mientras estuviese dispuesto a vivir sin arraigar en nada: solo con la maleta en la mano podía yo ser libre, libérrimo, rodando de un lado para otro, hoy aquí, mañana allá –se decía–. Si me detenía en algún sitio, si me hacía propietario de

9

una casa, ¡vendrían en seguida los consiguientes registros y contribuciones! ¿Y tendría que inscribirme en el Registro de la Propiedad? ¡Naturalmente! Pero ¿cómo? ¿Con un nombre falso? ¡Sí! Pero entonces, ¿quién me aseguraba que no fuera a ser objeto de investigaciones secretas por parte de la Policía?... En una palabra: ¡enredos y líos!... ¡Nada, que no podía ser! ¡Que no iba a poder tener en adelante ni una casa, ni unos muebles propios! Bueno; pues me metería en una casa de huéspedes, en una habitación amueblada.

Estas líneas pertenecen a una pequeña obra de Luigi Pirandello, *El difunto Matías Pascal* (1904), donde el autor nos habla de algo más que de la fuga física de un sujeto, en última instancia, irresponsable en toda la extensión de la palabra: se trata, aún más radicalmente, de una fuga ontológica. Para comprar su libertad, Pascal debía pagar un precio altísimo: «ese estado de angustiosa interinidad que tiene suspenso el ánimo de quien viaja», el *senso penoso di precarietà* –escribía Pirandello más específicamente– que acompaña a quien en el fondo nada tiene porque no *pertenece* y, así, le falta lo esencial: no tanto algún sitio al que poder marcharse, sino más básicamente todavía un lugar al que volver. «Solo con la maleta en la mano, podía yo ser libre»...

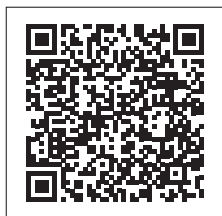
Igual de desangelado que el día aquel en que Matías Pascal hilvanaba todas estas cavilaciones, se imagina el espectador la noche que aguarda fuera de la habitación de la joven retratada por Edward Hopper, *Habitación de hotel* (1931). Con un gesto cansado y taciturno, a medio desvestirse sobre la cama, repasa con su mirada lo que parece ser un horario de trenes, quién sabe a qué destino y con qué propósito. Las maletas sin deshacer todavía junto al camastro, el sombrero distraído en lo alto del aparador, un *foulard* y el abrigo tendidos sobre el butacón, todo es índice de un tránsito que ha congelado el pincel del maestro como obligado a repetirse para siempre. No hay regreso. No hay aquí tampoco un lugar al que se pueda volver. En el espacio funcional y completamente impersonalizado de la habitación de hotel nadie espera el regreso de los huéspedes, que sencillamente se suceden. Todo discurre fríamente a espaldas de toda permanencia.

Podrían multiplicarse las imágenes que sobre ello nos proporcionan la literatura, la música, las artes plásticas, la filosofía. Estos son dos ejemplos nada más de un síntoma vital que acompaña a la conciencia del hombre moderno, marcada por el sino de una libertad concebida en clave emancipatoria.

En el otoño de la Edad Media un nuevo tipo social roía con la mirada clavada en el futuro los cimientos de la sociedad tradicional. *Stadtluft macht frei*: «El aire de la ciudad nos hace libres». Y sin embargo, a la expectativa de un incremento sin límites de las posibilidades para la voluntad subjetiva generadas por el avance de la racionalidad técnica y el ensanchamiento de la autonomía individual, los dos últimos siglos han respondido con una constatación en todo punto diferente: el espacio anónimo se ha vuelto sofocante y la máxima amplitud de opciones se ha convertido en fuente de la mayor angustia. El genio romántico inventó mil escenarios de dudosa historicidad en los que fundar un reconocimiento que la voracidad abstraccionista de los ilustrados había puesto bajo una sospecha permanente, carente de vínculos, de condicionamientos, de papeles escritos para unos personajes que hoy se toman su venganza reclamando un Autor. El nuevo empuje de los comunitarismos, la rehabilitación de las identidades, el *revival* de lo religioso que sacude, atónitos, a quienes daban ya por superada la estructura religiosa de toda cultura humana, son el *mentís* con que nuestros hijos afean la dilapidación de la herencia por parte de sus padres.

Sobre todo ello quisimos hablar en Valencia los días 25 y 26 de noviembre de 2025, en el marco del III Congreso de CEFAS en la Universidad CEU Cardenal Herrera, invitados a pensar

sobre el arraigo y el desarraigo, sobre qué significa estar en el mundo, pertenecer, tener un lugar al que ir y, sobre todo, volver, en un momento histórico en que «permanecer» vuelve a ser un verbo con posibilidades de futuro. Durante aquellas dos jornadas, filósofos, escritores y profesores de distintas universidades reflexionaron sobre los desafíos culturales, existenciales y espirituales de nuestra época. Se reúnen aquí los textos de algunas de esas intervenciones, que darán motivo, sin duda, a seguir discutiendo, pero que permitirán, sobre todo, llamar la atención sobre uno de esos hechos innegables de la experiencia humana: que no hay libertad que se cumpla más plenamente que cuando responde de forma agradecida al don de la realidad en la que emerge.



Todos los contenidos del congreso fueron grabados y pueden consultarse a través del código QR que acompaña este cuaderno. Animamos al lector a complementar la lectura de las ponencias escritas con su versión audiovisual, para acceder al tono, matices y riqueza del intercambio intelectual que allí tuvo lugar.

Una vuelta a la realidad: la vida comunitaria

Fabrice HADJADJ

Más allá del arraigo y del desarraigo

1 CUANDO conocí el tema general de nuestro encuentro, me alegré: me ofrecía la posibilidad de esquivar conceptos demasiado abstractos y hablar, más bien, de botánica. Creo que todo hombre guarda en su arcilla animada un secreto originario, una cierta nostalgia del jardín. Es verdad que tengo mejor mano para las plumas que para las plantas; pero siempre he buscado palabras capaces de abrirse como rosas y esparcir su perfume, de madurar como granadas y ofrecer dulces rubíes, de hundirse como raíces para hacer subir la savia bruta. 15

Con el tema del arraigo, podía pensar y cantar el primer órgano que se desarrolla: la raíz, entregada al anclaje sin el cual no habría crecimiento vertical, y a la alimentación subterránea sin la cual las hojas no podrían beber del pecho del sol. Iba a maravillarme con el baniano o matapalo, que produce raíces aéreas y puede así desplazarse de su lugar de nacimiento. Para

16 matizar el juicio de valor unívoco que tal vez se escondía tras nuestro término estrella, ya tenía preparada una distinción: la planta buena, cuyo enraizamiento hay que cuidar; la mala hierba, que hay que arrancar; y la raíz comestible, que conviene tanto cultivar como sacar de la tierra. Me veía comentando la parábola del trigo y la cizaña y, a continuación, la del grano de mostaza, para explicar que, al fin y al cabo, las raíces están ahí para los pájaros. Y, como conclusión, me oía pronunciar esta frase preciosa: «Y así, el lento descenso de las raíces hacia el fondo oscuro del suelo no tiene otra meta que el rápido vuelo de la golondrina en el azul del cielo».

Pero mi huerto era, por así decirlo, tuerto: solo había considerado la mitad del tema. No sabía que bajo el título general: arraigo, desarraigo, se me había otorgado un título específico: «Una vuelta a la realidad: la vida comunitaria». Esta solicitud, que procedía de una necesaria distribución comunitaria de los temas a tratar, supuso para mí una vuelta a la realidad. Un ángel con espada de fuego me impedía el paso al Edén.

2. Así que caí en la cuenta de que debía lidiar con conceptos supremos y abstractísimos: realidad, vida, comunidad... Me preparé entonces, como un viejo payaso de circo, para hacer malabares con paradojas y perogrulladas.

Evidentemente, en primer lugar han de venir las perogrulladas en tono de exhortación: «la realidad es la realidad», «¿qué le vas a hacer? la vida es la vida», «es lo que hay, la comunidad es la comunidad», e incluso cuando le dices «mierda» o «adiós», sigues con ella, porque a ella te diriges y hablas su idioma.

Después de estos truismos, pronunciados con un tono de certeza absoluta, se puede avanzar hacia las paradojas: la realidad presupone el sueño, que es su contraste necesario; la vida es un ser para la muerte; y la comunidad, opuesta tanto a la fusión como al apartamiento, debe promover la verdadera soledad del recogimiento.

Pero, de repente, decidí dar media vuelta, precisamente por la palabra «vuelta». En el enunciado, parecía ocupar un lugar menor. Sin embargo, sonaba como «arraigo»: tenía un timbre material, una imagen visible. Más aún: la vuelta propone una acción que se sitúa más allá del arraigo y del desarraigo, como una forma de rearraigamiento; una operación delicada que asume el destierro y vuelve a añorar la tierra.

3. Conviene tranquilizar al lector. Lo que acabo de decir podría dar a entender que todo son juegos de palabras. Ni mucho menos. Detrás hay una pregunta muy profunda, y a

18 menudo pasada por alto: ¿por qué nuestra relación con la realidad toma siempre la forma de una vuelta? ¿Por qué lo real no es lo inmediato, lo dado desde el inicio, sino aquello que primero se abandona, se descuida y nos llama a volver?

Algún profesor, sin duda, advertirá al eterno y revoltoso estudiante que soy: «¡Cuidado! El quid de la cuestión es la vida comunitaria, no la vuelta, sea de calentamiento o de campana...». Claro. No obstante, incluso sin mencionar la Vuelta a España como experiencia comunitaria emblemática, puede afirmarse que el prójimo es la realidad por excelencia, y que su encuentro adopta también –y con mayor razón– la forma de una vuelta.

Moisés no es enviado por Dios a su pueblo hasta después de vivir una doble vuelta: desde la casa del faraón y desde la tierra de Moab. Mientras el sacerdote y el levita no se desvían del camino recto, el buen samaritano acepta dar un rodeo para cuidar al medio muerto al borde del camino; y, a través de esa vuelta, inventa la proximidad. Bastaría también con detenerse un momento en la parábola del hijo pródigo y preguntarse por qué el hijo mayor, que nunca volvió a cruzar el umbral de la finca paterna, no consigue comprender lo que es suyo. O, simplemente, observar que la reflexión, la conciencia de sí mismo –y, de paso, del otro–, es ya una cierta vuelta de la mente.

Es el arquetipo de innumerables historias: la casa no se revela verdaderamente como casa hasta después de una vuelta. La oveja perdida, que regresa sobre los hombros del pastor, conoce mejor que las otras noventa y nueve, al estar de nuevo allí, la realidad del redil. Los sabios del Talmud se atreven a afirmar que el Eterno creó el volver antes de crear el mundo. ¿Cómo entender, entonces, esa vuelta que no ha sido precedida por ninguna ida?

Volver al término: Ulises, Eneas, Abrahán

4. Lo que le cuesta a un francés es que la palabra española «vuelta» tiene muchos significados. Pero no estoy seguro de que esta dificultad desaparezca para los castellanos. Al igual que una moneda que ha pasado de mano en mano, su cara se ha desgastado, de tal modo que quienes más la utilizan son quienes menos la ven. Siempre es preciso volver sobre dicha palabra.

Viene del latín *voluta*: «figura en forma de espiral». Ahora bien, la espiral es ambivalente: es la hija bastarda del círculo y de la línea recta. Como su padre, gira en torno a un mismo

punto, pero se aleja constantemente de él, como su madre. Esta ambivalencia se refleja en las diversas acepciones de «vuelta». A veces es simple movimiento circular; otras veces, curvatura o apartamiento del camino recto; otras veces, por supuesto, regreso o retorno; y otras veces, por capricho, cambio total, giro inesperado, manifestación de lo escondido entre bastidores o en el envés de un tapiz, dando la vuelta a la tortilla. Así la vuelta pasa de la herencia de su padre a la de su madre, de la repetición al acontecimiento.

Sin embargo, conviene señalar desde el principio que no existe tal repetición; o, más bien, que la repetición nunca es una simple duplicación, porque siempre tiene lugar en el tiempo. Incluso cuando vuelvo al mismo punto, ese punto ya no es exactamente el mismo. Ahí está la espiral. Toda vuelta implica la experiencia de una alteridad, o al menos de una alteración en lo mismo, y, por consiguiente, la experiencia del tiempo. La poesía se nutre precisamente de ese acontecimiento que se da en la repetición. El retorno del ritmo y de la rima es una repetición métrica al servicio de una invención musical. Aquí, la memoria –que, por cierto, es la madre de las nueve musas– desempeña un papel fundamental, hasta el punto de que quizá nuestro tema sea, en el fondo, el de Mnemósine. Antonio Machado insiste en que

lo esencial de la rima reside en su función temporal, o en el sentimiento del tiempo que proporciona: «La rima –escribe– es el encuentro, más o menos reiterado, de un sonido con el recuerdo de otro. Su monotonía es más aparente que real, porque son elementos distintos, acaso heterogéneos, sensación y recuerdo, los que en la rima se conjugan; con ellos estamos dentro y fuera de nosotros mismos».

Aparece aquí una idea que conviene recordar: toda vuelta, en la medida en que la memoria mide a través de ella la diferencia en lo mismo, es también un movimiento interior, aunque corresponda a un desplazamiento exterior. Es una vuelta hacia fuera y hacia dentro: el retorno al hogar natal opera el íntimo resurgimiento de la infancia bajo una luz nueva.

5. Los tres principales sentidos de la vuelta coinciden con tres figuras clave del destino occidental: Ulises, Eneas y Abrahán. Para Ulises, la vuelta es regreso a Ítaca. Para Eneas, es fundación de una colonia en Italia: una ampliación de la espiral que se asemeja a una conquista. Para Abrahán, en cambio, la vuelta es un vuelco, un cambio radical de situación. En este tercer caso, no se trata de alcanzar otro lugar, sino de recibir otra mirada. Teraj, padre de Abrahán, ya quería ir a Canaán, pero Abrahán no se limita a retomar

22 el proyecto paterno. Por aquella llamada de arriba, Canaán deja de ser el país al que apuntaba la mirada de Teraj y se convierte, de repente, en «la tierra que te mostraré», según dice Dios.

Más allá de los lugares, puede observarse la misma variedad de movimientos en torno a las mujeres. Ulises abandona a Calipso, que le ofrecía la inmortalidad, mata a los pretendientes que querían ocupar su lecho y vuelve a su esposa, Penélope. Eneas, por el contrario, como un anti-Orfeo, sigue adelante sin mirar atrás y amplía sin cesar la espiral de sus conquistas amorosas: olvida a su esposa, Creúsa, en las llamas de Troya; deja a Dido en Cartago; y acaba casándose con Lavinia, hija del rey Latino. Abrahán permanece con la misma mujer, Sara, y se la lleva consigo, pero su fecundidad solo se libera merced a una intervención milagrosa.

Estos tres tipos de vuelta conllevan tres formas de entender la verdad: *Alétheia*, *Verus* y *Emet*.

- *Alétheia* se puede traducir literalmente como «desocultamiento», desvelamiento de lo que ya estaba ahí, cubierto por el olvido, de modo que el conocimiento aparece como una reminiscencia.

- *Verus* es el origen de «verdadero», pero también de «cerrojo», como la barra de hierro que protege la casa, y que, al levantarla, permite una acogida voluntaria. Tiene un sentido más jurídico: es la institución o la identificación de un orden que reúne en una misma sociedad una diversidad de pueblos o personas.
- La palabra *Emet* aparece por primera vez en la Biblia cuando el sirviente de Abrahán sale en busca de una mujer para Isaac. Al haber cumplido con éxito su misión, bendice *al Eterno, Dios de mi señor Abrahán, que me ha guiado por el camino de verdad para tomar la hija del hermano de mi señor para su hijo*. Aquí, a menudo, *Emet* no está traducido como verdad sino como fidelidad, porque se refiere a la solidez del camino o a la mano que guía, y tiene un propósito nupcial. Así, si *Alétheia* nos remite a un pasado inmemorial y *Verus* nos conecta con un presente común, *Emet* nos orienta más bien hacia el porvenir, a lo que viene contra todo pronóstico, a pesar de la adversidad o a través de las vicisitudes del viaje. Por eso, *Emet* también se puede traducir al griego como *Apocalipsis*.

6. Este tema merecería un desarrollo más amplio; en estas páginas solo puede esbozarse, dando apenas una vuelta por

24 la cuestión y raspando su superficie. Las tres figuras evocadas –Ulises, Eneas y Abrahán– representan tres modos de volver a la realidad, pero también tres modos de estar en el mundo; dicho de otra forma, tres formas de arraigo y de vida comunitaria: la ciudad griega, la república o el imperio romano, y la tierra prometida.

Según *La Odisea*, el arraigo es algo que se recibe: es la tierra donde uno nace. Todos los atenienses descienden de Erecto-nio, rey mítico, que habría nacido directamente de la tierra sobre la que se levantaban las murallas de la ciudad. Del mismo modo, los tebanos brotaron de su propio suelo donde fueron sembrados los dientes de un dragón legendario.

Según *La Eneida*, el arraigo es algo que hay que conquistar: ya no es simplemente la tierra en la que se nace, sino la tierra que se cultiva. El modelo aquí no es el indígena, sino el colono, en el sentido original del verbo latino *colere*: cuidar, habitar, cultivar. Quien posee verdaderamente una tierra no es quien la recibe solo por derecho de nacimiento, sino quien la hace fructificar y, por tanto, la posee por derecho de buen uso.

Según el Génesis, el arraigo es desarraigo para tener raíces en el cielo o mejor dicho, en la palabra de Dios. No se trata

de naturalidad ni de cultura, sino de vocación. Esto es lo que ya se manifiesta después del diluvio: la vid plantada por Noé es trasplantada, tras una estancia en el arca con las raíces al aire y a partir de una promesa divina cuyo símbolo es el arcoíris. El cimientó ya no se halla en un terruño ni en un terreno, sino en un arca y en un arco, es decir, con la marca de un llamamiento que cruza las llanuras como los lamentos.

En el Deuteronomio, la promesa de la tierra aparece justo después de la proclamación del *Escucha, Israel*, y no se otorga por herencia de nacimiento ni por mérito del trabajo, sino por la gracia del Altísimo. Por eso se advierte: «Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra que había de darte, según juró a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob, con ciudades grandes y ricas que tú no has construido, casas rebosantes de riquezas que tú no has llenado, pozos ya excavados que tú no has excavado, viñas y olivares que tú no has plantado, y comas hasta saciarte, guárdate de olvidar al Señor que te sacó de Egipto, de la casa de esclavitud». En otras palabras, si recibes esta tierra por bondad, solo puedes permanecer en ella por bondad, ejerciendo la misericordia de la que tú mismo has sido beneficiario. Si no lo haces, la tierra donde mana leche y miel se convertirá para ti en una tierra que devora a sus habitantes, y acabarás deportado, arrastrado por cualquier príncipe de Babilonia.

7. Por lo tanto, tenemos tres vueltas que son, a su vez, tres formas de estar en el mundo: natural, cultural y teologal. A ellas corresponden tres despliegues de la verdad: el desvelamiento del ser, la institución del derecho y la revelación del otro. Sin duda, existe tensión entre estas tres vueltas, pero no necesariamente contradicción. Se trata de tres órdenes, cada uno con un poder interpretativo propio y completo, aunque sea posible establecer una jerarquía entre ellos. Es bueno vivir en la tierra de los antepasados, pero es mejor aún cultivarla, porque la patria no es tanto aquella en la que se nace como aquella en la que se engendra. Y mejor todavía es compartir y ofrecer generosamente los frutos de la propia cultura, usando de este mundo como si no se usase, porque la apariencia de este mundo pasa.

Sobre todo, puesto que lo teologal es sobrenatural y también supercultural, no tiene problema en asumir la verdad griega –y ahí está la teología católica– ni la verdad romana –y ahí está el derecho canónico–. Lo teologal puede asumir incluso el genio maligno o benigno que acechaba a los autores del Siglo de Oro, ese ultracartesianismo anticipado según el cual quizá la vida no sea más que sueño. Como sugiere Segismundo: siga el mundo con sus espejismos; no importa, si tengo el amor.

A la inversa, la visión griega y el dominio romano pudieron vislumbrar ciertos aspectos de la revelación, como si esta estuviera ya arando y orando dentro de cada hombre que viene a este mundo. Pero lo hicieron siempre reflejando la esperanza desde su propia perspectiva. *La Odisea* aparece entonces como un retorno no ya a la isla natal, sino a la fuente divina, lo que exige separarse del cuerpo; en cambio, la promesa hecha a Abrahán vale tanto para el cuerpo como para el alma. *La Eneida*, por su parte, sirve para justificar la ampliación del imperio por todo el mundo con el fin de extender la paz de Augusto, lo que exige reconocerlo como un dios; en cambio, la catolicidad apostólica de la llamada divina afirma un reino interior, capaz de unir los corazones a través de pueblos diversos y campos opuestos, y en el que el propio César aparece como un pobre pecador

8. ¿ Qué ocurre, con arreglo a esas tres vueltas, con la convivencia entre unos y otros? Me temo que, si llevo mi sistematización un poco más lejos, no solo pareceré un brillante pedante, sino también un ingenioso ingenuo. Sean indulgentes. Siguiendo con mi tacto tosco, diríase que nuestras tres vueltas encajan con tres tipos de convivencia: comunidad, sociedad y comunión.

- La comunidad no es electiva. Se basa en un bien común que precede a cualquier decisión: la diferencia sexual, origen de la unión conyugal; la división del trabajo, origen de la aldea; el uso compartido de una misma lengua, origen de la pertenencia griega. Aristóteles propone una *Política* a partir de estas comunidades naturales.
- La razón romana es menos natural que legal o social, ya que otros pueblos con otras lenguas pueden asociarse al imperio. No se trata exactamente de un contrato, sino de una lealtad a la ley de las Doce Tablas y de una piedad hacia el emperador. Así, Séneca, nacido en Córdoba, se vuelve cónsul en Roma y consejero de Nerón. A pesar de la locura incendiaria del emperador, conserva aquella razón romana e insiste en la benevolencia que permite la *conciliatio hominum*, la conciliación de todos los hombres. El derecho civil y el derecho público prevalecen sobre el dato original, y el verdadero hijo no es el hijo natural, sino el hijo adoptivo.
- La comunión no es asunto público ni civil, a no ser que se refiera, por analogía, a la Ciudad de Dios. ¿Qué aclara San Agustín al respecto? «La ciudad del rey Cristo debe recordar bien esto: entre sus adversarios se esconden algunos de sus futuros ciudadanos. Por lo tanto, no debe imaginar que

no les sirve de nada si, mientras espera verlos confesar la fe, soporta su hostilidad». Y viceversa, precisa Agustín: entre los cristianos se esconden algunos de los futuros condenados, que utilizan la Iglesia como un medio de promoción mundana. Concluye: «Las dos ciudades –la ciudad de Dios y la de la soberbia– en este siglo están mezcladas y entrelazadas entre sí, hasta que el Juicio Final las separe». De ahí que haya que amar a los enemigos, pero también estar vigilantes con los amigos, y, sobre todo, desconfiar de uno mismo, mediante la confesión de nuestros pecados y de la gracia de Dios. La vuelta a la realidad no es el regreso metafísico al ser original, ni la organización imperial o republicana de la convivencia. Es el advenimiento dramático de la caridad, con sus conversiones improbables y sus perversiones increíbles, hasta el punto de que hay que discernirlas siempre y, al mismo tiempo, dejar que crezcan juntas hasta la siega, más allá del siglo.

Vuelta teórica y vuelta trágica

9. Tal vez esta triple clave sirva también para entender mi llegada a España. ¿Cuál es su sentido? ¿Retorno a Sefarad?

30 ¿Ampliación del «yo y mis circunstancias»? ¿Llamada apostólica? Esa misma clave puede servir para adentrarse en los senderos de este encuentro universitario. ¿Hacia dónde deben conducirnos? ¿A repensar la naturaleza humana? ¿A buscar una nueva agenda mundial? ¿O a comulgar en ese secreto que cada uno de nosotros lleva en el corazón, a la vez más confesable y menos publicable: ese vacío más vasto que el universo, que es nuestra mayor pobreza y, al mismo tiempo, nuestra mayor riqueza?

Desearía prolongar esta reflexión sobre la vuelta, tanto como filósofo como cultivador y hermano, tratando de pensar en lo que está sucediendo en nuestro tiempo y refiriéndome en particular a la búsqueda de quien nos da la bienvenida aquí, Higinio Marín. Lo que él denomina «arqueología filosófica» es una vuelta. Articula los tres tipos de vuelta que hemos revisado y los ordena en un sentido principalmente apocalíptico.

Don Higinio comienza su libro *Mundus* con una cita del pensador que, de modo más sensible, percibió el cambio radical de su época, hasta el punto de hablar de la muerte de Dios, del fin de la filosofía y de la transmutación radical de todos los valores: «Tal y como Nietzsche atribuyó a los hombres singulares, también en tiempos singulares como el nuestro vibra “una fuerza de efectos retrospectivos” que

nos revela facetas de la esencia *abscondita* de lo humano». Esta afirmación vuelve a aparecer unas páginas más adelante: «Todo progreso sustancial tiene una inevitable dimensión arqueológica– una “fuerza de efectos retrospectivos”– porque nos conduce a una cercanía nueva con el propio principio».

10. Toda arqueología es una vuelta al pasado. Pero, paradójicamente, en este caso se trata de una arqueología del futuro o, más exactamente, del porvenir. La propia lengua española permite distinguir entre el futuro, lo que está por delante y el porvenir, de acuerdo con los tres órdenes ya mencionados.

El futuro es lo que será a partir de lo que es: la finalidad de un brote o de una germinación. Lo que está por delante es lo que será a partir de lo que hacemos: el objetivo de un andar intencional. El porvenir, en cambio, es lo que será a partir de lo que será: el acontecimiento que desafía todos nuestros planes y previsiones. Así, hay algo que se desarrolla según la naturaleza, algo que progresa según la conquista y Alguien que viene «en nombre del Señor».

La arqueología del hidalgo Marín se entiende dentro de este marco bíblico, aunque se despliegue con inteligencia filosófica.

32 En el Apocalipsis, el que está sentado en el trono declara: «Yo hago nuevas todas las cosas»; es decir, incluso el pasado. Tal es la suprema «fuerza de efectos retrospectivos». El Nuevo Testamento no se opone ni se yuxtapone al Antiguo Testamento: es su cumplimiento y, por tanto, su total renovación. Y es también, además, la renovación de la metafísica griega y de la república romana. Aunque el futuro sea decrepitud, aunque lo que está por delante sea decadencia, el porvenir lo cambia todo, esperando contra toda esperanza. Es vuelta a la verdadera religión, conforme a la triple etimología de esta palabra: relectura, relación y reelección.

11. Tenemos aquí una arqueología cuya retrospectiva surge del derrumbe de una prospectiva; una arqueología que es, sin embargo, menos «heurística del temor» que «esperanza del apocalipsis»: revelación en devastación. Higinio Marín muestra que las amenazas extremas que nos rodean por todas partes, ya sean tecnológicas o ecológicas, exigen una reflexión extrema, sobre todo porque esas amenazas de extinción total que definen la posmodernidad no proceden solo del exterior, sino también del interior del propio proyecto moderno: crear una sociedad cómoda, es decir, precisamente, una sociedad en la que las amenazas habrían desaparecido.

Esto es lo que dice san Pablo en el más antiguo texto del Nuevo Testamento, su primera carta a los Tesalonicenses: «Cuando estén diciendo: «paz y seguridad», entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta, y no podrán escapar». Doble vuelta a la realidad, como con la torre de Babel: la gran obra precipita la ruina, pero la ruina encubre un parto. Es también la imagen apocalíptica de la mujer que da a luz nada menos que ante las fauces del Dragón.

Así, como destaca Higinio, esa construcción nuestra que acaba volviéndose destrucción manifiesta la condición humana como responsabilidad ante el mundo y, al mismo tiempo, como ofrenda del mundo. Porque la pérdida misma se convierte en recurso cuando se transforma en ofrenda. Mientras los vientos le eran favorables, el capitán podía blasfemar y golpear a sus marineros; ahora, en medio de la tormenta, recuerda sus oraciones de niño y reconoce que, para llevar a cabo la maniobra en la tribulación, necesita a toda la tripulación.

12. Esta situación extrema –ya no vivir en una época, sino en una cuenta atrás, como dice Günther Anders– transforma la propia filosofía, como muy bien vio Nietzsche. Pero

34 para entenderlo bien, hay que remontarse al origen. Desde el principio, la mirada griega se desdobra. Del mismo verbo *theaomai*, que significa precisamente mirar o contemplar, van a derivar dos sustantivos: *theoria* y *theatron*.

No hace falta recordar la lucha que se produjo a continuación. Platón comenzó a seguir a Sócrates después de quemar sus tragedias y, en sus diálogos, la relación entre filosofía y poesía dramática, sin romperse todavía, aparece ya muy tensa. Aristóteles parece menos severo: en su ciudad deja sitio para el teatro, aunque tiende a reducirlo a una función, la de la catarsis. Platón, en cambio, si está dispuesto a expulsar a los poetas dramáticos de su ciudad, es porque admite que el teatro pretende una visión tan global como la filosofía. En todo caso, según Aristóteles, la filosofía y el teatro se caracterizan por dos modalidades de vuelta que nombran dos términos decisivos: *to ti en einai* y *anagnórisis*, generalmente traducidos como «quiddidad» y «reconocimiento».

La gran pregunta filosófica es la más sencilla: «¿Qué es?». La respuesta se halla en el qué, el *quid*, la *quiddidad* de la cosa sensible, la esencia que da razón de sus diversas propiedades. Pero lo que con demasiada prisa se ha traducido al latín como *quidditas* se enuncia más precisamente como

«Quod quid erat esse» (lo que era ser). ¿Por qué este uso del infinitivo y del pretérito imperfecto para nombrar el *qué* desvelado en el presente? Porque la esencia es lo que aparece al fin. Para saber qué es un roble, hay que tener paciencia. No basta con mirar la bellota, hay que contemplar el árbol en todo su esplendor. Entonces, exclamo: «¡Así fue eso!». El *quid* surge con un ¡guau! *Aletheia* es el desvelamiento de lo que ya estaba aquí, como el nombre que tenía en la punta de la lengua, o como la desnudez de aquella mujer que tenía en la punta del deseo.

13. Sin embargo, el teatro también reivindica su *¡Así fue eso!*, su vuelta de tuerca, especialmente en el género trágico. En este caso, el reconocimiento no es solo el resultado de una investigación humana, sino también la repentina interpretación de un oráculo divino: «El mejor reconocimiento –dice Aristóteles– es aquel que va acompañado de una peripecia, como ocurre en Edipo». Creía ser rey y salvador de Tebas y de repente descubre que es su oprobio y su plaga. El que se imaginaba clarividente se descubre ciego, y el que era ciego (Tiresias) se descubre clarividente.

Ahora bien, está claro que la vuelta teórica y la vuelta trágica se oponen, como se oponen la búsqueda de la causa y el

36 golpe de efecto. La vuelta teórica responde a una consecuencia lógica; la vuelta trágica relata una sucesión genealógica. La primera sigue el desarrollo esperado de la naturaleza; la segunda muestra el giro inesperado de la historia. Aquella se sitúa en un plano inmanente; esta se entrelaza con una intervención trascendente. Aquella piensa que la vida comunitaria es cuestión de organización y constitución; esta muestra que la vida comunitaria es una trama de conflictos y aventuras. Así, el teórico tilda al trágico de golpista, y el trágico tilda al teórico de aburrido.

Se volvía dándose golpes de pecho

14. Por supuesto, aquí establezco una teoría sobre la relación entre teoría y tragedia, pero el teórico, le guste o no, es un personaje tragicómico. Lo sé tanto más cuanto que soy cristiano.

A través del Evangelio, drama de reconciliación, descubrimos que el *Logos* es también el Hijo; que lo lógico se inscribe en una genealogía; que el Todopoderoso está crucificado, es decir, envuelto en una tragedia que, al ser tragedia de la esperanza

y no la de la fatalidad, y al afectar tanto a los bobos como a los héroes, tiene su dimensión cómica, pero no es menos trágica. Como nos recuerda Juan de la Cruz: la esperanza también trae consigo su noche oscura. Además, rechazar la misericordia es más trágico que quejarse ante la dureza de los oráculos, puesto que tal rechazo es el mismísimo infierno.

La palabra *theoria* solo aparece una vez en el Nuevo Testamento, y se traduce de manera muy significativa por «espectáculo». Estamos en el Gólgota, después de la novena hora. El sol se ha oscurecido. El velo se ha rasgado de arriba abajo. Jesús acaba de encomendar su espíritu, y el centurión acaba de reconocer al justo. Entonces, según Lucas, capítulo 23, verso 48: «Toda la muchedumbre que había concurrido a esta *teoría*, al ver las cosas que habían ocurrido, se volvía dándose golpes de pecho».

Aquí la teoría pasa de la luz a la cruz, y el espectáculo se convierte en tabernáculo, porque remite a cada uno a su interioridad. De hecho, la gente se da la vuelta: vuelve a casa, en un golpe de efecto que es golpe de pecho.

15. La modernidad ha sido la tentativa o la tentación de abolir lo trágico mediante la ideología, que es teoría en acción.

38 Ahora, en la posmodernidad, parece que lo trágico prevalece, y que la teoría ya no podrá hacer nada al respecto, a menos que la condición humana sea descartada. El progreso resulta ser una ilusión. El conocimiento que se suponía que nos salvaría se ve superado por el reconocimiento de nuestra incurable miseria. La cuestión ya no es cómo promover al ser humano, sino por qué seguir con él. Lo que significa, como bien señala don Higinio, ¿por qué seguir con el mundo? ¿Por qué no huir al metaverso mientras continúa la destrucción?

No es baladí que estas reflexiones se sitúen en la semana de Cristo Rey, justo antes del comienzo del Adviento. ¿Qué implica la solemnidad de Cristo Rey? El fin de los valores cristianos entendidos como sustituto de Cristo; el fin del cristianismo sin Cristo. Lo que quiero decir es que, de ahora en adelante, ya no podemos asumir nuestra condición si no creemos en Aquel que no solo creó la naturaleza humana, sino que también la asumió en persona, en carne y hueso, con su herida, su pecado y su carácter trágico, hasta el punto de gritar: «¿Por qué me has abandonado?».

Cada vez más, la realidad parece suspendida de su realeza. Suspendida y sorprendida. Porque, al mismo tiempo, el misterio de Cristo aparece cada vez menos como algo situado

al margen de las demás cosas –como una opción religiosa, una creencia particular o el privilegio de una parte de la humanidad–, precisamente porque toda la humanidad está entrando en su Viernes Santo.

16. ¿Qué hay de la vida comunitaria? Todos juntos, el árbol y el hombre, la hormiga y el águila, los depredadores y las presas, el linaje de Caín y el de Set, nos vemos arrastrados por algo que no sabemos si es el arca o el diluvio, probablemente ambas cosas a la vez. Así formamos el batiburrillo de peces en la última red, la inextricable maraña en el campo del señor, el hospital de campaña donde se encuentran los heridos de ambos bandos... con la espiral de aquella inmensa piedad que nos envuelve a todos.

A menudo se ha dicho que nuestra época exige un nuevo imperativo, que ya no se trata tanto de transformar el mundo como de preservarlo. Es lo que llamo seguir adelante con la condición humana. Sin embargo, este nuevo precepto no es una simple adición a los demás, que deje intacta nuestra concepción general de la moral. La atraviesa de un lado a otro y la ilumina de nuevo con su «fuerza retrospectiva». En adelante, la moral necesita no solo aspirar al bien, sino también permitir cierto mal. Tampoco solo se trata de

40 anhelar actos íntegros, sino también de sostener la escena de la tragedia, es decir, la posibilidad de la muerte y del crimen ordinarios.

Estamos en Valencia, donde Hemingway solía asistir a las corridas de toros. La corrida es el símbolo de lo que estoy diciendo, porque es a la vez indefendible e irresistible: la aceptación de una comunidad entre la frágil bailarina y la bestia salvaje, a la vez armonía y agonía; el regusto de un temple que frena la embestida y la convierte en signo de gracia.

La soledad del hombre contemporáneo: entre mito y realidad

Feliciano MERINO ESCALERA

1. Introducción: el diagnóstico provocador

CONVIENE comenzar con una afirmación que puede sonar provocadora, o al menos contradictoria si observamos el mundo que tenemos, el mundo que somos, donde cada vez hay más soledad, más vacío, más aislamiento. Se trata de una afirmación, sin embargo, que considero imprescindible para comprender el malestar que vive el hombre contemporáneo: la soledad no es una condición natural, no está en su origen ni en su destino. Es más bien la consecuencia de una fractura, de una herida. Hoy, además, esa herida se ha convertido en un artificio especialmente útil en nuestras sociedades neoliberales, que tienden a comprender la realidad desprovista de su significado último, de su *telos*.

41

Los diagnósticos modernos parecen decirnos continuamente que es condición natural, como si la soledad que vivimos (elegida o no) fuese la naturaleza misma, como si las cosas fuesen

así por ley, tan real como la ley de la gravedad misma, como si fuese el orden natural de las cosas, cuando en realidad es un orden que nos hemos impuesto: la materialización u objetivación de ideas que están más atrás y que es necesario explicar.

Así dicho, la soledad es un signo que las culturas antiguas reconocen desde el inicio. Por ejemplo, griegos, hebreos y cristianos, a pesar de tener visiones diferentes, describen la soledad con una precisión sorprendente. En todo caso, la soledad es la consecuencia de una fractura, una consecuencia amarga, sí, pero que no es ni la condición ontológica originaria ni el destino último. Según Aristóteles, el que no puede vivir en sociedad, o que no la necesita porque se basta a sí mismo, es o una bestia o un dios¹, es decir, alguien movido solo por sus pasiones, o por su propia autosuficiencia. Y claro, los únicos que no pueden concebir la vida en sociedad más que como autosuficiencia, como unión de individuos aislados que, cuanto más aislados, más libres, son el mercado y el Estado, para quienes la soledad no es un mal, fruto de

1 «El insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre». Y más adelante también: «Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios», Aristóteles. *Política*, Libro I, cap. II, 1253a.

una herida, sino un bien, entendido como libertad privada, como autonomía individual², lo que ha hecho que la herida se ensanche aún más, creando nuevas soledades que son cristalizaciones culturales de dicha fractura.

Quisiera ir muy atrás en las ideas, y para entender esta concepción de la soledad voy a remitirme a algunos mitos griegos relacionados con pasajes bíblicos.

2. Prometeo y Adán: la soledad como desgarró

En *Prometeo encadenado*, Esquilo sitúa al Titán en un límite del mundo, suspendido entre cielo y tierra. Su aislamiento es el precio por haber amado demasiado a los humanos. Es la soledad del que carga un fuego que nadie comprende. El que ve más, el que ama más, también sufre más:

¡Vedme aquí encadenado: a un dios desdichado
enemigo de Zeus! Me he concitado la aversión de

2 Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 76-81.

todos los dioses que tienen acceso al palacio de Zeus por mi amor excesivo a los mortales³.

Y también se enfatiza su aislamiento, ese desgarró como castigo:

¡Mirad con qué clase de ultrajes desgarradores he de luchar penosamente por un tiempo de infinitos años! ¡Tal es la infame condena que inventó contra mí el nuevo jefe de los felices! ¡Ay, ay! ¡Me lamento por el presente y futuro dolor! ¿De qué modo algún día debe surgir el fin de estas penas?⁴

Prometeo encarna así la soledad del que busca el bien, la verdad, a pesar de sufrir el castigo en este mundo. La verdad, el bien y el amor a lo humano tienen un precio muy alto. Hoy se identificaría con el caso del disidente, el que no está de acuerdo con el pensamiento «único» o cultura *woke*, o el mártir.

En el Génesis aparece otra forma de desgarró. Adán, tras la ruptura con Dios a causa del pecado original, se esconde, junto con Eva, entre los árboles del jardín, y Dios pronuncia

3 Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 115-120, en *Tragedias*, Gredos, Madrid.

4 Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 95-100.

la primera pregunta dirigida al ser humano: «¿Dónde estás?» (Gn. 3, 9). No es una búsqueda geográfica, sino existencial. Adán ya no sabe estar en la presencia para la que fue creado. La soledad de Adán nace de la desconfianza, de haber roto la comunión originaria, el vínculo primigenio con el Creador. De ahí la llamada desubicación existencial, ya no sabe quién es ni qué tiene que hacer para serlo.

En ambos casos se nos revela una soledad que no es origen sino consecuencia. Adán no está solo, sino que se oculta en solitario porque no sabe quién es, dónde está ni hacia dónde dirigirse. Prometeo no estaba solo, pues amó demasiado a los hombres, pero es castigado al aislamiento y encadenado durante infinitas edades.

Prometeo y Adán comparten algo: la soledad como fractura, como desgarró. El primero, frente al poder de los dioses caprichosos; el segundo, frente al Dios Amor que lo creó. Los dos inauguran la experiencia de saberse descolocados del lugar donde deberían estar.

Aquí aparece una clave fundamental para comprender el presente, y es que la soledad moderna en buena medida procede precisamente de esta desconexión con la fuente última

46 de sentido. Vivimos *encadenados* como Prometeo a rocas de productividad, imágenes falsas y autoexigencias; y vivimos *escondidos* como Adán tras hojas simbólicas, temiendo ser vistos tal cual somos, y lo que somos es algo que depende en el origen mismo de su Creador.

Cuando el yo está desconectado de su fundamento, nada basta. El deseo se dispersa en mil objetos efímeros porque ha perdido aquello que lo unificaba: *un telos*, un fin que dé sentido, rumbo, orientación y sabor a la realidad.

La raíz profunda de esta insatisfacción perpetua es la secularización, no como fenómeno sociológico, sino como proceso interior: la expulsión de Dios como horizonte de significado y la expulsión del mundo de los hombres como castigo.

Al romperse la relación originaria entre la criatura y su Creador, el yo queda condenado a sostenerse a sí mismo y al mundo como el Prometeo encadenado, o a ocultarse de la fuente última de significado, como Adán. Esa fractura ontológica es el verdadero origen de la soledad. El ser humano fue creado para no estar solo, creado desde la nada *por* un Tú y *para* un Tú. Desconectado de esa fuente, la existencia se desorienta, el sufrimiento se vuelve estéril y el amor deja de tener densidad,

pudiendo decir, con Byung-Chul Han, que la desaparición del otro se convierte en la muerte del *eros*⁵. El yo contemporáneo, desgarrado de la fuente, no logra salir de sí mismo. El sufrimiento ya no puede purificar ni ser corredentor, porque no se ofrece a un Tú capaz de responder. Se convierte, más bien, en un fallo interno que debe ser gestionado o, mejor dicho, aliviado con los múltiples sucedáneos con los que anestesiarnos hoy el dolor: pastillas, hiperconsumismo, entretenimiento continuo, pornografía, autoexplotación, espiritualidades de sustitución, etc. Ello no hace sino acrecentar la experiencia de orfandad existencial, porque el desarraigo respecto a la fuente funda la fractura de la estructura relacional con todo lo creado. Sin ligazón al Ser Fundamental, todo se convierte en un infierno: los otros convertidos en amenaza o mercancía, la realidad se vuelve opaca, transformada en un sinfín de objetos deseables *ad infinitum* que enferman al ser humano con una insatisfacción perpetua; hasta el propio yo se vuelve insoportable para sí mismo, convertido en dios (ego narcisista) o en bestia (animal esclavo de sus pasiones sin objeto). En todo caso, un yo incapaz de enfrentar su propia enfermedad moral y existencial, su fracaso, replegándose más y más sobre sí mismo. Es así como nuestras sociedades producen soledad y aislamiento a manos

5 Byung-Chul Han, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014, pp. 9-11.

llenas. Y si, como decía Aristóteles, toda acción y toda elección tiende a un fin, que es su bien⁶, perdido el fin, las acciones pierden su sentido. Se convierten en una optimización del malestar o del bienestar que gira en torno al yo.

Guardini lo expresa magistralmente: el hombre solo es verdadero cuando está sostenido por un fundamento que no es él mismo: solo quien conoce a Dios conoce al hombre⁷. También san Agustín: «Nos hiciste Señor para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».

3. *Eco y Elías: la soledad como pérdida de la palabra*

En el mito de Eco recogido por Ovidio, condenada por Hera a no poder hablar por sí misma, Eco queda reducida a repetir lo último dicho por otros. Su destino es una soledad lingüística, una existencia sin voz propia:

6 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1.

7 Se trata de un ensayo que encierra el núcleo de su pensamiento antropológico. Romano Guardini, «Quien sabe de Dios conoce al hombre», en *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid, 1995, pp. 145-186. También en *Experiencia religiosa y fe*, BAC, Madrid, 2016, pp. 116-134, ed. de Alfonso López Quintás.

Un cuerpo era todavía Eco, y no sólo una voz; pero, charlatana ya entonces, no tenía para el uso de su boca otras facultades que las que ahora tiene, las de poder repetir, de entre muchas palabras, sólo las últimas⁸.

Castigada a repetir lo que otros dicen, su tragedia no es el silencio, sino la imposibilidad de iniciar un diálogo que nazca de su voz genuina abierta al otro. Amar, para Eco, es responder con palabras prestadas sin ser escuchada.

En la Biblia aparece un contrapunto: el profeta Elías, que huye al desierto (*Horeb*). Él había querido ser fiel a Yahvé cuando todos a su alrededor apostataban y la reina Jezabel quería matarle. Iba a las fuentes de la fe de Moisés. Busca a Dios en el huracán, en el terremoto, en el fuego; pero Dios no está ahí. Solo lo encuentra en el susurro de una brisa suave (1 Re. 19, 11-12). Al escucharlo, Elías cubrió su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva, y ante la voz que le pregunta «¿qué haces aquí, Elías?», él responde: «Ardo en celo por el Señor, Dios del universo, porque los hijos de Israel han abandonado tu alianza, derribado tus altares y pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo y buscan mi vida para arrebátarmela» (1 Re 19, 13-14).

8 Ovidio, *Metamorfosis*, III, vv. 357-359.

50 Elías está solo, pero su soledad es fidelidad a su origen, no es repetición vacía. Es escucha, pero escucha atenta, porque el Señor ya no se manifiesta con el huracán o el terremoto, sino de otra manera. Mientras otros traicionan la alianza, él se mantiene en pie, solo, pero a la escucha de Aquel que sabe que cumplirá su promesa, aunque de una manera diferente. El silencio de Elías no es vacío, sino que es la esperanza de la «Presencia». Mantiene viva la fidelidad para encontrar su objeto, que es Dios mismo.

Eco está acompañada de voces, pero no tiene interlocutor, solo es vocera de lo que otros dicen. Su castigo no es el silencio, porque hay muchas voces, sino la imposibilidad de reconocer la voz de su propio ser. Eco pierde el tú y con él su propia identidad. Elías, al recuperar el Tú, recupera quién es y el sentido de su misión.

Esta diferencia ilumina un rasgo de la soledad contemporánea, hay mucho ruido y muy poca voz, la voz queda encerrada, se convierte en monólogo, sin diálogo, en discursos infinitos, carentes de verdadero encuentro que muevan el ser y el corazón. En realidad, hay mucha palabrería y poca escucha interior. La soledad de hoy es la de Eco, no la de Elías. No nos falta comunicación, sino palabra significativa. Repetimos lo que circula –opiniones, consignas, eslóganes– pero nuestro interior queda mudo. Dicha carencia tampoco es destino, sino el síntoma de

una ruptura con el Tú que es el que sostiene la palabra humana. Sin ese Tú, toda palabra queda encerrada en el solipsismo, en el ego, sin vida, sin diálogo posible, sin fidelidad al origen que es la Palabra misma (el *Verbo*).

La Biblia nos sugiere que el sentido no aparece en el exceso de ruido, sino en la capacidad de descender a la escucha del susurro, donde se encuentra siempre la Voz que nos llama y a la que respondemos. La mitología griega nos previene del riesgo de perder la voz del ser, de convertirnos en voceros del discurso hegemónico, el del poder que elimina el diálogo y convierte la voz en monólogo, sin matiz, sin contradicción, sin contrapunto, sin escucha atenta ni posibilidad de respuesta. Por eso la palabra hoy está a solas, no hay brisa suave que nos traiga en su susurro la voz verdadera, la que nos invita al diálogo porque pregunta y hay que responder.

4. Endimión y Hagar: la soledad como lugar de revelación

En la descripción de Pausanias, geógrafo y viajero de Grecia del siglo II d. C., uno de los pocos que cuenta la mitología tal como se vivía realmente en los lugares, se habla de Endimión. También Apolodoro cuenta que:

Por su extraordinaria belleza, Selene se enamoró de él, y Zeus le concedió lo que quisiera. Él eligió dormir por siempre, joven e inmortal⁹.

Endimión pide el sueño eterno, eligiendo la quietud del retiro absoluto, para no envejecer y estar junto a Selene¹⁰. Su soledad es una forma de protección frente al mundo efímero donde todo fenece, quizás una nostalgia de pureza, de paz, o de una hermosa juventud que nunca muera. Su retiro es huida del mundo. Paradójicamente, en ese estado inmóvil es visitado cada noche por Selene, que lo ama.

Puede que Endimión eligiera dormir para siempre, pero es Selene, que lo ama, quien desciende a contemplarlo. El que duerme es acompañado, es velado en su sueño. Nunca estamos solos, por más que nos retiremos del mundo y sus tentaciones. Nuestra soledad está habitada incluso en el sueño.

En la Biblia encontramos algo análogo en la historia de Hagar. Expulsada al desierto, sola con su hijo, descubre allí

9 Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 5.

10 «En otros autores como Apolonio de Rodas IV 57 ss. y Cicerón, *Tusc.* I 38 (92), el sueño de Endimión lo provocó la propia Luna (Selene) para poder besarlo», Apolodoro, *Biblioteca*, pp. 59-60.

al Dios que ve: «¿Verdaderamente, he visto yo aquí al que me ve?» (Gn. 16, 13). Desde ese encuentro nace la primera teología de la mirada compasiva. Hagar, la extranjera, la desatendida, es acompañada precisamente en la intemperie. No está sola, sino amparada. El lugar de la desposesión se convierte en puerta para la Revelación y la Gracia.

Ambos relatos evocan una verdad hondísima: la soledad no tiene la última palabra. La soledad no es siempre un desierto; puede ser una estancia visitada desde lo Alto. Es así como la soledad del monje medieval, por ejemplo, siempre fue una soledad habitada. Una retirada para vivir más la presencia de la Presencia. Las visitas de Selene y del Dios que ve son signos de una verdad mayor: el ser humano no está solo, ni en su origen ni en su destino. Y en el camino de la vida, tampoco queda a la intemperie, siempre hay un rostro que socorre, que nos llama, que nos asiste, que nos acompaña, convirtiéndose en signo de un significado nuevo que ni la herida ni el límite consiguen desterrar, que no hay desierto humano, que no estamos solos, que nuestra soledad es una herida. Esto también nos puede dar algunas claves para entender el sentimiento de soledad de nuestro mundo de una manera más esperanzadora. En algunos momentos de crisis, por cansancio, por heridas profundas, por no sabernos amados ni saber amar, no elegimos la soledad, simplemente caemos en

54 ella. Pero esos espacios, cuando se atraviesan sin desesperación, suelen revelar algo que no aparece mientras se está rodeado de ruido o de actividad a saber, que en el silencio más abrumador, en el vacío más desgarrador, cuando sentimos que no hay nadie al otro lado, Alguien escucha nuestra plegaria, esa voz íntima que siempre está habitada por Uno que nos llama por nuestro nombre, que nos convoca y nos responde.

5. Narciso y el Hijo Pródigo: soledad como espejismo y retorno

Narciso representa la soledad del que no sabe amar, la incapacidad de ver un tú. Se busca a sí mismo en la imagen del lago y termina muriendo buscando un afecto que él mismo niega. Mientras busca al otro, ama al que está consigo; se enciende a la vez y arde por su fuego:

Y admira todo aquello por lo que él mismo es digno de admiración. Se desea a sí mismo sin saberlo, y el que ama y el amado son el mismo, mientras busca es buscado, y al mismo tiempo enciende la pasión y se abrasa en ella¹¹.

11 Ovidio, *Metamorfosis*, Libro III, vv. 423-427.

Aquí la soledad es incapacidad de encuentro emocional, condena a vivir fuera del lazo humano. Narciso encarna la soledad del encierro más absoluto. No puede reconocer al tú porque se enamora de su propio reflejo¹², siendo incapaz de ver en el otro a un tú auténtico. Es así como las sociedades contemporáneas crecen en un individualismo narcisista cada vez mayor, donde el otro solo es visto como una proyección de uno mismo, por lo que el vínculo colapsa. Cuanto más contemplas la imagen, más hambre tienes y cuanta más hambre tienes, más contemplas la imagen, lo que se traduce en autoexplotación emocional. El narciso no se ama a sí mismo sino como imagen, espejo, objeto inalcanzable. Nuestra época ha multiplicado los espejos: *selfies*, perfiles perfectos, *likes*, visitas, etc. Imágenes sin fondo, pero que fascinan. Imágenes que no acompañan, porque no pueden tocarse: engaña lo que ves, no es real lo que amas¹³.

12 «Y mientras ansía apaciguar la sed, otra sed ha brotado; mientras bebe, cautivado por la imagen de la belleza que está viendo, ama una esperanza sin cuerpo; cree que es cuerpo lo que es agua. Se extasía ante sí mismo y permanece inmóvil y con el semblante inalterable, como una estatua tallada en mármol de Paros», *ibid.*, vv. 415-420.

13 «No sabe lo que ve; pero se abrasa por aquello que ve, y el mismo error que engaña a sus ojos los incita. Joven crédulo, ¿por qué tratas de alcanzar en vano fantasmas fugitivos? Lo que buscas no está en ningún lugar; lo que deseas lo perderás al apartarte. Esa que ves es una imagen reflejada. Por sí

56 Por ello la soledad hoy es un artificio producido por un sistema económico y político que produce aislamiento y soledad, toda vez que los vínculos y las relaciones humanas, desde las más íntimas a las más superficiales, están regidas por el comercio, desprovistas de su carácter sagrado. Incluso la conexión digital solo ofrece simulacros. Nos rodean imágenes convertidas en flujo de estímulos, pero sin que haya un tú, y sin que haya un yo.

El Nuevo Testamento presenta una historia que dialoga de forma directa con esto: la parábola del Hijo Pródigo. Tras exigir su herencia y malgastarla, recapacitó y sintió la nostalgia del origen (Lc. 15,17). Esa interioridad no es narcisismo cerrado, sino un despertar que lo lleva de regreso. La diferencia es esencial. Narciso se encierra en su reflejo. Es la cancelación del otro y del encuentro humano. Por ello el individuo narcisista acaba siendo más manipulable, más consumista, más aislado, más desconectado. Por el contrario, el hijo pródigo se abre a la memoria del amor y la nostalgia le hace volver a donde es querido y tratado como hijo. No cancela al otro, sino que lo busca y lo alcanza.

misma no es nada; contigo ha venido y se queda; contigo se alejará, si tú eres capaz de alejarte.», *ibid.*, vv. 429-435.

De aquí surge una enseñanza clave para nuestra época hiperindividualista: la soledad es redimible, pues la nostalgia del origen nos invita a iniciar un camino de regreso que no es repliegue narcisista, sino retorno al vínculo originario, arraigo –*ad* («hacia»), *radix* («raíz»)– al verdadero significado, que además da sentido a todo encuentro con un tú que nos remite al Tú originario, el que nos llama por nuestro nombre y nos convoca a cada paso del camino.

6. *¿Qué dice todo esto sobre la soledad hoy?*

De lo anterior se desprende que la soledad no es un destino metafísico. Es la fractura con el Tú, con la relación para la que fuimos creados. Por eso duele y descoloca. Por eso ninguna autocomplacencia moderna consigue convertirla en libertad y felicidad.

El sistema –sea político, económico o cultural– ha ocupado el lugar simbólico de Dios y nos vende soledad como si fuera autonomía (otra cara de la libertad como si fuese solo falta de coacción, en sentido negativo, de ahí lo totalitario y aislante del lema político). Nos repite que estar solos es prueba de fortaleza,

58 de empoderamiento; nos dice hasta la saciedad que no necesitar a nadie es madurez, que la autosuficiencia es la cima de la libertad, hasta el punto de germinar fenómenos como la «sologamia», que viene a ser algo así como una ceremonia simbólica para «casarse con uno mismo», como prueba de autoafirmación narcisista de lo mucho que nos queremos a nosotros mismos.

Pero es mentira. Cada vez que olvidamos nuestro origen relacional, la soledad aparece no como posibilidad, sino como herida más punzante. No porque alguien la imponga, tampoco porque alguien la elija (lo cual es una pseudo libertad que vaga extramuros de la ciudadela de lo real, como diría María Zambrano), sino porque nos aparta de aquello para lo que somos: comunión, diálogo, encuentro, reconocimiento y reciprocidad.

Los mitos antiguos lo intuyeron. Y la pregunta de Dios a Adán –«¿Dónde estás?»– busca abrir una herida que sane. Busca restaurar el tú fracturado. Quizás lo visto hasta ahora nos permita un mejor análisis de la soledad que vive el hombre y la mujer contemporáneos.

- Somos prometeicos: vivimos aislados por cargar pesos que nadie ve, por no pedir ayuda, por creer que allí donde se muestra la debilidad, la herida, el límite, se

produce el naufragio, el fracaso, un fallo en nuestra existencia. Y nuestras sociedades no toleran nada que contradiga al éxito.

- Somos ecos: repetimos discursos sin encontrar una palabra propia. La hiper comunicación ha multiplicado las voces, los discursos, pero ha dejado vacía la voz interior capaz de abrirse al diálogo fecundo y al encuentro. No la buscamos, porque preferimos ser voceros de las opiniones de otros que encontrar en el silencio lo que nuestro propio ser habitado nos dice.
- Somos endimiones: a veces nos dormimos emocionalmente para no sufrir, porque en este mundo todo lo que suene a sufrimiento es expulsado. Sin embargo, sufrimos, esperando que algo –o alguien– nos visite en lo oscuro de la noche para decirnos que no estamos solos, que nos ama.
- Somos hagues: expulsados por una sociedad que excluye al pobre, al necesitado, al desvalido, al descartado que no sirve al sistema si no produce ni es útil. Sin embargo, en este mundo hostil donde los mediocres o excluidos no caben, hay miradas que son cobijo inesperado, que

nos rescatan porque nos tienden la mano y vuelven a decirnos que no hay yo sin tú.

- Somos una mezcla de narcisos e hijos pródigos a la vez. Oscilamos entre mirarnos demasiado y no mirarnos nada; entre el espejismo del yo y la nostalgia del regreso, nostalgia que solo es posible si la herida del aislamiento y sus consecuencias nos hacen ir hasta el fondo de un mundo que construimos a espaldas de los vínculos y del verdadero encuentro.

Por ello, en medio del mundo de hiperconexiones, hiperconsumismo, autorreferencialidad y deseos flotantes sin objeto, sin *telos*, sentimos más acuciante la herida, la fractura que nos invita de nuevo a preguntarnos como le pregunta Dios a Adán: «¿Dónde estás?». Se trata de una pregunta radical que resuena una y otra vez, la que nos puede despertar del letargo y volver a casa, como hijos pródigos.

Hoy vivimos rodeados de conexiones, pero privados de encuentro. Sobrellevamos soledades prometeicas (cargas sin auxilio), ecos (monólogos sin diálogo), endimiones (retirados por agotamiento), hogares (abandonados en intemperies emocionales), narcisos (encerrados en el yo). Sin embargo, lo único

que nos devuelve a casa es reconocernos como hijos pródigos que recuerdan el camino de vuelta, el camino del reencuentro, el camino del Amor del Padre. Salimos para volver¹⁴, para después desde el Amor, volver a salir, transformados, con más conciencia de ser amados y más capaces de amar.

La soledad no es origen, no es identidad, no es destino. Es herida, fractura, grieta en la relación originaria. La soledad es esa pregunta que nos devuelve al lugar donde somos hijos, donde somos nombrados y amados. Por ello, para derribar la soledad en la que nos hemos instalado, basta que nos hagamos una única pregunta, que sigue resonando en nuestra época saturada de ruido, pero hambrienta de sentido: «¿Dónde estás?». Quizás, desde esa pregunta, sea más fácil encontrar nuevos caminos, seguros, como diría Machado, de que el Amor nos aguarda:

¿Lloras?... Entre los álamos de oro, lejos, la sombra
del amor te aguarda¹⁵.

14 Higinio Marín, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 61-66.

15 Antonio Machado, «Campo», en *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

62 Y esa es también nuestra esperanza, que ninguna soledad será última si habitamos en el Amor, como también canta el poeta Miguel Hernández¹⁶:

El odio se amortigua
Detrás de la ventana
Será la garra suave
Dejadme la esperanza.

16 Miguel Hernández, «Canción última», en *El hombre acecha*, Subsecretaría de Propaganda, Valencia, 1939.

Arraigo: un muro seco guardando un campo

Aurora PIMENTEL IGEA

EL tema «Tener, ser, pertenecer», planteado en el marco del congreso «(Des)Arraigo», suscita una primera pregunta algo desconcertante: ¿hasta qué punto podemos tener arraigo en esta vida cuando todos estamos aquí «de paso»? 63

Porque antes de abordar lo que pueden implicar esos «tener, ser y pertenecer» en nuestro arraigo o desarraigo, mi reacción inmediata ante la elección de este tema fue la misma con la que comienzo algunos de mis paseos por las dehesas de Ávila: tocar, que la tengo al lado, la valla del cementerio. O, mejor dicho, del *camposanto*: un *campo santo*, sagrado, con sus cipreses y su valla encalada, como hay tantos en España.

Porque así es como emprendo algunas caminatas, con ese gesto de tocar con la mano la tapia del camposanto de mi ciudad. Este linda con los restos de una dehesa donde se encuentra una urbanización y nuestra casa, un polígono industrial, la estación de bomberos y otras dehesas amplias y bien cuidadas –Zurra primero, las Gordillas después–. Entre estos encinares discurre un camino público que va a dar al Embalse de las Cogotas y a varios pueblos cercanos.

Estas páginas sobre «Tener, ser, pertenecer» en relación con el arraigo y el desarraigo comienzan con algo paradójico, tal y como empiezan algunos de mis paseos hasta Brieva o Vicolozano. Porque el arraigo, con toda su importancia, tiene aquí el constante contrapeso de la tapia del camposanto. Esa tapia recuerda algo esencial y, a la vez, proporciona cierto ánimo para la hora y media –o quizá dos horas, según el día– que dura el camino.

Inmediatamente, como parte de esta paradoja inicial, me surge otra idea: la intuición de que es posible que muchos de los diferentes *desarraigos* que caracterizan a nuestra sociedad contemporánea se deban precisamente al ocultamiento, al olvido, de esta verdad con la que intento comenzar mis paseos por el campo: estamos de paso.

La paradoja no deja de ser un modo de tensión de la propia realidad, paradójica siempre. Hay así tensión entre el tener, el pertenecer y el ser de tejas abajo y esa apertura, ya desde aquí, hacia el arraigo definitivo, nuestro ser, pertenecer y tener finales, el último hogar y patria para los que estamos todos creados.

Y, sin embargo, este mundo no debe, no puede, ser considerado como mera «servidumbre de paso». No tiene el carácter de tal la vereda que recorro ahora al salir de Ávila. Necesitamos diferentes y temporales arraigos. Sin duda alguna se trata de otra difícil tensión: vivir *en el mundo*, con sus humanísimos y necesarios arraigos, sin caer en la *mundanidad*, pero tampoco en esa otra frecuente tentación de pureza (de «limpieza»), de apartarse de él condenándolo. Servir a Dios en el mundo –en el concreto tiempo y espacio que nos ha tocado– sin servir al siglo no es fácil.

Hace unas semanas el profesor Francisco Gallardo de la Torre nos explicaba a varios alumnos el origen de la palabra *templo* a través de la palabra griega *temenos*, *temnein*: recortar, separar, acotar el suelo y el cielo. Los primeros templos no tenían techo. Se trataba de, desde un concreto espacio terrenal limitado, poder observar el cielo acotado para que el augur pudiera realizar, precisamente, sus augurios de acuerdo con el vuelo de las aves que pasaban por ese espacio celeste.

Esto del templo como terreno terrestre y celestial «separado» resonó en mí con fuerza: sí, nuestros hogares, nuestras vidas, necesitan *cortar*, *ceñir*, *separar* un definido espacio terrenal –y relacional también– para poder vivir, para poder mirar desde él al cielo.

Necesitamos también *compañía* concreta y cercana con la que emprender el camino o con quienes andar un tramo, sabernos parte de una *comunidad*, o, preferentemente, de varias: una única comunidad acaba siendo absorbente y totalizadora, tiránica.

Pero hay siempre en nuestro interior un hondo deseo que no llega a satisfacer por completo ningún arraigo terrenal, ningún amor o pertenencia y, desde luego, ninguna posesión.

Todos los buenos arraigos muestran en gran medida y con diferentes notas ese otro arraigo final que anhelamos, del que son, en cierto modo, imagen los terrenales: la propia naturaleza, nuestro hogar, el amor conyugal, el filial, el tiempo disfrutado con tantos amigos y familiares, etc., nos hablan, con todas sus limitaciones, del arraigo definitivo que nos aguarda.

Voy por ese campo glorioso primaveral, tan breve en Ávila, cuando la dehesa estalla en verde brillante gracias al agua (y a que el sol todavía no abrasa; en realísima expresión de Santa Teresa, «nueve meses de invierno y tres de infierno»), o en ese sueño de diciembre, con el campo ya ensimismado, y es imposible no maravillarse con las criaturas, sean encinas centenarias, rabilargos peleándose, un zorro que se ha echado en el camino y se despereza al notar unos pasos, los eternos milanos planeando o un par de parejas de águilas.

68 Pero el campo, y por supuesto primero las personas, hasta las más amadas, acaban respondiéndonos como San Agustín hace más de mil seiscientos años: «no somos nosotras, busca a Quién nos ha hecho...». Es también San Agustín quien expresó los límites de nuestros arraigos terrenales con una de las afirmaciones que mejor muestran el alma humana: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti».

Tener ¿qué?: posesiones materiales... e inmateriales

Tengo, como todo ser humano, diversas posesiones a diferencia de los animales, que no tienen nada, que no se apropian de nada, que no poseen nada. No seré yo quien rechace el *tener* como algo fundamental humano y clave de varios de nuestros arraigos. Tener es necesario.

El pensamiento griego clásico ya señalaba que lo distintivo del hombre es *tener*, pero en esta tradición hay que identificar distintos grados (citando a continuación al profesor Juan Fernando Sellés, que cita a Leonardo Polo).

Hay un tener *práctico*: posesiones físicas o materiales, entre las cuales el *lenguaje* es la más importante. Por encima de esto, un tener ideas, el modo de poseer propio de la inteligencia. Y hay un poseer aún más alto: las *virtudes*, el dominio de los propios actos. Más allá, otro tener, los *hábitos intelectuales*: los prácticos (la prudencia en la cima), y los teóricos, cuya cúspide es la sabiduría.

Cuando se cae en la cuenta de que muchas de estas posesiones inmateriales pueden quedar opacadas, incluso ignoradas, por otros teneres más conocidos y populares, una se puede sentir avergonzada. Reivindiquemos ese tener de los saberes olvidados en expresión de Jacqueline de Romilly, del conocimiento de lo supuestamente inútil de Nuccio Ordine, del señorío más difícil a veces: el que se ejerce sobre uno mismo.

Arraigo: Alguien en casa

El tener según nuestro cuerpo se asienta en la tríada «habitar, trabajo y propiedad». Habito una casa y habito el mundo, un modo de tener propio, así es mi propio paseo por estas

70 dehesas de Ávila... Se trata de un estar en el mundo en cierto modo dominando algo del espacio y el tiempo.

Nuestro trabajo es otro modo de *tener*, de estar en el mundo, de disponer de él. Pero hoy, para nuestra desgracia, consideramos que solo es trabajo el remunerado. De hecho, hasta nuestra identidad –quién eres– en el mundo contemporáneo proviene en gran parte del puesto profesional pagado que desempeñamos.

Así, el trabajo que se realiza en el hogar, con tu familia, el más importante, es visto como de segunda clase, residual, el que realizas en ese tiempo que te deja el «verdadero trabajo», el remunerado.

Creo que gran parte del desarraigo actual tiene que ver precisamente con esa visión limitada de lo que se considera trabajo. Haciendo de la necesidad virtud –se necesitan dos sueldos– o apelando a la independencia económica –el miedo al divorcio late debajo–, institucionalizamos el cuidado de niños desde muy tempranas edades, pero también más adelante el de ancianos que no pueden estar –quedarse– en casa porque en ella no hay nadie.

«No os compliquéis a la hora de explicar lo que es el Cielo» nos dijo Jorge Zazo, nuestro párroco, a varias catequistas preocupadas por cómo abordar los Novísimos para los niños de primera comunión sin caer ni en herejías ni en cursiladas: «decidles que es como cuando llegan a su casa tras un duro día de colegio y en ella están su madre y su padre».

71

Propiedad privada y pública

Del mismo modo, la propiedad privada y pública es otra exigencia de mi humanidad: necesito tener unos zapatos propios, aunque esté pasando en este momento por un *camino público* que permite que podamos atravesar los caminantes estas dehesas, que son *privadas*, respetando unas normas (abre cancela, cierra cancela, que hay ganado).

Hay algo profundamente maligno en tanta cháchara sobre el desprendimiento obligado de los bienes materiales, sea éste de corte estatalista, sean otras filosofías en boga. Hay algo extraño en ciertos estoicismos, en filosofías orientales de desapego de los bienes materiales: algo falso, tramposo, que no cuadra.

72 Como con el deseo, tan mal entendido, tan denostado, todos estamos hechos para poseer algo en este paso temporal. El «no tendrás nada y serás feliz» es una mentira ideada a conciencia por quienes nos pretenden precisamente sin el arraigo que nos proporcionan determinadas cosas materiales.

El arraigo de esas otras cosas permanentes

Pero, efectivamente, el consumismo nos desarraiga: esa fiebre devoradora de tener que poseer un objeto, y luego otro, y luego otro de comprar constantemente porque no hay posesión que nos baste, son un modo, quizás, de acallar, de tapar, nuestro anhelo más profundo. Sin embargo, esto es una desviación del tener, un haber perdido el foco y mundanizarnos: porque el deseo de tener, y el tener en sí, son humanos.

Tener cosas tangibles y duraderas forma parte de ese armazón que rodea a *las cosas permanentes* de las que hablaba Russell Kirk: tener objetos que heredamos, también que adquirimos, diferentes, no intercambiables; tener un taller, un negocio, una empresa que tú pones en marcha o la comenzó tu padre, una explotación agraria, tus propios instrumentos

de trabajo, las herramientas de un artesano o la maquinaria, las naves de fábricas de las que salen productos tangibles que sirven a otras personas. Todo esto *tangible* es importante y nos arraiga, no unas acciones en una empresa que no se conoce de nada.

Tener, lo primero de todo, una casa, un lugar que consideramos propio, donde nuestra intimidad queda custodiada y donde antaño nacían nuestros hijos y morían nuestros padres. No hay duda alguna de que el parto en el hospital ha supuesto un gran avance. Por el contrario, creo que el hecho de que las personas muramos hoy fundamentalmente en hospitales y residencias, en un ambiente ajeno a nuestro hogar, tiene devastadores efectos para nuestro arraigo: escamoteamos la muerte, la apartamos, y la rodeamos de un tratamiento frío y desconsolador, desnaturalizado.

El gran desarraigo comenzó en los hogares

Nuestra relación con la casa a la que llamamos hogar supone una de las herramientas de arraigo más significativas: nuestras casas, ya lo hemos dicho antes, son muros que *ciñen* un

74 pequeño campo vital, humano, y también de visión del cielo. Los hogares como iglesias domésticas no son algo que solo pertenezca a las primeras comunidades cristianas.

Hace unos meses se preguntaba Carla Restoy, conversa a los diecisiete años, en la red social X qué había ocurrido entre la generación de sus padres, no creyentes, y la de sus abuelos, creyentes y practicantes, para que la fe desapareciera tan rápido, se esfumara. Algunos contestaron que una de las razones fue que en los hogares se dejó de rezar con los hijos al acostarlos y de enseñarles a rezar; uno mismo dejó de rezar al finalizar el día y al empezarlo; se abandonó el rezar el Rosario en familia, por ejemplo, o de pronunciar la sencilla bendición de la mesa, etc. La «práctica» religiosa quedó relegada así, en el mejor de los casos, a un «ir a misa el domingo» que se fue vaciando con los años. La educación religiosa fue delegada en colegios o a catequistas parroquiales que preparaban para la primera comunión; fuera de ese ámbito y tras la primera Eucaristía, nada en muchos casos. Es decir, la casa dejó de ser iglesia doméstica: el desarraigo religioso, y otros como veremos más adelante, comenzó en las propias casas.

Pero volviendo otra vez a lo material, Kevin Roberts, director de la Fundación Heritage, en su libro recién traducido al español, *Un tiempo nuevo. El renacer de la derecha*, habla de la importancia de una economía *tangible*, real, donde las personas tengamos cosas materiales significativas, no una economía financiarizada.

Por eso, es fundamental reivindicar el valor y la importancia de todas esas posesiones que nos arraigan en una historia familiar, en un territorio concreto, en el mundo, a través de cosas que tocamos y llamamos «nuestras»; entre éstas, la herencia, hoy denostada, gravada e incomprensida en el sentido más profundo y humano que tiene.

Los excesos «de tener», la avaricia, la codicia, se combaten mejor desde dos pasos antes y con otra idea hoy olvidada: reconocer que casi todo, o al menos *lo más importante*, lo hemos recibido.

En consecuencia, y sólo tras ese conocer primero y *re-conocer* el valor de lo recibido, está el sentimiento de gratitud, ese dar las gracias de las personas conscientes y educadas.

Porque otro de los grandes generadores de desarraigo en este plano es, precisamente, la extendida ignorancia sobre todo aquello que nos ha sido dado, la vida para empezar, pero también la tradición y el saber acumulado, experiencial y de otro tipo, de quienes nos precedieron. Hoy los expertos que proliferan en cualquier campo han sustituido al saber decantado durante siglos.

El adanismo y presentismo permean los más diversos ámbitos. Es otra característica de la sociedad contemporánea que considera que hasta que su generación llegó (sea *milenial*, zeta, X, o hasta *boomer*, no estamos nadie a salvo) la gente no amaba, no sabía realmente nada importante, no podía educar niños correctamente, ignoraba los arcanos de la política que hoy ya nos han sido finalmente revelados. Incluso se llega a oír que la fe de nuestros antepasados era de segunda clase (obligada, movida fundamentalmente por condicionamientos sociales, etc.) en comparación con la nuestra, ejemplo de autenticidad.

Esta actitud, que puede afectar a las más altas instancias, lleva a afirmaciones tan peregrinas como decir que tu abuela, que rezaba el rosario en misa (porque la misa era en latín en su época), no «vivía» la misa con la fe y la piedad de las que hoy gozamos, pongo por caso; o que con tal concilio o tal movimiento o carisma religioso de este siglo o del pasado –y benditos sean todos, vayan por delante– llegamos «finalmente» al culmen de la fe católica.

La falta de simple y llano *conocimiento*, del consiguiente *reconocimiento* y gratitud por lo mucho que nos ha sido dado (*trasmitido, entregado*) alimenta el desarraigo y produce una serie de efectos letales: niños, jóvenes y adultos narcisistas, neuróticos y egocéntricos porque consideran que todo se les debe, que todo es su derecho o, también, que todo es fruto de su propio esfuerzo.

Ver al niño como centro del universo, y no como un miembro nuevo que aportará su novedad, pero que *debe* ser integrado en una comunidad preexistente, que con amor lo acoge y *educa*, genera personas profundamente desarraigadas, desarraigadas a veces por sus propios padres fascinados con las últimas novedades.

Pertenecer es lo que en principio dice más de mí. En el orden natural es así, ese «y tú... ¿de quién eres?» con que te interrogan en los pueblos porque no saben si eres la hija de Conchita o de Paco. Hoy, el ¿de quién eres? se ha convertido en una pregunta que hace referencia a menudo a la «pertenencia» política, un espanto.

Tener una relación humana con otro ser humano fundada en esa mezcla de biología y cultura que es la familia es una fundamental herramienta del arraigo. Nada (bueno, *casi nada*) dice más de mí que soy hija de mis padres, mujer de mi marido, madrastra de mis hijastros, prima de más de treinta primos carnales, sobrina, tía, en fin, todo ese entramado familiar al que estoy unida por lazos de sangre y vida en común, veranos juntos, duelos, alegrías y, también, desgracias.

Y es cierto que ese pertenecer a una familia y, posteriormente, a otras comunidades, nos proporciona un sentido de identidad básico de ese «¿quién soy yo?», aunque la respuesta importante a ese quién soy yo se pronuncie antes.

Como señala Robert Nisbet en el libro, de próxima aparición en español, *The Quest for Community* (*La búsqueda de comunidad*), gran parte del desarraigo actual y de nuestra entrega a dioses extraños, fundamentalmente al Estado, pero también a *colectividades* (hoy precisamente las de tipo identitario *woke*: feminismo, LGTBQ, hay varias) tiene que ver con el *borrado de la comunidad*. Escrito originalmente en 1955, el texto es aplicable en gran medida a la actualidad.

¿Pero *cuántas* y *qué tipo* de comunidades? Hay varias, algunas fundamentales, otras que nos pueden parecer menos importantes: primero la familia y la familia extensa (hoy desaparecida en muchos casos, pues sin hijos apenas no hay hermanos ni luego primos) a la que he hecho ya referencia.

Por otro lado, a mi entender, la comunidad que es la Iglesia. A este respecto, creo hoy es muy difícil vivir la fe sin una comunidad más pequeña que nos acompañe dentro de la propia Iglesia, llámese movimiento, parroquia, etc. Esos cuerpos intermedios ayudan también a construir otras comunidades educativas, culturales, asistenciales; a construir, en el caso de las parroquias, barrio, por ejemplo.

¿Comunidades en el trabajo? Uno de los grandes problemas que tenemos en la actualidad es la movilidad en este campo que, siendo inicialmente buena, genera personas sin lazos laborales arraigados. Es más, se ha producido un cambio brutal en cuanto a sentido de pertenencia en este campo. La relación que existía en España en los años 50 y 60 y bien entrados los 70 entre empresas y trabajadores no tiene nada que ver con lo que hoy vemos.

En este ámbito, como en otros, hay mucha cháchara (sólo hace falta entrar en LinkedIn, la red social con el más infame postreo por goleada), precisamente porque escasean las verdaderas comunidades en el ámbito laboral, y las que se nos presentan son a menudo sucedáneos.

Asistimos así a una pléyade de «innovaciones» de origen anglo que tratan en muchos casos de tapar la ausencia real de arraigo –departamentos de la felicidad, retiros o convivencias laborales, etc.–. Sin pestañear se pasa del despido sin que tiemble la mano, dejando en la estacada al empleado, al *team building*, toda una parafernalia absolutamente chocante.

De gran importancia son las comunidades educativas. Las universidades, los colegios, los institutos, tenían un sentido de bien común y misión específica que hoy se ha borrado en gran parte con la habitual pomposidad pedagógica y burocrática. Los expertos, como ocurre con la educación familiar, han minado la comunidad educativa, tal y como se entendía ésta hace décadas.

No es posible abordar aquí con detalle esa comunidad que es el barrio o el pueblo y que hoy, en muchos casos, se encuentran desdibujados por inmigración descontrolada, gentrificación, inseguridad y otras circunstancias. Comunidad era salir de tu casa de niña y que el tendero a la puerta de su comercio te riñera si te portabas mal sin que tu madre se indignara porque *esa* comunidad también educaba. Comunidad eran ciudades y pueblos que no eran todos iguales, ni siquiera barrios, cada uno con su idiosincrasia. Comunidad es poder (y querer) conocer al vecino sin miedo o desconfianza si existe un mínimo común de educación y valores compartidos: si no los hay, no puede haber comunidad. Y en eso estamos.

Abordo ahora lo más importante, que es la pregunta que se hacen todos los adolescentes de distintas edades y por eso a veces no hay quien los aguante. Por simple justicia hay que reconocer que ese «quién soy yo» sigue a veces rondándonos pasados los treinta, los cuarenta y los sesenta años: señal, precisamente, de nuestro desarraigo.

¿Qué dio seguridad interna a nuestros padres, a nuestros abuelos, qué tipo de arraigo, de identidad, tuvieron para superar tantas dificultades? ¿Qué les hizo trabajar con alegría, adquirir cosas materiales importantes y vivir, a la vez, desprendidos, con ese equilibrio y tensión del «somos del mundo, pero no somos mundanos»?

Ser: *solo Tú me conoces por mi nombre*

Muchos de ellos estaban hechos de la convicción que San Agustín nos relata:

¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo
hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga

y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío [...] todo por buscarte no con el intelecto [...] sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío.

Ese *quién soy yo* realmente, más allá de las comunidades, tiene una respuesta en el solo *Tú conoces mi verdadero nombre*, ese que Tú me has dado. Como ese tercer nombre de los gatos que estos rumian en el poema de T.S. Eliot, nuestro nombre verdadero, quién somos de verdad cada uno, solo lo sabe Dios.

Es Dios quien le dice a Moisés «De veras te conozco por [tu] nombre» (Éxodo 33:12), o a Isaías, capítulo 43, versículo 1, «No temas, porque te he redimido; Te he llamado por tu nombre, eres mío».

Desarraigo cultural: *un mundo incomprensible de fragmentos*

Perdimos el arraigo más importante, ese que paradójicamente acaba por arraigarnos en este suelo terrenal sin devorarnos, sin secuestrarnos, el día que dejamos de sabernos creados a Su Imagen y Semejanza, hechos para Dios. Ese

día que dejamos de contar a nuestros hijos y nietos esto, les robamos literalmente parte de su identidad; en mi opinión, la de más peso y significado, dejándoles a la intemperie religiosa y también, no lo olvidemos, en el más espantoso vacío cultural.

Tal y como describe Alasdair MacIntyre en la introducción de *Tras la virtud*, ese escenario de fragmentos inconexos y desorden, incomprensible, es en el que viven ya varias generaciones educadas al margen de la fe, a quienes no se ha hablado nunca de Dios.

Porque junto a la pérdida de la trascendencia, de la intimidad con Dios a la que todo ser humano está llamado –que es lo más desolador–, esas generaciones han perdido también un marco que les haga comprensible el mundo: desde entender la catedral de tal ciudad a disfrutar de la colección del Museo del Prado o gran parte de la literatura, un largo etcétera que para muchos hoy es un ininteligible conglomerado de referencias carentes de significado, se les ha escamoteado su sentido a veces por sus propios padres.

Cada día en misa, en el momento del *Sanctus* el Cielo se abre y mis padres, mis abuelos, mis amigos, mi hermana, ya del otro lado, se unen a mí, todavía de pie en esta delgada línea de tierra, como en las películas de John Ford o esas fotos de Ortiz Echagüe: dos tercios de cielo, cada vez éste más grande. Es esa parte de la comunidad de la Iglesia, la triunfante o purgante, que se une a la nuestra, la militante.

Disfrutando de los diversos arraigos, de tantas comunidades de las que me sé parte –comunidades educativas donde estudié, sigo estudiando o en las que di o doy clases; de la Iglesia Católica y, en ella, mi parroquia; también de mi barrio, mi ciudad, mi patria, España; de mi familia de origen y la que he creado–, contemplo con alegría, esperanza y admiración muchas iniciativas que intentan hoy recuperar o generar de algún modo comunidad y arraigo, algunas son pequeñas, pero todas importantes.

Hacer comunidad es una tarea que exige dedicación, también respeto e inteligencia cuando nos «miramos» de unas comunidades a otras con esa tentación a veces constante, tan española, de juzgar: el «yo no haría esto así», el poner

86 peros a aquello de lo que uno no forma parte. Hace falta decantación, paciencia, tiempo, superar envidias y recelos de unas comunidades a otras y, también, dentro de ellas. La absolutización de «una» sola comunidad es otro peligro del que no estamos a salvo.

Y acabo este paseo por el campo cerrando la última cancela. Dejo atrás Brieva con esos campos con sus cercados, como tantos en España levantados piedra a piedra, sin argamasa, por algún dedicado y paciente anónimo hace ya muchos años. Esta es nuestra patria terrenal, temporal: muchos muros secos que guardan un trozo de campo que heredamos, pequeño o grande, desde el que miramos al cielo con esperanza.

DE ROMILLY, Jacqueline (1999): *El tesoro de los saberes olvidados*, Península, Barcelona.

ELIOT, T. S. (2017): *El libro de los gatos sensatos de la vieja zarigüeya*, Nórdica, Madrid.

KIRK, Russell (2025): *La política de la prudencia*, CEU Ediciones, Madrid.

MACINTYRE, Alasdair (2013): *Tras la virtud*, Austral, Barcelona.

ORDINE, Nuccio (2013): *La utilidad de lo inútil*, Acantilado, Barcelona.

NISBET, Robert (2010): *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Regnery Gateway, Washington.

ROBERTS, Kevin (2025): *Un tiempo nuevo. El renacer de la derecha*, CEU Ediciones, Madrid.

SAN AGUSTÍN (2017): *Confesiones*, Austral, Barcelona.

SELLÉS DAUDER, Juan Fernando (2006): *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid.

TEJERO, Eloy (2014): *El evangelio de la casa y de la familia*, Eunsa, Pamplona.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle de Guzmán el Bueno, 133 | 28003 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

