

Existencia y Riesgo

Una antropología de la "revuelta" en Jesús Arellano

Javier Hernández-Pacheco Sanz. Sevilla

1. EL ÚLTIMO ROMÁNTICO

Todos los que conocimos a don Jesús Arellano hemos tenido la sensación de haber tratado, en el mejor sentido de la palabra, con un personaje. Eso es algo más que tener mucho carácter, que lo tenía; es también ser capaz de proyectar esa personalidad en un sentido social, incluso, a la escala de cada uno, histórico. Son personas que se convierten, como se dice ahora, en "referentes". Y está bien dicho, porque son como faros por los que muchos se orientan para dar un rumbo a su vida. Ni son el único, ni significa eso que actúen por atracción, porque puede ocurrir todo lo contrario. Pero de algún modo podemos decir que, desde el punto de vista cultural, que es también moral, determinada época, si no se determina, sí podemos decir que viene caracterizada por un número relativamente limitado y accesible de estos personajes, que establecen algo así como una red geodésica de vértices que mapean ese paisaje histórico. De este modo, estas personas son ahora también referentes para quien, fuera ya de esa intención por así decir moral, sencillamente quiere hacer una reflexión histórica, para intentar entender qué y cómo pasó, cómo se pensaba, qué se sentía en un determinado momento.

La vida de Arellano es larga, no sólo biológicamente sino también en una proyección profesional que arranca en la postguerra, en Sevilla, como uno de los catedráticos de filosofía más jóvenes de España. Como miembro numerario del *Opus Dei*, participa en empresas culturales que fueron del máximo interés, muy especialmente desde la dirección de la residencia de estudiantes que luego sería el Colegio Mayor Guadaira; pero también junto con Vicente Rodríguez Casado y

Florentino Pérez Embid colabora muy estrechamente en las tareas de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos y la Universidad de Verano de La Rábida. Mucha gente joven, durante muchos años, fueron receptores de su docencia y testigos de sus actitudes.

Pero quizás para muchos de nosotros, entre otras cosas porque por entonces llegamos en avalancha a aquellas aulas que ahora recordamos como tan entrañablemente "masificadas", hay un don Jesús muy especial, cuyo recuerdo está ligado a aquél ambiente que se vivió en la Universidad española a finales de los 60 y principios de los 70. Fueron años de revuelta, de esperanzas de cambio, de terceras vías y modelos autogestionarios, de ilusiones políticas tan inviables como ilusionantes; en las que a base de echarle una imaginación que gracias a Dios nunca llegó al poder, lo mismo veíamos horizontes de libertad en partidos comunistas, que modelos históricos en personajes, en el peor sentido esta vez, como Ho-Chi-Min o Tito; cuando no convertíamos en paradigma moral a esa mezcla de gánster urbano, bandido serrano e ideólogo, tan asesino como asesinado, que fue el Che Guevara. Y en medio de toda aquella gloriosa insensatez, don Jesús Arellano apareció como alguien que "tenía algo que decir". Tanto que lo escribió, en una de sus escasas publicaciones filosóficas, que lleva por título *La existencia cosificada*¹.

Como todos los personajes, Arellano era poliédrico, por no decir intelectualmente polifacético y divergente. Además de ser una persona rica y a veces contradictoria en actitudes, en su producción filosófica nos encontramos con un

1 Pamplona: Eunsa, 1981. Se trata de una edición tardía, de escritos que probablemente alguien le arrancó de algún cajón, y a la que seguro que cedió malhumoradamente. En ella se incluyen ideas de tiempo atrás que vieron la luz en 1969 como apuntes ciclostilados del Departamento de Filosofía Fundamental de la Universidad de Sevilla, bajo el título *Seis cuestiones del hombre nuevo*.

sistema muy elaborado de trascendentalidad onto-antropológica. No voy a seguirle por ese camino, que otros discípulos más directos han recorrido, y desde el que pueden hacer aportaciones con más autoridad que la mía. Me interesa aquí otro Arellano mucho menos sistemático, menos original si se quiere, porque recoge influencias muy diversas, sin preocuparse en sistematizarlas filosóficamente, pero que quizás por ello son especialmente ilustrativas de toda una época². En su docencia y en ese escrito que voy a tomar aquí como referencia inmediata se ven por así decir una visión del mundo compartida entonces por muchos, una sensibilidad, no tan nueva como se quiso suponer, en la que podemos ver, personalmente *vivida*, en vísperas de lo que será a continuación el gran desencanto postmoderno, lo que de alguna forma podríamos denominar el canto de cisne del romanticismo. Y es por eso que Arellano tenía incluso mucho que decir en aquel entorno en el que la revuelta estudiantil del 68 fue la última de las revoluciones.

2. SER SÍ MISMO Y TRASCENDER

Aunque, como he dicho, no voy a entrar en los detalles de sus aportaciones sistemáticas, sí hay un punto central en ellas que es relevante para lo que vamos a tratar aquí.

Los que ya conocíamos su docencia, sobre todo en tiempos más tardíos en que su discurso se hizo algo premioso y repetitivo, veíamos siempre llegar el momento en el que nos mirábamos y decíamos en voz baja: "ahora viene el Moncayo". Y efectivamente narraba su experiencia juvenil de la ascensión a ese monte, no especialmente heroico, pero que tiene la particularidad de ofrecer, subiendo desde la Ribera del Ebro que era el paisaje de su infancia, uno de los

² Cf. pág. 20: "Lo sepa o no, lo quiera o no, el hombre real vive su tiempo histórico. Y la vida que en historia es el hombre está constituida por la tensión dialógica de su época".

más amplios horizontes que ofrece el solar hispano, esa Iberia profunda que él tanto amaba. Castilla, Aragón, la Rioja, la Navarra llana, con los Picos de Urbió y de lejos el Pirineo como fondo, se abren para el excursionista en un horizonte inmenso, en el que uno tiene la gloriosa experiencia de tener a sus pies, abierto, el libro de geografía. Y convertía la ascensión en imagen antropológica, en la que la identidad personal, lejos de entenderse cartesianamente como una célula absoluta, como un yo cerrado en sí como sujeto, se abría al infinito como autosuperación y trascendencia.

En un primer momento puede parecer que es una imagen poco original. De hecho Arellano recoge influencias heideggerianas que eran lugar común en los años de su formación filosófica a principios de los 40. Es sabido que Heidegger rompe con lo que podríamos llamar el primado de la subjetividad y de la conciencia cognoscitiva, para situar el punto de partida de la reflexión filosófica, en el *Da-sein* o ex-sistencia. De tal modo que el ser y la identidad personal se coimplican en su muta apertura. Frente a la clausura moderna, se ofrece así una antropología de lo abierto, un "ser cabe los entes", en la penosa traducción de Gaos, en la que mismidad tendrá mucho que ver con proyección.

Pero si hablamos de ser originales, tampoco es que Heidegger lo fuera en demasía, porque ya en la recepción inmediata de la filosofía crítica de Kant, que hacen primero Fichte y luego los románticos del Círculo de Jena, se entiende el sujeto a partir de la noción igualmente abierta de ex-periencia, de tal modo que esa subjetividad es una autoconciencia que se recupera (sólo hasta cierto punto y siempre de forma finita y problemática) como reflexión desde lo contrario de sí misma. El Yo fichteano, si bien es absoluto como fundamento, como realidad se da siempre en tensión con un No-Yo, en el que pone negativamente su determinación, de modo que ese Yo sólo alcanza a ser sí mismo en la necesaria transformación del mundo. Con su gusto por lo dramático, los románticos abordarán desde aquí una antropología de las escisiones: yo-naturaleza, yo-sociedad, yo-corporalidad, yo-tú, yo-historia. En ella, la mismidad no es algo dado, sino

conquista de sí a través de las alienaciones (por usar la posterior terminología de Hegel) que como existencia y experiencia forman parte de nuestro desarrollo. Así que tampoco hace falta cruzar el Rhin para buscar en la propuesta existencialista de Heidegger una elaboración que ya llega tardía, desde estos lugares comunes del pensamiento romántico. En nuestras propias latitudes, fue Ortega, en las *Meditaciones del Quijote* de 1914, quien recoge estas influencias en la genial formulación que resume toda la tradición del vitalismo histórico: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”³.

Sin embargo, por más que indudablemente el planteamiento de Arellano se enmarque en esta onto-antropología de la circunstancialidad y de lo abierto, y sean evidentes sus raíces existencialistas y vitalistas, nos encontramos en él con propuestas que, sin romper con esta tradición, resultan sumamente originales y aportan sorprendentes matices. El problema de la existencia se plantea como una ruptura de la interioridad en una, por así decir, dialéctica dentro-fuera, que de alguna forma se mantiene en una bidimensionalidad horizontal. La novedad de Arellano está en ver que esa apertura, el trascender y abrirse desde el que toda mismidad es vuelta en sí, tiene lugar —por seguir con el paradigma espacial— tridimensionalmente, de modo que se plantea también en una dialéctica arriba-abajo. Es cierto que Heidegger ha hablado del trascender de la existencia como un *Übergang*, como un *über die Seienden hinaus* y *hinübergehen*, en el que se abre el mundo como un horizonte de totalidad. También Platón plantea su filosofía con una superación del límite (*horismós*), hacía arriba, hacia “otro” mundo, ideal en este caso. Pero no es esto a lo que Arellano se refiere. Esa tercera dimensión surge allí donde, en su exteriorización y en la medida en que desde ese trascenderse a sí mismo el hombre intenta recuperar su mismidad, a la vez que remonta

3 *Obras completas*, Vol. I. Ed. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004, pág. 757.

sus propios límites, potencia sus posibilidades y abre horizontes de realización, ve asimismo abrirse bajo él el abismo de su posible nulificación. Las amplitudes del Moncayo —un poco forzado el símil montañoso en un monte más bien andariago— se conquistan al coste de asumir el necesario dramatismo de una existencia que se afirma, no en su negación como dice Hegel, sino exponiéndose a ella⁴.

Tanto Fichte como Heidegger han señalado el carácter dinámico en el que la existencia es decisión y esfuerzo, proyecto de sí en lo otro. De alguna forma eso desemboca —por ejemplo en Marx— en una filosofía de la praxis, en la que el

4 Cf. pág. 15: "Andando por la llanada, el hombre tiene una capacidad de horizonte pequeña: la altura de sus ojos sobre sus pies; y una reducida capacidad de abismo: la elevación de su cabeza sobre el suelo. Si se arriesga el hombre a subir la montaña, su capacidad de horizonte aumenta; pero, solidariamente, crece su capacidad de abismo. Cien metros. Mil metros. Cinco mil. En la cumbre, su capacidad de horizonte es máxima; y a la vez, es máxima su capacidad de abismo. En el existir humano se dan siempre, no desvinculables, estas dos dimensiones en tensión. El montañoso se arriesga, solidariamente, al peligro del horizonte y al señorío del abismo; vive esta doble y creciente tensión en el afán de escalada. Se eleva sobre el llano, asciende hacia la cumbre conquistable, salva obstáculos 'imposibles' que el atrevimiento domeña, alcanza lo ignorado (lo nunca pisado por el hombre), abre caminos hacia lo aún no vivido (el paisaje en panorama, las perspectivas sólo alcanzables si se las conquista). Cada pisada es firme asiento del hombre en la roca y, a la vez, posibilidad de pie-en-el-vacío. El montañista arrostra solidariamente la cumbre y el despeño. Como en el montañismo, en todas las formas altas o ahondadas de la vida; en el trabajo, en el amor, en la revolución y el desarrollo social, en la libertad, en el hambre y en la angustia de trascendencia, el hombre está constituido por esa ambivalente tensión, insoslayable e intensante, de su capacidad de horizonte y su capacidad de abismo".

trabajo es el medio de la autorrealización. Pero a Arellano le interesa señalar que ese camino hacia sí mismo, en tanto que tiene lugar fuera de sí y como superación de un límite, no es, al menos no siempre, un camino plácido y en el que hubiese que vencer meros obstáculos "técnicos". Ex-sistencia, ex-periencia, como camino hacia sí, es ex-posición. Ese camino es ejercicio de la libertad, y poder, y supone arrostrar como posibilidad la autodestrucción⁵.

Este sentido de la existencia como riesgo dramático de aniquilación, no es un accidente reciente de la historia, sino una dimensión radical de humanidad. Y por eso, ser sí mismo es una tarea a la que hay que atreverse. O lo que es lo mismo: el camino de la inautenticidad y el de la cobardía son el mismo, y suponen la renuncia a la libertad.

3. LA EXISTENCIA COSIFICADA

Quizás se entiende ahora mejor la afirmación, un tanto gratuita al principio de estas páginas, de que Arellano se convierte de alguna forma en el portavoz de

5 Especialmente llamativo, precisamente como uno de los resultados de ese esfuerzo trabajador y cognoscitivo, es el desarrollo de los poderes tecnológicos a partir de la investigación más fundamental en la esencia de la materia: "El hombre forja poderes. Conquista con ello capacidades de creación e, inseparablemente, capacidades de destrucción. Está desentrañando la estructura de la materia y manipula las inmensas energías que hay en el átomo. Pronto controlará las antipartículas. Ha conquistado con ello una formidable capacidad de horizonte: producción de energía, alimentos, bienes, etc.; pero, juntamente, se ha quedado arriesgado a una capacidad de abismo antes imposible: destrucciones en masa, deterioración de la materia a nivel planetario, locuras agresivas de cualquier tirano armado de la potencia atómica" (pág. 16).

una concepción romántica de la existencia, en la que las cosas, y sobre todo el hombre mismo, no son algo dado, sino un proyecto *in fieri* cuyo éxito ni está garantizado, ni es algo a lo que podamos renunciar. De alguna forma Arellano pertenece, al menos sus maestros, a esa generación que empieza entre dos guerras mundiales, con *Tempestades de acero* de E. Jünger y *Años decisivos* de O. Spengler, en una especie de exaltación nihilista del heroísmo trágico y en la comprensión sartriana de la libertad como condena y náusea. Se dirá que, entre barro, gases y fuegos de barrera, el romanticismo había colapsado en los campos de Verdún, en el Somme y en *el Chemin des Dames*. Pero resurgiría con fuerza en *El principio esperanza* de E. Bloch, en la recepción de la filosofía de Bergson, y, mezclado con barbaridades, en los dos lados de la Guerra de España. Y aún después del doble shock de Hiroshima y Auschwitz, los movimientos de liberación coloniales y ciertas guerrillas tienen, al menos desde la retórica, mucho de románticos.

Visto desde esta perspectiva, la postguerra, el *baby boom*, el *Hollywood star-system*, la hiperproducción industrial, el desarme de los movimientos revolucionarios en Europa mediante el Plan Marshall y el posterior desarrollo del estado de bienestar y la sociedad de consumo, bien parecen, a lo largo de los años 50 y 60, el definitivo descanso del guerrero, que se encuentra consigo mismo delante de la televisión, rodeado de su familia y sin más concesión al heroísmo que ver películas del oeste; y fundamentalmente como productor-consumidor, satisfecho por los crecientes salarios y las ingentes posibilidades de consumo que proporciona la expansión del capitalismo tardío. Es la sociedad de la conformidad.

Ya antes de la guerra el astuto Ortega lo ha visto venir, como una dinámica social subterránea falsamente recubierta por una retórica pseudo-romántica, que apenas puede ocultar la emergente pujanza de lo único aún capaz de rebelarse: las masas, en su más brutal despersonalización. La sociedad de consumo parece ser su triunfo definitivo.

El diagnóstico es bastante común y compartido por multitud de pensadores. Heidegger hablará de la inautenticidad, del hombre arrojado y perdido sin re-

flexión ni proyecto como ente en medio de los entes. Desde la tradición marxista, Lukács profundizará en una antropología de la alienación, en la que, expropiado de su propio trabajo, el hombre se convierte en mercancía fungible, sustituible e intercambiable, como una cosa más, determinada por las prestaciones que el sistema productivo exige de él. Aparece así, y Arellano la recoge sin prurito alguno de originalidad, la idea de "cosificación" como categoría antropológica y de análisis social. Arellano habla también de la sociedad-*hecha*, así en participio pasado y pasivo, poniendo de relieve la renuncia a la actividad propia que caracteriza al hombre masa. Por último, los autores de la Escuela de Frankfurt analizan también esta dimensión deshumanizadora del tardo-capitalismo, hablando de la instrumentalización de la razón y la mediatización de los sentimientos, muy especialmente de un eros que se ve prostituido en una mercantilización de la burda genitalidad. Precisamente es Marcuse el que, poniendo de relieve la focalización positivista y la renuncia a toda trascendencia crítica, a la capacidad de contrastar negativamente lo dado en la discusión reflexiva, cuajará el título de "hombre unidimensional" para referirse a esta masificación cosificadora de nuestras sociedades post-industriales.

Como digo, Arellano participa del diagnóstico y se mueve con comodidad entre estos tópicos de la crítica social. Pero también los interpreta con vigor desde su original esquema antropológico, que por cierto le permite escaparse a la negatividad que resulta del análisis marxista, que no deja escapatoria a esa cosificación que se impone necesariamente a partir de un sistema productivo y tecnológico que tiene que ser desmontado en su raíz para que resurja cualquier dimensión de humanidad. Por el contrario, Arellano entiende que esa inmensa expansión tecno-productiva, fruto del trabajo y de la ciencia, es enormemente positiva; que abre nuevas y ricas posibilidades de realización humana; y que supone para el hombre una superación de sus limitaciones. Pero de nuevo está aquí... el Moncayo. Esa potenciación antropológica, que nos lleva a la luna, que nos permite superar la enfermedad y la carestía, que posibilita la comunicación

humana —la globalización, diríamos hoy—, junto a los nuevos y elevados horizontes que abre, genera su propio abismo, su riesgo específico, propio precisamente de nuestra época. No sólo —que también— en la forma de nuevas y terroríficas armas, de posible deterioro medioambiental a escala planetaria; de amenazas transgénicas y residuos radioactivos. Se trata en estos casos, por así decir, de abismos “objetivos”. Pero por lo mismo que la sociedad industrial abre horizontes de autorrealización, el abismo que se abre afecta al hombre mismo como sujeto del progreso: el abismo lo tiene debajo de los pies, y de forma mucho más sutil. Hemos visto que horizonte y abismo, esa dimensionalidad vertical que se abre simétricamente encima y por debajo, configuran dinámicamente la existencia, no sólo como esfuerzo y proyecto, sino también como riesgo, directamente proporcional al alcance de ese progreso. Pero lo que configura al hombre-masa es la letal oferta de seguridad que ofrece con su hiperproducción la sociedad-hecha, y esa renuncia al riesgo es el nuevo y verdadero peligro⁶. “Despojadle del riesgo al hombre, y habréis creado para él todas las negatividades. Atreverse a un éxito es, solidariamente, arriesgarse a un fracaso”⁷.

Seguridad en la carretera, seguridad en el empleo, seguridad social: la vida se hace previsión administrada. Y la existencia decae en burocracia. Poniéndola tan cerca, el trapecista se enreda en la red que le deja sin abismo, y lo protege tanto que le impide volar. Aunque probablemente a Arellano no le gustase el anglicismo: ¡el miedo al *error*, bloquea el *trial*! Sin salida al experimento, a la

6 Cf. pág. 22: “Avión siempre medroso de la tensión del vuelo, es proclive a aterrarse como un artilugio vistoso e inútil, chatarra que se aherrumbra y desintegra [...]. Cuando el corazón no se arriesga a la conquista de su horizonte, se despeña en su abismo. No puede elegir no ser ni libre ni esclavo; porque, si lo hace, ha optado realmente por una infraesclavitud: la que caracteriza al hombre-masa”.

7 Pág. 22.

alternativa, la existencia se cierra y consolida en un letal conservadurismo⁸. En ello consiste la cosificación, porque por ese plato de lentejas que es la seguridad a toda costa, esa existencia entrega la primogenitura de su libertad, que en el horizonte de nuestra finitud tiene siempre como contrapunto el riesgo. El hombre se entrega a la sociedad-hecha, y viene a ser el mismo producto. *He's done!* (a mí sí me gustan los anglicismos).

4. EL SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO DEL 68

Cuando la marea de la cosificación se extendía victoriosa; y cuando la sociedad-hecha, convertida en factoría de hombres, lograba ahogar en el "bienestar" las viejas reivindicaciones revolucionarias, de pronto, a finales de los años 60, los hijos de los que aún habían hecho la última guerra, saltan a las calle y llenan de barricadas, sobre todo París, pero también multitud de campus universitarios.

8 Cf. pág. 23: "La existencia política de las sociedades contemporáneas se está configurando temerariamente al modo vital del hombre-masa. Trata de moverse en el plano de la 'seguridad', como horizonte negativo que neutralice el sacrificio y los males a costa de neutralizar el ideal de vivir y los bienes del hombre. Si por conservadurismo se entiende no cualquier particular ideología, sino un estilo de vivir y, ante todo, vivir políticamente —hacia la derecha y hacia la izquierda— esquivando los riesgos de conseguir mejores ideales, el conservadurismo es uno de los peligros de negatividades que trabajan internamente a nuestra época. En la medida en que radicalmente la vida es riesgo creador, la neutralización del atrevimiento a los mejores bienes del hombre y al sacrificio por el ideal de vivir es un caminar al anquilosamiento. Y por ello, como todo anquilosamiento es para lo vivo, un desvarar a la muerte, que en el hombre siempre se inicia y termina en la podredumbre"

Ello ante la absoluta incomprensión de esa generación de sus padres, expresada con asombro en un “¡no sabéis ni lo que queréis!” —efectivamente no tenían ni idea— y un despectivo “¡vosotros nunca habéis pasado hambre!”. La sociedad se ve amenazada allí donde se reclama el poder, no para el pueblo, ni siquiera para la clase trabajadora, sino para la imaginación; entendiendo por tal la facultad de diseñar alternativas, de pensar inconformidades, de desintegrar las integraciones e integridades de un sociedad-hecha; imaginación que se expresa en el lema “¡otro mundo es posible!”. Era el lema de una juventud que se resistía a ocupar el mismo lugar —empleos despersonalizados en factorías, en oficinas, en la función pública— desde el que sus padres mantenían funcionando el “sistema” a cambio de “ganarse la vida”, es decir, de la capacidad de consumir lo que ese sistema producía.

Han pasado más de cuarenta años. Muchas de aquellas cosas nos hacen ahora sonreír como fantasías juveniles. No deberíamos. Sin llegar a ocupar el poder político ni a realizar, por tanto, revolución alguna, aquella revuelta ha conformado nuestras vidas de muchas maneras. El pacifismo, el ecologismo, el amor libre e informal, el atractivo de modelos de vida alternativos como la homosexualidad o la eco-agricultura, la exaltación de lo “lúdico”: constituyen, para bien o para mal, consignas morales de masiva aceptación. Y no sólo: en el mundo económico, el ambiente laboral en empresas en las que prima un modelo de furiosa innovación, ha abandonado el taylorismo reglamentado, que había sido propio de la industria en los años 50, a favor de modelos de integración mucho más flexibles, cuando no, como en Silicon Valley, militantemente *freaky*. Por otra parte, como la estética del pantalón de pana, el 68 representa un paradigma cultural, ya por el sólo número de la población en su día afectada. Porque se trató de la emergencia histórica de la generación del *baby boom*, que constituye en nuestras culturas occidentales el más masivo estrato demográfico de nuestra historia, lo mismo cuando en su día masificó, al llegar, las universidades, como cuando de-

ntro de poco consiga por la simple avalancha de los números, la quiebra de los sistemas de prevención social.

Y el caso es que este fenómeno cultural está mucho más escaso de reflexión filosófica de lo que a primera vista parece. Cohn-Bendit, sigue recorriendo el mundo dando conferencias eco-pacifistas, y Antonio Negri proclama la potencia transformadora de la Multitud contra el Imperio. Pero, cuando los autores de la Escuela de Frankfurt, que habían sido sus patronos intelectuales, se distanciaron del movimiento estudiantil, esa ideología del 68 se ha quedado un tanto huérfana teóricamente. Por eso son especialmente interesantes las ideas de Arellano sobre el particular, que se centran sobre el carácter, no tanto ideológico cuanto juvenil, casi podríamos decir biológico, del movimiento.

Una de las constantes en la vida de Arellano, tanto profesional como existencialmente, ha sido su interés por la gente joven. Tiene que ver con su docencia universitaria, pero también con su compromiso cristiano, que le llevó a asumir durante mucho tiempo tareas de dirección y formación en el marco del *Opus Dei*. Nunca perdió esa sensibilidad, esa capacidad de simpatizar, casi militantemente, con los problemas juveniles. Curioso en él, que siempre aparentó ser mayor de lo que era. Quizás por eso, cuando llegaron las citadas revueltas, no experimentó ese visceral rechazo, que llevó a tantos profesores de aquel tiempo a llegar horrorizados cada mañana a las aulas, con una mezcla de miedo físico y herida prepotencia. Pero es que además, de su propia reflexión filosófica sacó Arellano las claves para una original y positiva interpretación de la revuelta, no sólo como fenómeno político o cultural, sino en su más radical dimensión existencial. Porque esa radicalidad está en la vocación de riesgo que es inherente al hecho biológico de la juventud. La apertura de los horizontes de trascendencia desde los que sólo puede recuperarse como propia la mismidad, la ascensión que los posibilita, tiene mucho de ruptura respecto de parámetros seguros, y el abismo que deja debajo produce el vértigo de lo ignoto. Y eso es lo que caracteriza a la re-

vuelta, que no es otra cosa que la proyección juvenil de un hombre nuevo, más allá de las seguridades que falsamente ofrece como bienestar la sociedad-hecha.

4. LAS NEGATIVIDADES DE LA REVUELTA

No vamos aquí a recorrer con detalle el análisis de Arellano. Carece de sentido, porque su escrito es irrepetible en su personal sello, sin requerir de resumen, pues, además de literariamente ágil y accesible, es breve y se lee en un rato. Nos interesa señalar, más bien, ciertos rasgos que quedan un tanto infraexpuestos.

Uno de ellos es la fundamentalidad positiva de la rebelión juvenil, muchas veces difícil de ver, porque —ejemplo eran aquellos terribles juicios críticos al profesorado— se la acusó de ser crítica pura, radicalmente destructiva. Había incluso cierta tendencia al terrorismo, como se puso de manifiesto unos años después en fenómenos como la banda Baader-Meinhof o las *Brigate Rosse*. Pero se trata de una negación de negaciones. En ese sentido la citada apertura a la trascendencia —*Al vent!*, como cantaba por entonces Raimon— era desencubrimiento de la negatividad que sobre la existencia extiende la sociedad-hecha. Se trata de un intento de des-cosificación y des-enmascaramiento.

Son múltiples las formas de ese conflicto de la juventud con los poderes fácticos de la cosificación. Los mencionamos sólo brevemente.

La ruptura juvenil del hombre nuevo se da en primer lugar respecto de la burguesía o el “hombre-cosa”. Pero no se trata de la burguesía en el sentido técnico del análisis marxista de la estructura de la producción y de las clases sociales. Más bien recurre Arellano a una comprensión popular, en la que aburguesamiento más tiene que ver con acomodarse a las circunstancias renunciando a transformarlas. Se caracteriza por el conformismo, por el puro interés comercial de lo que se compra y se vende. También hablamos de hipocresía o doble vida moral; y al comercializar igualmente el sentido de lo verdadero, viene a cuento el califica-

tivo de sofista. Es el revés de todo idealismo romántico: burgués es el epítome de la existencia cosificada⁹.

La siguiente ruptura es con, o desenmascaramiento de, la moral, o como lo llama Arellano, del hombre-ente. No se trata de proponer a lo Sartre una primacía de la existencia sobre la esencia y el desarrollo de una moral de la autenticidad situacionista, sin mandamientos ni valores que comprometan la acción. Pero si es cierto —es el momento de volver a visionar *El graduado*— que la revuelta sesentayochista es una denuncia de la proliferación de normas y reglamentos prácticos, en la vida profesional, familiar, civil, que enredan la conducta en una red de objetivaciones y valoraciones externas: el formalismo social; y necesariamente tienen que conducir a la hipocresía y a la doble vida¹⁰. Es una crítica radical al fariseísmo, a la proliferación de determinaciones morales, en

9 Cf. pág. 87: “Burgués’ designa al hombre-inauténtico, enajenado de sí mismo, alienado, bajo cualquiera que sea el régimen ideológico en que vive, de su ser verdaderamente hombre (el hombre conformizado al que hoy, de hecho, todos los regímenes políticos vigentes favorecen). Con ‘burgués’ se significa al hombre que se reduce a cosa o a cualquier modo de lo que en el hombre hay de cosa: al interés económico o al vientre; a la seguridad vital estabulada o a la renuncia individualista a vivirse en la universalidad social; a la ‘costumbre’ como cristalización impositiva de la vida-hecha; al consumo de bienes como horizonte de la felicidad; etcétera”.

10 Cf. pág. 98: “El hombre-ente está cerrado a la moral-en-ser. La moral de los diez mil mandamientos u órdenes sofoca una maraña de imposiciones entitativas (abstractas, empíricas o dialécticas) al ser-abierto en que amar consiste. Tal ‘moral’ es insoportable para el hombre nuevo: por su esencial mentira”

una ruptura de la que ha de emerger, ciertamente con riesgo evidente para las “costumbres”, otra vez con un abismo a los pies, la “pureza de intención”¹¹.

La siguiente ruptura es, más que con la técnica, con el hombre-máquina. No es Arellano un luddita, ni un ecologista. Pero ciertamente se suma sin mayores reparos a la general denuncia por parte de los intelectuales de su tiempo —Ortega, Horkheimer, Heidegger— de lo que es en la técnica el peligro de su hipertrofia, cuando la maquinaria se convierte en el medio de una universal, y por lo demás anónima, maquinación¹². Y es curioso que lo primero que se pierde en este pragmatismo tecnocrático, en el que ya sólo vale lo que puede ser —como dice Heidegger— “re-producido”, es la dimensión generadora de trascendencia, y condición pues de mismidad, de la acción verdaderamente humana. La tecnocracia ahoga el sentido existencial de la proyección activa, que frente al poder de la objetivación en la sociedad-hecha, contra el taylorismo que reduce el trabajo a programa, de nuevo tiene que manifestarse como juvenil ruptura¹³.

11 Cf. pág. 95: “En gran medida, la sociedad-hecha ha manchado el nombre de ‘moral’, y no hay que sorprenderse de que los jóvenes, cuando lo están limpiando con dureza, lo desdibujan o lo borren. Lo que vale de esto: a través de errores y aciertos, en el afanoso destruir mentiras, el hombre joven está obligando al hombre a ponerse frente a la pureza”.

12 Cf. pág. 111: “Lo que *de verdad* hay debajo del peligro de ‘la técnica’ para la humanidad, es el peligro del hombre para el hombre”.

13 Cf. pág. 113: “Los jóvenes esta compeliendo al hombre a confesarse que el inmenso poder in-humano de ‘la técnica’ lo ha creado la cobardía; que tal poder lo ha alienado, en las manos manipuladoras del gran mito, el hombre-masa de la sociedad-hecha (las masas de hombres amedrentados que, mediante confabulación nunca declarada, sirven al ídolo para garantizar la ‘tranquilidad’ y rehuyen atreverse a enfrentarlo para conquistar la paz). Esta verdad está permitido *decirla*; ilustres miembros de la sociedad de masas la dicen de

Analiza a continuación Arellano la idea contemporánea de “bienestar”, que él interpreta como predominio del “hombre-vientre”. Y es evidente que esta idea de “seguridad social”, de asegurar una capacidad de consumo con independencia del esfuerzo, y sobre todo garantizada por el esfuerzo de otros, no puede gozar de las simpatías de una antropología del riesgo como la que él propone¹⁴.

5. EL IDEAL DE AUTENTICIDAD

Desde este catálogo de rupturas, de denuncias de las negatividades encubiertas en la sociedad de masas —nos dejamos muchas en el tintero: la cultura como producto comercial, indistinguible de la publicidad, por ejemplo¹⁵—, ¿qué paisaje se dibuja como horizonte?, ¿hacia dónde vamos?, ¿cuál es —se pregunta a los jóvenes desde las trincheras de lo establecido— la alternativa? Pues bien, a Arellano le importa un bledo, a saber, el contenido material del proyecto, porque le importa más el sentido formal de la ruptura misma, el horizonte de riesgo que se abre más allá de esa negación de la negatividad cosificada¹⁶.

vez en vez. Pero no está permitido *hacerla*. Y es que sólo se puede hacer mediante rebeldía. Desde ésta, los jóvenes están existiendo una ontología real de la técnica”.

14 Cf. pág. 135s.: “La sociedad-hecha, si insiste en reducir al hombre al horizonte del ‘bienestar’, si persiste en beligerar mediante el ‘bienestar’ contra el horizonte del *bienser*, si alcanza a lograrse en todo sociedad consumista, está abocada a la muerte: no a la del canto del cisne, sino a la del ronco estertor del cerdo. Por eso: porque está robando al hombre la razón de vivir”.

15 Cf. pág. 149ss.

16 Cf. 149: “No puede dejar el hombre-nuevo que la sociedad-hecha le enerve su brío. En el arco tensado vibra la fuerza, y a la flecha apuntada le espera el blanco. ¿Soluciones?”

Frente a la acción juvenil de la revuelta se abre un proyecto que no es un "plan" calculado, sino un "ideal". Lo que la juventud busca, rompiendo con el catálogo de soluciones *pret à porter*, es el derecho a plantearse de nuevo como propio el problema de su existencia. Pero ese derecho nunca es lo ya adquirido, ni lo concedido; menos lo políticamente administrado. Es más bien el riesgo esencial de ser sí mismo; es el derecho a plantearse la vida también como el abismo que hay que arrostrar si queremos descubrir lo que radicalmente somos. Es el ideal de desplegar con firma y rúbrica *nuestra* propia y existente humanidad. Termino con una cita literal que resume toda la intención de Arellano: "Sólo la vida disparada a ideales, luchadora, hacia dentro y hacia fuera de sí, por serse el hombre en la autenticidad que plenifica, sólo la vida desgarrada de la vileza, arrebatada hacia la pureza, arriesgada a ser humanamente el hombre; sólo ella otorga a éste, al hombre, una razón de vivir"¹⁷.

* * *

Una última reflexión nos conduce necesariamente a la melancolía si preguntamos ahora qué ha quedado de todo aquello. Los del 68 estamos ahora en los 60, de edad quiero decir. Y el mundo ya no es lo que nos daban y no queríamos. Como aquel que decía que a partir de los 50 uno tiene el rostro que se merece, ese mundo es el que nosotros mismos hemos hecho, en el que ya vamos incluso

El hombre-nuevo sabe lo que quiere. El hombre joven lo prepiensa. Las soluciones vienen después [...]. Por eso los jóvenes, mientras crean los objetivos nuevos, son exactamente in-prudentes. La destrucción de mentiras es camino humano hacia la verdad". También pág. 151: "Del hombre joven no hay que temer negaciones. Las negaciones deben temerle a él".

¹⁷ Pág. 135.

dejando de mandar, para intentar que otros continúen la tarea. Pero ¿qué tarea? ¿En qué quedó la protesta, que tan falsa suena ahora en la voz cascada de cantautores sesentones que se empeñan en defender frente a la nueva marea juvenil de internet sus “derechos”, y “rentas”, de autor? El “prohibido prohibir” de Nantierre, se mantiene en una privacidad licenciosa en la que nos empeñamos en continuar sin compromiso la eterna, y por eso falsa, juventud de Peter Pan. Pero hacia fuera, en el ámbito público, la legislación moralizante, en forma de guardias e inspectores, y bajo amenaza de multas eficientemente administradas, se extiende sobre tabacos, formas de conducir, relaciones de género, basuras, ambientes laborales, en masivos proyectos de ingeniería social y acciones de salvación planetarias, que buscan..., cómo no, garantizar la seguridad y la salud. Estamos donde estábamos, pero ya sin la esperanza de la última revolución, sin trascendencia para nuevas imaginaciones.

Volvamos a la letra de Arellano: “Miré la sociedad masificada, que ya se había acostumbrado a la violencia, al terrorismo y al aborto. El sopor del espíritu le proporcionaba una ilusión de paz. El torpor de la conciencia le deparaba una alucinación de libertad. Todas las afirmaciones y todas las negaciones de la vida se equiparaban en una misma permisividad: se otorgaba derecho igual al terrorismo y al trabajo, a la violencia y a la justicia, al aborto asesino de la hembra y al parto amante de la madre. El ánimo de los hombres se amodorraba en la calina del ‘permisivismo’; éste era el sistema político que amasaba todas las contradicciones de la vida; y lo cohonestaban nombrándolo con la noble palabra de democracia”¹⁸. Y uno tiene que preguntarse, más de treinta años después, si este texto no es mucho más verdadero en nuestros días; más una profecía que ahora vemos cumplida de lo que fue entonces descripción social.

18 Pág. 60.

El 68 fue el canto de cisne del romanticismo, y se descompuso en su falta de energía interna. A la protesta le faltó, sin que entremos aquí a analizar por qué, la consistencia del ideal, la audacia de mismidad que no puede rendirse a imperante ideología. Y en el desencanto que produjo aquel fracaso, hoy evidente, se extiende el nihilismo que ahora llaman postmoderno. ¿Qué puede quedar de todo aquello, repetimos? ¿No será, perversamente, la misma revuelta convertida, total y opresiva, en opinión pública? Efectivamente la batalla se perdió, entre otras razones, porque era imposible ganarla en esa proyección que fue no menos “masiva” que lo que pretendía sustituir.

Pero frente a la masa, nos queda —dice Arellano—, en el anonimato, la multitud. Y cita a San Agustín: *“lucidi mores absconduntur in turba”*¹⁹. La tarea del hombre nuevo se convierte entonces, frente a esa masa triunfante, frente a la

19 Cf. pág. 154: “La juventud lucha contra los dinamismos de la existencia cosificada para que sea posible el héroe en todos los sectores de la vida, en todas las maneras de vivir [...] La juventud lucha por el hombre-héroe. No sólo ni precisamente por el héroe brillante, cuyas capacidades excepcionales le harán figurar en la fama, sino por la generalización social del hombre-auténtico, por el hombre-cualquiera héroe, que quienquiera que hombre sea puede atreverse a ser; el inmencionado por la fama, el integrado en la multitud social, aquél del que el apasionado Agustín de Hipona dijo (en su obra *De ordine*, l. 2,4) que lo laten ‘esplendidas fuerzas creadoras’: *‘lucidi mores absconduntur in turba’*. La juventud intenta este héroe como ‘héroe dramático’: el que no se aliena en la destrucción de los demás ni de si mismo, el permanentemente arriesgado al sacrificio, incluso total, que crea vida.— Por este hombre, esencialmente social e intrínsecamente anti-masivo; que ama a la multitud y repudia la masificación; integrado hasta el anonimato en la sociedad viva, pero destacado hasta la lucha individual frente a la sociedad-hecha; por el hombre, liberado de la trama actual que lo configura como ‘hombre-cosa’, lucha la juventud: es decir, lo mejor de nosotros mismos”.

sociedad decaída, frente a lo social, moral y políticamente correcto (en esto ha quedado el 68), en un proyecto de autenticidad personal, en el que sólo nos queda el derecho fundamental, la última reivindicación, de ser... diferentes.

Sólo desde esa repersonalización, cabe, sobre el abismo de la incomprendida soledad, peregrinos en nuestros propios lares, la esperanza de un proyecto auténtico y regenerador de ideales. Pero un hombre de la Ribera de Navarra no se rinde fácilmente. Menos si se trata de un romántico, que cuando es verdadero siempre tiene algo de "último", en ese horizonte, duro, del aparente fracaso del ideal en la historia; fracaso que es el que definitivamente lo confirma como proyecto.

De ahí la última palabra: "Sé que construir la 'democracia humana' —la que realiza la justicia social y defiende la dignidad de la persona, la que crea el progreso colectivo y afianza la libertad del hombre concreto— es la tarea más esperanzada y difícil de nuestros tiempos; y, desde luego, reconozco que soy un soñador. Pero he oído a hombres de alma triste decir que tal empresa es imposible, y esto me ha confirmado que debe ser *hacedera*"²⁰.

20 Pág. 62.