

Dr. Juan De Dios Larrú
Universidad Eclesiástica San Dámaso

@ jdlarru@sandamaso.es

ID 0000-0003-2989-088X

■ Recibido / Received
2 de abril de 2017

■ Aceptado / Accepted
4 de mayo de 2017

■ Páginas / Pages
De la 41 a la 51

■ ISSN: 1885-365X

Engagement y compromiso humano: los “lugares” de la promesa

Engagement and human commitment: “rooms” of promise

La sociedad contemporánea atraviesa una aguda crisis antropológica que se manifiesta en el miedo y la incapacidad para comprometerse. La ausencia de generatividad que ello provoca se ha convertido en el principal desafío social. El presente artículo desea profundizar sobre el significado de la experiencia de la promesa e indicar algunos lugares fundamentales donde el hombre puede redescubrir la grandeza de su vocación y aprender a vivir la promesa como fuente de esperanza.

PALABRAS CLAVE: promesa, experiencia, don, cuerpo, familia, sacramento, compromiso humano, teología.

The contemporaneous society experiences an anthropological crisis that it appears in the fear and the inability to make a compromise. This comes with a lack of generativity that has become the main social challenge nowadays. The current article attempts to study in depth the meaning of the experience of “promise” and it also points out the main and fundamental “rooms” where mankind can rediscover the greatness of their call and learn to live promise as a source of hope.

KEY WORDS: promise, experience, gift, body, family, sacrament, human engagement, theology.

1. Introducción: la crisis espacio-temporal de la posmodernidad

La sociología contemporánea nos proporciona diferentes datos sobre algunos factores que apuntan a una profunda crisis de la experiencia de la promesa humana. Así, por ejemplo, M. Fforde, en su obra *Desocialización. La crisis de la posmodernidad* (Fforde, 2009), constata la vigorosa tendencia a la “desocialización” del hombre contemporáneo. Este fenómeno se caracteriza por una creciente pérdida de vínculos, y se verifica a través de mecanismos que actúan como palancas para separar y alejar a las personas. De este modo, los individuos se tornan en víctimas involuntarias de una situación cultural que impone sistemáticamente esta pérdida de vinculación interpersonal. Esta desvinculación social se alimenta y al mismo tiempo promueve un creciente individualismo. El individualismo encuentra en el utilitarismo



y el igualitarismo dos fuertes aliados y se caracteriza por tres rasgos: es institucionalizado (Beck & Beck-Gernheim, 2002), anárquico y hedonista.

En primer lugar, institucionalizado porque las instituciones claves de la sociedad moderna están programadas para conducir hacia la individualización, y obligan a los ciudadanos a desarrollar su propia biografía y su vida individual. La creciente desconfianza hacia las instituciones alimenta un creciente “narcisismo del yo” (Lasch, 1979). Esta autoreferencialidad mira con sospecha las relaciones y vínculos interpersonales que se viven ahora bajo la forma de lo que se ha denominado “relaciones puras”. Se trata de una modalidad de ligamen débil cuya continuidad en el tiempo depende exclusivamente de los beneficios que vaya reportando a cada uno (Giddens, 1992). Para Giddens en la relación pura se trata siempre de un contrato revisable y renovable (*rolling contract*), que deja amplio margen a la negociación a ambas partes que no desean llevar cargas que les puedan hipotecar.

En segundo lugar es anárquico pues la debilidad del yo ha conducido a un adolescentrismo caracterizado por un analfabetismo afectivo donde prevalece una emotividad imprevisible (Melina, 2009). El primado de la emoción se alimenta de la mencionada torsión narcisista del afecto y se caracteriza por configurar una afectividad tecnodependiente, donde no es extraño que broten diferentes adicciones a la tecnología. “Surfear por la red” (Bauman, 2004: 52) se ha convertido en la imagen de un mundo múltiple, complejo y veloz, y por ello ambiguo, confuso, plástico, incierto, paradójico y caótico. La sociedad digital incrementa la cantidad y superficialidad de los contactos de un modo acelerado. Más que saber hacer lo importante es saber cómo moverse en el mundo.

El tercer rasgo del individualismo contemporáneo es su fisonomía exquisitamente hedonista. Conviene recordar que el deseo humano vive la polaridad placer-felicidad. El placer tiene un carácter figurativo. Por ello la fantasía juega un papel importante en su configuración simbólica. El hedonismo contemporáneo se alimenta de una tal sobresaturación de estímulos e imágenes que conduce a la paradoja de una inquietante apatía. La sociedad del bienestar genera no pocos malestares, con claras tendencias depresivas y tipos melancólicos. La gratificación inmediata como criterio educativo provoca lo que Bauman ha bautizado como “síndrome de precipitación” (Bauman, 2007: 21-26). Ello conlleva una dificultad para esperar y vivir los diferentes tiempos humanos sin la ansiedad y el stress que acechan a tantas personas.

La experiencia humana sufre, de este modo, una crisis espacio-temporal. Se puede sintetizar como una profunda escisión entre lo que podríamos denominar un *logos* apático (racionalidad técnica) y un *pathos* alógico (emotividad tecnodependiente). Esta fragmentación dificulta la maduración de las personas. Las experiencias madurativas son más escasas y el ritmo del proceso de madurez se ha ralentizado. Conviene advertir que el consumo repetido de experiencias así como el mero transcurrir del tiempo no conducen por sí mismos a descubrir el significado de las experiencias humanas. En este sentido es muy necesario reconocer que ninguna experiencia se inicia con una originalidad absoluta (Botturi, 2002). Al contrario, cada experiencia humana adquiere vida al interior de una tradición de relatos anteriores, que representan su condición estructural y su arranque concreto. El niño estructura su experiencia a partir del relato que de él hacen sus padres y luego las demás figuras adultas. Así la gran inventiva del niño se pone en marcha gracias al relato que la anticipa y se combina con el mismo. Lo que dice L. Pareyson acerca de la libertad humana, puede aplicarse también a la

experiencia de cada uno, que nunca es ni pura repetición de las demás ni pura novedad, sino que siempre es una «iniciativa iniciada» (Pareyson, 1995).

2. El significado de la experiencia de prometer

Con las pinceladas ofrecidas podemos comprender la conveniencia de reflexionar acerca del significado de la promesa y las modalidades para vivirla en la verdad que contiene. En la mitología griega, Prometeo cuyo nombre en el griego antiguo (Προμηθεύς), significa "previsión", "prospección", está asociado a la potencialidad divina de las promesas humanas. Aunque son varias las versiones del mito, tal como lo narra Platón en el *Protágoras* Prometeo es el titán que roba a Hefesto el arte del fuego y a Atenea la sabiduría de las demás artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre. Con ella recibió el hombre la sabiduría para conservar la vida, pero no recibió la sabiduría política, porque estaba en poder de Zeus y a Prometeo no le estaba permitido acceder a la mansión de Zeus, en la acrópolis, a cuya entrada había dos guardianes terribles. Pero entró furtivamente al taller común de Atenea y Hefesto en el que practicaban juntos sus artes y, robando el arte del fuego de Hefesto y las demás de Atenea, se las dio al hombre. Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo del robo.

Con el fuego, el hombre recibe la semilla de la insaciabilidad, que le hará buscar la perfección y la certidumbre de que a través de la acción será perfectible. En la obra de Esquilo, Prometeo se configura como el arquetipo de la revuelta humana contra la insuficiencia de su estado, inaugurando de este modo el gran sueño que trata de diluir la frontera entre lo inmortal y lo mortal. Tal vez ninguna otra de las aportaciones helénicas haya influido tanto como el "principio prometeico" en la especificidad de la civilización occidental. Fruto de él, el conocimiento se pone en acción con un ansia constante de alcanzar siempre un nuevo conocer, asegurando así la dinámica mediante la cual el hombre debe vislumbrar las últimas causas y alcanzar las más altas realizaciones

Es interesante notar que Platón, en el epílogo del mito, afirma que los hombres han debido recibir el don del pudor, como remedio a la deriva conflictiva y como condición de posibilidad de la política, es decir, del vivir juntos según justicia.

Es en la época del Renacimiento o los albores de la modernidad cuando Prometeo es convertido en símbolo de la capacidad creativa y de la potencialidad divina del hombre. Ahora bien con el devenir del tiempo el sueño moderno cuyo motor es el progreso y los descubrimientos científico-técnicos aparecen las sombras del racionalismo, del romanticismo y del nihilismo. De la conciencia de esta ambivalencia surge por un lado la figura de Fausto, como prototipo del hombre moderno encaramado al nuevo escenario sin límites, que se emancipa de Dios, se siente héroe de su libertad, y está dispuesto a llegar a los confines del conocimiento asumiendo plenamente el principio prometeico. Pero junto a él aparece su contrapartida, Mefistófeles. Si en la *Divina Comedia* de Dante el cielo y el infierno se hallan situados en el más allá, en Fausto están alojados en el mundo y en el hombre mismo, el cual se debate entre Prometeo, la gran afirmación de la potencialidad humana, y Mefistófeles, su gran negación.





La fragmentación de la experiencia humana que hemos mencionado anteriormente afecta al modo de vivir el tiempo y el espacio como coordenadas en las que se desenvuelve la existencia humana. Debido a ello, las personas encuentran actualmente grandes dificultades para aprender el lenguaje y la gramática del amor, propias de la afectividad. Esta fragilidad afectiva (Ricoeur, 1969) es promovida por una concepción líquida del amor y por una sexualidad plástica, cuyo vínculo con la generación se ha oscurecido.

En una sociedad “líquida” (Bauman, 2007) o de la ligereza (Lypovetsky, 2015) como la nuestra, se hace muy difícil hablar de compromisos definitivos. E. Mounier, iniciador del personalismo comunitario francés, desarrolló el concepto de compromiso (*engagement*) como pilar fundamental de la existencia auténtica de la persona (Daniel, 2013). La implicación del hombre en el mundo se encuentra para él en una tensión entre dos exigencias: una inspiración hacia el absoluto (Kierkegaard) y una praxis en la materialidad de la historia (Marx). La relación necesaria entre la persona y la realidad es el compromiso; el carácter histórico de la persona exige el compromiso como condición a la narración de su proceso de personalización. Nos hacemos comprometiéndonos con los demás, con nuestro entorno vital, con nuestras circunstancias. Landsberg definirá el compromiso como “la asunción concreta de la responsabilidad de una obra que hay que realizar en el porvenir, de una dirección definida del esfuerzo hacia la formación del porvenir humano” (Landsberg, 2006: 24). El compromiso es la acción hecha por mí, aquí y ahora, un acto total y libre.

De este modo podemos comprender que la experiencia de la promesa es propia y específica de los seres humanos. No existen promesas anónimas, sino que se promete siempre en primera persona. Los filósofos contemporáneos han señalado que el hombre es el único animal que puede prometer. Es más, la persona es esencialmente una promesa (Spaemann, 2000: 215). Así persona, promesa y vocación son tres términos inseparables en la antropología cristiana. El acto de prometer cobra, de este modo, una importancia singular para la vida personal y social, ya desde nuestros primeros años.

Podemos volver ahora sobre la pregunta que nos ocupa en este punto: ¿Qué significa prometer? La crisis del compromiso contemporáneo tiene mucho que ver con el modo de vivir la temporalidad. Según Byung-Chul Han (Byung-Chul Han, 2015: 9), la crisis temporal de hoy no tiene que ver con la aceleración del tiempo sino con la asincronía, que provoca que el tiempo carezca de un ritmo ordenador, con lo que pierde el compás. Esta crisis es consecuencia de la atomización del tiempo, lo que podríamos denominar “tiempo líquido”. La dispersión temporal no permite experimentar ningún tipo de duración. Esta identificación con lo fugaz y efímero constituye una gran dificultad a la hora de que la persona componga las coordenadas temporales del pasado y del futuro. El presente es un fenómeno psíquico, espiritual; por esta razón, puede tener muy diferentes acentos. Si hay épocas que podríamos decir viven como volcadas hacia el pasado, hay también épocas que existen proyectadas hacia el futuro. A cada generación le corresponde esta tarea de engarzar los tiempos en el tiempo.

La promesa significa una anticipación del futuro. Ya en su misma etimología aparece su intrínseca relación con el tiempo, pues el término latino *pro-mittere* se compone del prefijo *pro-*, que significa poner delante, por, en lugar de, y el verbo *mittere* que se traduce por enviar, arrojar, salir. Cuando los hombres prometen se elevan por encima de su inmersión natural en la corriente del tiempo. En el acto de prometer, se adelantan al tiempo, decidiendo ahora lo que harán en el futuro, dejando al margen del flujo de las cosas y de los vaivenes de la vida,

aquello que es objeto de promesa. De este modo, la persona se libera de su sujeción a la facticidad precisamente porque se mantiene posteriormente en lo que ha elegido libremente. Como afirma Arendt: "el remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas" (Arendt, 2005, 256).

Si como hemos dicho la promesa se eleva sobre el tiempo, también a la vez se forja en el mismo, pues toda promesa se hace verdadera en el tiempo. De este modo, el tiempo no es un recurso escaso que impida la comunión entre las personas, sino la materia de que se compone la entrega de una persona, el don de sí. No es un enemigo que corrompe todo, sino que es el aliado que precisamente nos brinda la posibilidad de que se haga realidad, porque toda promesa requiere tiempo para ser cumplida. Por esto también funda unas expectativas, pues mira hacia el futuro dado que es prospectiva, pero a la vez se va cumpliendo de alguna manera en el presente, lo que libera de las ataduras que supone vivir solo esperando que se cumplan unas expectativas que no siempre abren a la comunión. La expectativa se relaciona con la esperanza como recuerdo vivo de la promesa, que conjuga el futuro con el pasado generando tiempos nuevos, pero la promesa supera las expectativas porque aunque se va realizando parcialmente en el presente, a la vez nunca se agota en él y remite a un bien mayor que pueda superar a las expectativas o no ajustarse del todo a ellas.

En la promesa se esconde algo inmortal y de eterno; por eso una promesa de fidelidad con fecha de caducidad (*ad tempus*), no es en realidad una verdadera promesa (Kampowski, 2014). La promesa no se puede reducir a una mera declaración de buenas intenciones o manifestaciones de buena voluntad. Es un acto personal libre que empeña al que la hace. Por ello, poder prometer presupone poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida (Serrada, 2015).

La promesa también se distingue del proyecto (Gilbert, 2014: 379-381). Proyectar es arrojar imaginativamente hacia delante en el tiempo una intención que la decisión y la iniciativa de las personas irá colmando. El proyecto es una acción futura que depende de mí y que está en mi poder (Ricoeur, 1950: 42). Proyectamos porque de algún modo presentimos que podremos realizar nuestro proyecto. Prometer se diferencia de proyectar pues aunque ambas cosas requieren una preparación previa, en el primer caso la vinculación con la persona es de naturaleza diversa a la que acontece en un proyecto. La temporalidad de ambas es distinta, pues en el proyecto, la programación y el calendario de su futura realización marcan la pauta, mientras que en la temporalidad de la promesa se encuentra centrada en la relación recíproca entre personas. Mientras que el proyecto requiere un contrato¹, no así necesariamente la promesa. El término contrato.

La fenomenología de la promesa ha puesto de manifiesto su íntima relación con el lenguaje (Chrétien, 1990). Quien promete habla, quien habla, promete. En este sentido, hacer una promesa es "dar la palabra" y ser fiel a la misma es "mantener la palabra". La promesa es un acto de tipo performativo; se trata de actos que realizan lo que dicen. Al decir "yo prometo", la persona se compromete con una acción futura. Como afirma Vanderbeken prometer es el verbo de compromiso por excelencia. Sin embargo, una promesa es un acto de discurso que compromete y está dotado de rasgos bastante peculiares. En primer lugar, cuando se promete, uno se compromete con el alocutor a hacer o a darle algo suponiendo que eso es

1. El término contiene diferentes y múltiples significados en la historia de la filosofía.



bueno para él. En segundo lugar, una promesa solo sale bien si el hablante llega a sentirse obligado a hacer lo que dice. Este modo promisorio especial de cumplimiento aumenta el grado de persuasión (Vanderbeken, 1998: 176).

La relación entre la palabra y la promesa se manifiesta en la profecía. En la tradición bíblica, el profeta no es un adivino, sino alguien inspirado por Dios para transmitir su mensaje (Bovati, 2008). Su actividad propia es denunciar, juzgar y anunciar, y su lugar específico es la ciudad. Es el hombre de la palabra y de la alianza, testigo de la verdad. La palabra de verdad toma carne en él. El cuerpo del profeta habla. Habla con sus gestos, con sus sufrimientos, pero sobre todo con el testimonio supremo del profeta que proclama “no dejarás a tu fiel conocer la corrupción” (Sal 15,10); porque vive desde la certeza de que Dios salva su vida (Elías, Jeremías, el Siervo de Yahvé), para demostrar la verdad de la palabra que proclama.

3. Los “lugares” de la promesa

Desde la perspectiva cristiana de la historia, el hilo conductor del tiempo lo constituye las promesas de Dios. Ellas son un faro para poder interpretar el tiempo a la luz de los designios divinos. El hombre es contemplado a partir de la vocación y la llamada de Dios a una historia de amor. De este modo, la promesa divina es la medida del tiempo humano, de manera que el tiempo no se reduce a mero devenir cósmico ni a un proyecto social amenazado por la tentación ideológica.

Para poder superar el eclipse de la experiencia de la promesa es conveniente acudir a tres “lugares” fundamentales en los que se verifica la promesa y en los que es posible aprender a prometer.

3.1. EL CUERPO HUMANO

La promesa es una verdad en la que está implicado el hombre en su totalidad. El hombre es “cuerpo y alma uno” (GS 14), por lo que en el cuerpo como “sacramento de la persona” se esconde una intrínseca dimensión prometedora. Así como nadie puede prometer por mí y mis promesas hablan de mí mismo, así nadie puede existir sino en su propio cuerpo y el cuerpo nos habla de nuestra dinámica identidad personal. La promesa, como el cuerpo recibido, indica una novedad que tiene un inicio en el tiempo y configura el posterior.

El cuerpo nos emplaza en el mundo y constituye nuestra primera morada, nuestra casa y hogar primeros. En cuanto tal nos abre a una red de relaciones familiares. El cuerpo, en cuanto memoria de un origen recibido, apunta a nuestra misteriosa procedencia; al mismo tiempo nos abre al futuro pues la diferencia sexual se experimenta en él como vocación al amor. El cuerpo filial, está llamado a ser esponsal y generativo. De este modo, la promesa filial es fundamento de la promesa esponsal.

El término esponsal tiene su origen en el verbo latino *spóndeo*, que significa prometer solemnemente en las formas jurídicas, comprometerse. Con este verbo emparentan los términos esposo, esposa, esponsales, sponsor... así como el verbo responder, responsable, responsabilidad que se emparentan con el verbo *respondeo*. Toda promesa tiene siempre la



forma de una respuesta a una que nos precede. De este modo, hacer, recibir y corresponder con otra promesa son los movimientos de la lógica interna de la misma. La íntima relación entre la promesa y la lógica del don nos permite comprender que el cuerpo humano es un don que está llamado a donarse (Kampowski, 2012). El cuerpo es un don en cuanto ha sido creado. El sentido del cuerpo es dar el don de la vida a otros. La mirada de la cultura contemporánea sobre el cuerpo es, sin embargo, como vimos al inicio, idolátrica. El cuerpo no es visto como don, sino como lugar de placer y de disfrute. La exaltación del cuerpo va paradójicamente asociado tantas veces con el desprecio y el uso comercial del mismo.

Únicamente a través de una mirada sacramental, icónica, se descubre y reconoce el significado esponsal del cuerpo. El amor esponsal adquiere una doble modalidad en la forma del amor virginal y el amor conyugal. Virginidad y conyugalidad se enriquecen recíprocamente y se potencian mutuamente. Tanto en una como en otra la promesa esponsal se entrega la propia persona en totalidad.

En este sentido, el matrimonio se puede concebir como el "sacramento de la promesa" (Granados, 2014). En un conocido pasaje de la obra *El zapato de Raso* de Paul Claudel, doña Proeza le espeta al virrey Rodrigo: "la promesa que mi cuerpo te hizo, yo soy incapaz de llevarla a cabo" (Claudel, 1999: 278). Esta desproporción entre la promesa del cuerpo y la incapacidad que experimenta el sujeto para llevarla a término en la distensión temporal, afecta también a la condición sexuada del cuerpo. Refiriéndose al ámbito de la sexualidad humana y apoyándose en el dicho atribuido a Galeno *Post coitum omne animal tristis est*, Noriega afirma que "la sexualidad promete mucho y cosecha poco" (Noriega, 2005: 9). La respuesta del Virrey D. Rodrigo a D^a Proeza no deja de ser sorprendente: "el cuerpo se rompe, pero no la promesa...". De este modo, se pone de manifiesto cómo la promesa incluye en sí la corporeidad y ha de afrontar el sufrimiento, el desgaste y la flaqueza corporal, incluso la "ruptura" del cuerpo que se asocia a la experiencia de la muerte. El amor es más fuerte que la muerte (Ct 8, 6) y por ello el cuerpo posee un significado esponsal que está orientado hacia el don de sí de toda la persona. Esta lógica trascendente del amor precisa de un trabajo de purificación por parte de cada uno.

3.2. LA FAMILIA

La experiencia familiar nace de una promesa, la de los esposos, y se sostiene por la fidelidad a ella. Las familias en las sociedades occidentales viven en un marco cultural agresivamente anti-familiar. Adquirir compromisos a largo plazo, así como confiar en las promesas de los otros está asumiendo cada vez más la apariencia de una conducta irracional, pues desentona de la experiencia de la vida diaria. El carácter endeble de los contratos, la volatilidad de los compromisos y lo provisorio de las asociaciones son considerados cada vez más a opción más racional.

En este contexto se ha puesto de relieve la crisis de la familia burguesa, nacida en la revolución industrial, pero que va más allá de ella como una forma de separar la familia de su misión eclesial y social. De este modo, la familia pierde su valor y capacidad relacional, y se debilita de modo que lo que al inicio llamábamos "des-socialización" se puede entender ahora mejor en términos de "des-familiarización". La degeneración de la familia burguesa ha desembocado en la familia emotiva centrada exclusivamente en la satisfacción emocional de sus miembros.



En claro contraste con este contexto cultural, ha crecido el deseo de familia y la familia cristiana fundada en el sacramento del matrimonio constituye una luz profética en el mundo que vivimos, pues es semilla de una humanidad nueva. La profecía del amor esponsal aparece como lugar propio de la revelación de Dios. La imagen del anillo o alianza conyugal, que es simultáneamente fidelidad y promesa, es la clave de interpretación del Cantar de los Cantares (Ct 8,6) y de la economía de la salvación como misterio esponsal de Cristo y la Iglesia (Ef 5,31) anunciada por los profetas (Ez 36,26; Jr 31,31). Estos aparecen en el tiempo en que se corre el riesgo de olvidar las promesas de Dios y adaptar su ley a una conveniencia humana. El anuncio profético está siempre vinculado a la conversión como retorno permanente a la fidelidad plena a la Alianza.

3.3. LOS SACRAMENTOS

Junto al cuerpo y la experiencia familiar, los sacramentos constituyen privilegiados “lugares” de la promesa. Si por una parte el cuerpo es sacramento primordial (Petrovich, 2014), entendiéndolo por tal que el cuerpo es signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio escondido por Dios desde toda la eternidad, por otro lado, el espacio originario de la familia es una dimensión constitutiva de los sacramentos que poseen siempre una estructura comunitaria cuya base fundamental es la comunidad familiar. En los sacramentos el cuerpo y la familia, como la palabra y la carne se invocan mutuamente. Los ritos sacramentales nos abren un espacio y nos introducen en la historia de Jesús como un relato donde las promesas encuentran un pleno cumplimiento.

En el corazón de los sacramentos se encuentra la Eucaristía, sacramento de los sacramentos. De ella los demás sacramentos van permeando y llenando toda la vida relacional humana. La promesa que contiene el bautismo como puerta a todos los demás sacramentos se va dilatando y cumpliendo en la medida que se va creciendo en la vida sacramental. Los sacramentos, particularmente el matrimonio y la Eucaristía nos muestran cómo palabra y cuerpo se anudan en la estructura de la promesa. En este sentido la promesa conyugal es paradigmática, pues es capaz de dar forma a todo el futuro de los cónyuges en la donación mutua hasta la muerte. En el espacio de la una sola carne los cónyuges tocan el misterio de su origen mutuo en Dios y participan activamente con él en la transmisión de la vida.

Santo Tomás de Aquino vincula los sacramentos al devenir narrativo de la existencia humana corporal, de tal modo que esta resulta jalonada y guiada hasta la plenitud por las acciones de Cristo en la Iglesia. Los sacramentos son escuela de promesas porque en ellos se aprende a recibirlas y a hacerlas. La vida sacramental está transida de promesas que se van renovando sucesivamente. Las promesas bautismales marcan el inicio de esta historia prometidora, realizadas en forma de diálogo son una invitación a la vida plena que ofrece Cristo y suponen como una alianza al poner nuestras manos en las del Señor. El bautismo inserta en la comunión con Cristo y, de este modo, nos da la vida divina, la vida eterna, como la gran promesa de Dios al hombre. El camino que abre la puerta bautismal se renueva en la iniciación cristiana con la Confirmación y la Eucaristía.



3.4. LA UNIVERSIDAD, ¿LUGAR DE PROMESA?

Por último podemos preguntarnos, aunque sea brevemente, si la Universidad es actualmente un lugar de promesas. O de otro modo, ¿qué promesa genera hoy la institución universitaria? Benedicto XVI recordaba en su discurso a los jóvenes profesores universitarios el 19 de agosto de 2011 en El Escorial, la definición de Universidad de Alfonso X el Sabio: "ayuntamiento de maestros y escolares con voluntad y entendimiento de aprender los saberes" (*Siete Partidas*, partida II, tít. XXXI). Recordaba al respecto que la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana.

Silvano Petrosino en un breve artículo (Petrosino, 2013) relata la objeción que aparece en una novela titulada *La promesa* de Friedrich Dürrenmatt en la que un ex comandante de la policía cantonal de Zurich se queja a un escritor de novelas policíacas de la trama de estas obras. La objeción consiste en que estos relatos siguen una lógica interna muy fuerte donde aparece como un universo perfecto en el que cada personaje ocupa su lugar según la lógica del novelista. El excomandante alega que la vida, la realidad humana es mucho más rica y desconcertante, de tal modo que es imposible aspirar al dominio y al control total de la vida. La Universidad ha elaborado métodos de enseñanza y de evaluación del saber cada vez más refinados, pero no puede limitarse a una lógica procedimental que es totalmente insuficiente para que el hombre pueda encontrar su camino de maduración. El trabajo universitario tiene que ver con la utilidad o el poder, pero es esencialmente otra cosa. Para un universitario la verdad es muy importante. La verdad no es «lo que vende», o «lo que vence», sino que está en íntima relación con las personas y el amor verdadero. El sentido real del quehacer universitario es buscar la verdad, perseguir la sabiduría como ideal que compromete toda la existencia humana.

4. Conclusión

Nuestra época postmoderna se caracteriza, como hemos visto, por la pérdida de espacios acogedores y los tiempos narrables que humanicen la vida. La utopía (*u-topos*) como ausencia de lugar, como carencia de todo ambiente nos ha conducido, en primer lugar, a profundizar en el significado de la experiencia de prometer, y en segundo término a identificar los lugares de los que brota la posibilidad y la capacidad de prometer.

Entre el cuerpo, la familia y los sacramentos se produce una estrecha interconexión. Los tres configuran como la urdimbre de la promesa humana en la que el hombre puede vivir la esperanza de una vida plena y lograda. Si Péguy afirmaba que para poder esperar es necesario ser muy feliz, parafraseando esta expresión podríamos decir que para prometer es necesario recibir un gran don.

La Universidad está llamada también a ser un espacio, una "casa" donde se busca apasionadamente la verdad. Esta vocación a encontrar la verdad personal requiere la comunión dinámica entre profesores y estudiantes.

El origen radical de la promesa se encuentra en Dios. Por consiguiente, si el hombre puede prometer es porque encuentra una promesa que le precede. La "vía de la promesa" es,



de este modo, un camino que Dios abre. El *Antiguo Testamento* comprendido como tiempo de las promesas, se contempla desde Jesús como un conjunto de promesas inauditamente cumplidas. Este camino de la promesa alcanza su culmen en Jesucristo como el sí a todas las promesas de Dios. Jesús Resucitado es la misma promesa de Dios encarnada. De este modo, el lugar definitivo de todas las promesas es el Cuerpo Resucitado, el cuerpo glorificado que aspira a vivir plenamente la comunión con Dios y con los demás.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona 2005.
- BAUMAN, Zigmunt. *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*. Polity Press, Cambridge 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Gedisa, Barcelona 2007.
- BECK, Ulrich-BECK-GERNHEIM, Elisabeth. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Sage, London 2002.
- BOVATI, Piero. *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*. EDB, Bologna 2008.
- BOTTURI, Francesco. "Scissione dell'esperienza e identità antropológica". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 2002, , n°1, pp. 135-153.
- BYUNG-CHUL HAN, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder, Barcelona 2015.
- CLAUDEL, Paul, *El zapato de raso*. Encuentro, Madrid 1999.
- CHRÉTIEN, Jean Louis. *La voix nue: phenomenologie de la promesse*. Éd de Minuit, Paris 1990.
- DANIEL, Hani., *La notion de l'engagement dansle personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier.Les racines philosophiques de l'engagement de la personne humaine*. Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Fribourg 2013.
- FFORDE, Matthew. *Desocialization. The Crisis of the Post-modern*. Gabriel Communications Ltd, Manchester 2009.
- GIDDENS, Anthony. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*. Stanford University Press, Stanford, CA 1992.
- GILBERT, Paul. "Je te promets", *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014) pp. 379-381.



- GRANADOS, José. "El sacramento de la promesa". *Anthropotes* 30 (2014) pp. 383-417.
- KAMPOWSKI, Stephan. "Riceversi, donarsi: l'affetto, il desiderio, l'incontro". MELINA, Livio- PÉREZ-SOBA, Juan José. *La soggettività del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 93-107.
- KAMPOWSKI, Stephan. "A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?". *Anthropotes* 30 (2014) pp. 187-215.
- LANDSBERG, . "Reflexiones sobre el compromiso personal", *Problemas del personalismo*, Fundación Mounier, Madrid 2006.
- LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. Ww Norton & Co, New York-London 1979.
- LIPOVETSKY, Gilles. *De la légèreté*. Grasset, Paris 2015.
- MELINA, Livio. "Analfabetismo afectivo y cultura del amor", en ID., *Por una cultura de la familia*, Edicep, Valencia 2009, pp. 63-83.
- NORIEGA, José. *El destino del eros*. Palabra, Madrid 2005.
- PAREYSON, Luigi. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turín 1995.
- PETROSINO, Silvano. "La promessa dell'Università". *Communio* 235 (2013) pp. 28-37.
- PETROVICH, Nicola. "Il corpo come Sacramento primordiale". *Marcianum* 7 (2011) pp. 337-369.
- RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, p. 42.
- RICOEUR, Paul. "La fragilidad afectiva", en ID., *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1969, pp. 135-209.
- SERRADA, Ignacio. "Reconocer el drama: narrar la vida". *Anthropotes* 30 (2014) pp. 163-185.
- SPAEMANN, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Rialp, Madrid 2000.
- VANDERBEKEN, Daniel. *Les Actes de discours*. Pierre Margada, Paris 1998.

