

SECCIONES

- | | |
|----|---|
| 01 | Editorial
POLÍTICA Y ECONOMÍA |
| 03 | Cuando China gobierne el mundo,
por Mar Llera
PENSAMIENTO |
| 06 | Economía y Teología,
por José Ignacio González Faus |
| 11 | Modernidad, posmodernidad,
intramodernidad,
por Andrés Ortiz-Osés |
| 14 | RINCÓN BIBLIOGRÁFICO |

ANÁLISIS

Las raíces del personalismo comunitario

PRESENTACIÓN

20

Lo esencial de Emmanuel Mounier

CARLOS DÍAZ 21

Jean Lacroix (1900-1986)

LUIS ARANGUREN GONZALO 25

El triunfo del amor oblativo sobre el amor posesivo: Gabriel Marcel

FERNANDO LÓPEZ LUENGOS 29

La dialéctica amor-odio como máxima posibilidad del comportamiento axiológico según Max Scheler

CARLOS DÍAZ 33

Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock-Huessy

SERGIO MAS 39

Martin Buber: el éxodo de la filosofía hacia el Tú

LUIS FERREIRO 43

Emmanuel Levinas

RICARDO DE LUIS CARBALLADA 49

Paul Ricœur (1913-2013)

ALBERT LLORCA ARIMANY 53

El humanismo teológico de José Manzana

JOSÉ LUIS LORIENTE PARDILLO 57

Xavier Zubiri

JOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO 61



Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

El personalismo comunitario en el siglo XXI

Este año, cuando se cumplen 110 del nacimiento de Emmanuel Mounier y 50 de la muerte de Martin Buber, es un buen momento para revisar la relevancia del pensamiento de los autores clásicos del personalismo comunitario. Incluso para preguntarse si se ha cerrado un ciclo que dio sus frutos y ya ha agotado su recorrido.

El mismo Mounier deseaba que el movimiento personalista desapareciera, una vez cumplida su misión de injertar las perspectivas y las exigencias de la persona en las corrientes del pensamiento y en las realizaciones civilizatorias. Sin embargo, casi un siglo después del nacimiento de la revista *Esprit*, estamos muy lejos de haber

Continúa en la página siguiente →

alcanzado ese objetivo. Los retos que asumieron aquellos pensadores clásicos permanecen activos por las mismas provocaciones, a veces bajo otra apariencia, y por otras nuevas.

¿Cómo no pensar así cuando, por ejemplo, en Europa asistimos a un vergonzoso tira y afloja por el reparto (¡!) de sólo 40.000 personas emigrantes o exiliadas venidas de países donde la violencia de la guerra y la miseria campan a sus anchas? Cuando un escándalo como éste a nadie escandaliza cuando la prensa lo expone abiertamente, entonces es que el personalismo sigue siendo una asignatura pendiente, que no se aprobará simplemente manteniendo una sociedad del bienestar exclusivo y excluyente, hoy también amenazada.

Todos los problemas del hombre son problemas del personalismo comunitario, que es a la vez una teoría y una actitud atentas a la persona en toda su profundidad y extensión. Algunos quisieran confinarlo y reducirlo a los temas del hombre interior, otros, en cambio, se interesan más por una filosofía de la praxis y desearían reconducirlo a una suerte apología de una socialdemocracia decadente. Sin embargo, hemos de insistir en subrayar su vocación de integrar ambos aspectos, como expresaba Mounier, uniendo a Kierkegaard y Marx, más allá de donde ellos se habían

separado, de modo que la pasión por la libertad y el cultivo de la espiritualidad no sólo no deriven en mero individualismo ético, sino que potencien un compromiso a favor de una sociedad justa.

Recordando a Peguy hay que insistir una vez más en que la revolución ha de ser moral y económica al mismo tiempo. Ha de ser, recordando a Mounier, personal y comunitaria a la vez. El acento ha de ponerse con fuerza en ese «y», descartando tanto una reducción psicologista como una reducción sociologista, pero insistiendo a la vez en una psicología de lo profundo del hombre y en una sociología de la justicia y la fraternidad humanas.

El personalismo no puede ser una pieza de museo, una reliquia del pensamiento bienintencionado o una doctrina timorata que encuentre un nicho académico de subsistencia en algunas universidades conservadoras. Por el contrario, el personalismo deberá ser ciencia exigente y combatiente, que pelee por la dignidad humana allí donde está amenazada. Los problemas del siglo XXI siguen siendo los de la crisis múltiple de la humanidad, problemas de miseria material y moral. Es preciso pensarlos con rigor y profundidad e intentar solucionarlos con valor: ese papel, que es una misión que no se ha acabado, es la del personalismo comunitario.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8° D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

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

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

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

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

_____ C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Mar Llera
Universidad de Sevilla¹

CUANDO CHINA GOBIERNE EL MUNDO

¿Qué pasará *Cuando China gobierne el mundo*? Jacques Martin se hacía esta pregunta hace no mucho tiempo en un cualificado *best-seller* que ha rivalizado con *La oleada China*, de Zhang Weiwei. El primero advierte que sería ingenuo pensar que la influencia china sobre el planeta sólo va a afectar al terreno económico, mientras el último le da la razón al ponderar los 5.000 años de civilización sínica frente a «ese mero par de siglos de experimento democrático» en Occidente. Fallido, además, según dice.

En España parece que el eco de la discusión no ha llegado, porque nos encontramos enzarzados en un agitado debate sobre corrupción, movilización ciudadana y democracia de verdad, donde las urnas se están haciendo eco de la confrontación de argumentos. Pero quienes desde hace varios años seguimos los pasos del Gigante Asiático tenemos motivos para sospechar que la respuesta a este debate ni peina coletas, ni vende sonrisas, ni desde luego fuma puros. La respuesta se escribe con caracteres chinos... ¿hay alguien por ahí que me entienda?

Cuando culpamos a los políticos y a la banca de nuestros males —no sin razón, por cierto—, solemos hablar de Bankia, del todopoderoso Santander, de los *hedge funds*... Ahora bien, ¿somos conscientes de que ya en 2013 los fondos públicos soberanos en todo el mundo doblaban el volumen de los fondos privados de capital-riesgo y que sólo el SAFE, de titularidad china, movía 560.000 millones de euros? Quien escribe estas líneas lo sabe bien, porque parte del sueldo que me permite investigar sobre China, lo paga ese mismo país a través de

la compra de deuda pública. Y a esto se le llama, ya ven, libertad de cátedra.

Es evidente que estamos comprados, pero ¿en qué medida? Los mandarinatos no se caracterizan precisamente por su transparencia, así que el Gran Dragón no abre la boca para no incendiar los ánimos. Pero en verano de 2014, cuando la jurisprudencia española recibió órdenes de Pekín



1. Línea de Estudios sobre Asia Oriental (Grupo de Investigación COMPOLITICAS).

—a través de nuestro gobierno, naturalmente— para dejar de investigar la violación de derechos humanos en el Tibet, al entonces ministro de Exteriores, Sr. García-Margallo, se le fue la lengua: «China posee el 20% de la deuda pública española y bastaría un *click* en el ratón de un ordenador chino para que este país se encontrara una prima de riesgo como la que teníamos hace años». ¿Una exageración? Quizá. Pero que la refute quien pueda.

Al inicio de la crisis, la ciudadanía indignada hablaba de refundar el sistema capitalista mundial; hoy vemos que alguien nos ha tomado la delantera. Con menos dichos y más hechos, que es como de verdad cambia el mundo. El Banco Asiático de Inversión en Infraestructuras (BAII) con que China pretende reconstruir la ruta de Marco Polo en edición «premium», tras asegurarse el capital de medio centenar de países, no se presenta como rival de nadie. «*The offensive is... charming*» —dice la prensa internacional. Pero si los dos bastiones del Fondo Monetario Internacional, Estados Unidos y Japón, han preferido mantenerse al margen, habrá que adivinar por qué.

El orden geoestratégico internacional, la arquitectura de las placas tectónicas del planeta, está sufriendo una transmutación. Esto no es Nepal, no hay terremotos, porque China no hace las cosas a la tremenda: le gusta actuar paso a paso, «ir colocando piedras para poder cruzar el río» —como dice uno de sus proverbios. No obstante, sin aparente prisa y sin un instante de calma, el *Otro Imperio* contraataca.

¿Qué ha de esperar Occidente en esta nueva era? El «Consenso de Washington» sigue perdiendo capacidad de seducción ante el rutilante «Consenso de Pekín». Y como el interlocutor no se considera una simple nación, sino toda una Civilización a la que nadie debería atreverse a dar lecciones, disimula bajo el tapete un millar de prisioneros políticos cuando se sienta a negociar.

El Prof. Kinman Chan, uno de los impulsores de la Revolución de los Paraguas en Hong Kong que sobrecogió al mundo a finales de 2014, me ha explicado así lo que está aconteciendo: «Los países occidentales deberían ser más prudentes en sus relaciones con China. Porque se están cuestionando muchas de las conquistas históricas de la modernidad occidental en materia de derechos y libertades, pero el temor a

perder oportunidades económicas les está llevando a la autocensura».

Lo que está sucediendo en la capital financiera donde copulan los capitales de Oriente y Occidente posee un alcance que la mayoría no conoce y los estadistas no quieren conocer. Quienes convocaron a un millar de ciudadanos bajo el lema «Occupy Central with Peace and Love» no publicitan un *remake* de la Primavera Árabe. A mí me parece, más bien, que sus barricadas son tataranietas de la Bastilla. Y que urge desempolvar las revoluciones que dismantelaron el Antiguo Régimen, porque hoy se entierran en libros de Historia que nuestros hijos no llegarán a leer debido al prurito tecnológico.

Hong Kong no sólo se juega hoy su futuro, en su nombre se juega el de China y el de la Humanidad. Pekín prometió al Partido Democrático que en 2017 la ciudadanía de Hong Kong podría elegir por sufragio universal al Jefe de su Ejecutivo. Para ello se estableció una hoja de ruta que el verano pasado fue arrojada a la papelera, cuando el gobierno central publicó un Libro Blanco donde se cuestiona el modelo «un país, dos sistemas» que ha regido la ex colonia desde su emancipación de Gran Bretaña en 1997.

Esta consideración me trae a la memoria la metáfora de un célebre analista internacional, Joshua C. Ramo, según la cual China está escribiendo un libro hasta ahora inédito, que el mundo ha empezado a leer, a estudiar e incluso a intentar plagiar. En él se enseña cómo sacar de la pobreza a 400 millones de personas y crecer a un ritmo del 10% durante 30 años, desempeñando a la vez el papel de proveedor y banquero del mundo sin disparar ni un solo cañón.

Nunca en la Historia de la Humanidad se había logrado algo semejante, el planeta está atónito y quiere descubrir la receta de este prodigio. Las bibliotecas de las mejores universidades no dan abasto para incorporar nuevos estudios que dan cuenta pormenorizada de lo alcanzado. Pero China es un tren de alta velocidad, que no se puede describir en una foto fija porque se mueve al ritmo de una experimentación acelerada; los complejos problemas que plantea su desafío, trata de resolverlos con más innovación. Todas las herramientas del tecnocapitalismo global al servicio de 1.400 millones de personas bajo el gobierno de un Partido constituyen una palanca

colosal, capaz de hacer girar el globo terráqueo sobre su propio eje, en dirección Este.

El Coloso Asiático está invitando al mundo a participar en su juego, con la promesa de que todos tienen algo que ganar. Es una estrategia *win-win* (que incluso fonéticamente suena a chino), de esas que promueven los *coach* en nuestras escuelas de negocio. Así que todos de acuerdo. Esta «sabiduría» oriental destila un nuevo lenguaje de fraternidad neoconfuciana donde no hay enemigos, sino «comunidades de destino». Por la mañana, China firma un acuerdo de partenariado estratégico con Alemania, y por la tarde... con Irán. Desafía a Estados Unidos colonizando el mar del Sur de China, pero le sigue pagando sus facturas. Con la Unión Europea, más allá de discusiones rutinarias en materia de derechos humanos —*peccata minuta*—, la cooperación no puede ser ni más diversificada, ni más estrecha. Y aquí, en nuestras tierras hispanas, vendemos los restos del pastel que la crisis ha despedazado a comensales recién llegados de Extremo Oriente. El año pasado, sin ir más lejos, el edificio España, emblema de un país que ya está empezando a *amarillear*.

Lo que eso significa, que nos lo explique alguien que sepa chino. Pu Zhiqian, por ejemplo. Este prominente abogado, superviviente de Tiananmen y valedor de muchos represaliados por el régimen, debería ser invitado por el Parlamento europeo a

ilustrar qué significa hoy para su país «Estado de Derecho». Pero no podrá hacerlo. Porque él, uno de los adalides de su construcción, lleva encarcelado más de un año en espera de un juicio que tarda en llegar porque faltan pruebas, pero hay que conseguirlas como sea. Sobre él pesa la amenaza de una posible cadena perpetua. La prensa habla de castigo ejemplar, una advertencia para todos aquellos que se toman la justicia... demasiado en serio. ¿Somos capaces ya de vislumbrar lo que puede pasar *cuando China gobierne el mundo*?

REFERENCIAS

1. Martin, Jacques (2009). *When China Rules the World. The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*. London: Penguin Books.
2. Ramo, Joshua C. (2004). *The Beijing Consensus*. London: The Foreign Policy Centre.
3. Zhang Weiwei (2012). *The China Wave. Rise of a Civilizational State*. USA: World Century Publishing Corporation.

José Ignacio González Faus

Teólogo

ECONOMÍA Y TEOLOGÍA

Ante cualquier reconocimiento hay que dar las gracias. La mejor manera de hacerlo es no tomarlo como agasajo sino como estímulo: «aguijón y caricia a la vez» canta un himno litúrgico castellano. Y aplicado a este momento: *reconeixement* y *encoratjament*...

Me complace sobre todo recibirlo del Instituto Mounier, porque su concepción del personalismo contiene una de las verdades que más necesita nuestro mundo: que *la persona no es sólo el individuo sino la armonía entre lo individual y lo comunitario*. Lo comunitario pertenece a la esencia de la persona tanto como lo individual, sin que uno pueda crecer a costa del otro.

Eso contrasta claramente con nuestra atmósfera cultural, que nos hace respirar un individualismo de corte norteamericano corruptor de esa noción de persona. Tal deformación ha llegado a reflejarse incluso en la ética: ya el Vaticano II criticaba un individualismo ético¹, que hoy podría derivar incluso hacia un «individualismo místico».

Mounier, en cambio, sostiene que el tú (y con él, el nosotros) precede al yo o, al menos, lo acompaña. Por eso denunciaba «una tendencia permanente a la despersonalización en nuestra sociedad». Ese modo de ver le llevó a una crítica muy seria de nuestro sistema económico, radicalmente anclado en un individualismo excluyente, y al que él veía estructurado en torno a una triple primacía injusta: primacía de la producción sobre el hombre, primacía del dinero sobre el trabajo y primacía del provecho sobre cualquier otro móvil de la actividad económica².

Ese sistema predica impávidamente que el egoísmo es fuente de beneficios sociales. Y así acaba produciendo «muy ricos cada vez más ricos a costa de muy pobres cada vez más pobres». Mounier lo decía



ACTO DE RECONOCIMIENTO A J. I. GONZÁLEZ FAUS

también en el texto antes citado: «el capitalismo defiende la iniciativa y libertad de unos pocos mediante el esclavizamiento de la mayoría». Con una frase bíblica que no ha perdido actualidad: «el rico ofende y encima se ufana; el pobre es ofendido y encima pide perdón» (Ecclo. 13,3).

En ese antipersonalismo de nuestro sistema, anidan muchas de las grandes calamidades que ensombrecen nuestro presente; quizá por eso Francisco sostiene que «nuestra economía mata» (EG 53).

Eso me lleva a proponer lo que considero como gran necesidad y gran tarea para nuestro futuro: *la confrontación y el diálogo entre economía y teología*. Si estamos en un sistema que mata, resulta absurdo que los teólogos intenten hoy dialogar o confrontarse con Einstein, Planck o Darwin, pero ni pretendan, ni sepan encararse, con Marx, Keynes o Walras. Y sin embargo, como escribe con razón un economista

1. «Que nadie se conforme con una ética individualista» (GS 30).

2. *Evolución personalista y comunitaria*, II, 6.

de moda, «el asunto de la distribución de la riqueza es demasiado importante como para dejarlo en manos de los economistas»³.

Pero el sistema asesino ha sabido inmunizarse haciéndonos creer que en la economía se trata sólo de unas matemáticas muy abstractas que nos imponen respeto, haciéndonos sentir analfabetos y ocultándonos que la economía es, ante todo, una antropología. De ahí brota un oculto y caudaloso filón de ateísmo, como intentaré mostrar con un único ejemplo.

A la tradición cristiana, ya desde los Padres de la Iglesia, se le planteó repetidas veces el problema de que *la mera existencia de los pobres es un argumento decisivo contra la providencia de Dios* (entonces se hablaba sólo de providencia: hoy se hablaría de existencia). La respuesta unánime de la tradición es que esa objeción valdría sólo si no constara claramente como expresa voluntad de Dios, que todo aquello que sobra al rico una vez satisfechas sus necesidades de manera sobria y digna, *deja de pertenecerle ipso facto, y pasa a pertenecer a los pobres de la tierra*.

Dios, por su inaudito respeto a la libertad humana, asume el riesgo de no intervenir en esta historia repartiéndole Él las riquezas que son suyas. Pero, una vez aceptado esto, debe quedar igualmente claro que la voluntad de Dios es que el ser humano haga aquello que Él renuncia a hacer para no interferir con nuestra autonomía. De ahí el axioma de los Padres de la Iglesia: *nadie es propietario de los bienes que posee sino sólo administrador*. Axioma que se prolonga hasta esta triple tesis de F. Ozanam: «Dios no hace a los pobres...; es la libertad humana la que hace a los pobres...; (y) calumnia a Dios quien dice que las clases sufriente son las responsables de sus males»⁴. Ahí se fundamenta un principio fontanal para toda la enseñanza social de la Iglesia: que el único derecho pri-

mario en cuestiones de propiedad es el destino común de los bienes de la tierra. La propiedad privada es un derecho secundario, y sólo es derecho en la medida en que sirva para la realización de ese objetivo primario; dejando de ser derecho cuando lo obstaculice⁵.

Es entonces moralmente intolerable, por legal que sea, que un señor Soros gane

mil millones
de libras en
sólo seis meses

a base de especulación financiera: con el lenguaje clásico se trata de un grave «pecado mortal». Y si nuestra economía permite eso, hay que gritar que esa economía permite el robo a gran escala. Como es un pecado mortal intolerable que, durante esta crisis se hayan dado a los bancos 75.000 millones de dinero del pueblo, de los cuales la mitad no se recuperará y de la otra mitad sólo se han recuperado unos 3.000 millones. Entretanto los Bancos, como el personaje de aquella parábola evangélica de los dos deudores, van desahuciando a pobres gentes que pensaron que el derecho a la vivienda que proclama nuestra Constitución era una verdad. Pero a esos Bancos que no pagan sus deudas nadie los desahucia: ellos mismos son su propia «plataforma antihipotecas».

¿Cómo podemos los teólogos pretender seguir hablando de Dios si no hablamos de ese «Dios crucificado»? ¿No se vuelve diáfana ahí la célebre frase de Nietzsche: «Dios ha muerto y lo hemos matado

3. T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, p. 16.

4. Ver la cita completa en mi antología *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*; p. 283.

5. Un único ejemplo que he citado otras veces: «Todo hombre tiene derecho a encontrar en la tierra cuanto necesita. Los demás derechos, sean los que sean, incluido el de propiedad y comercio libre, están subordinados a ellos; no deben estorbar sino facilitar su realización. Y es un grave y urgente deber social reconducirlos a su finalidad primera». Pablo VI (PP 22). Esto hoy es delictivo en el Occidente cristiano.

nosotros»? Lo extraño es que no nos hayamos quedado roncos de gritar que todo eso es absolutamente intolerable. Y no importa en estos momentos si, como sostienen algunos para tranquilizarse, esa solución era «inevitable». En este caso es todavía peor: porque cuando el crimen es inevitable, es la mejor prueba de que estamos ante un sistema «que mata»; y, por tanto, es imprescindible acabar con él.

¿Por que mata? Pues porque en nuestro sistema económico, la providencia divina ha sido sustituida por la presunta mano invisible de un mercado omnisciente y todopoderoso que lo arregla y lo resuelve todo. Esa mano invisible, cuando Adam Smith acuñó la expresión, era simplemente el rostro bien visible de los dos interlocutores que constituyen el verdadero mercado y que ambos se conocen y les interesa dejar contento al otro. Pero eso ya casi no existe hoy, y ha sido sustituido por un enorme sistema anónimo, que ya no merece el nombre de mercado y que encarna aquella frase latina que citaba Hobbes: «la lucha de todos contra todos». Es natural que la lucha de todos contra todos sea un sistema que mata, como decía Francisco. Un sistema que convierte en mercancía todo aquello que es sagrado y sacraliza todo lo que es mera mercancía. Véanse si no estas palabras de un obispo católico, anteriores a *El Capital* de Marx:

«La gran mayoría de los hombres de los estados modernos está expuesta a las oscilaciones del mercado... para la supervivencia de sus familias y para resolver el problema cotidiano del pan necesario... No

conozco nada más digno de acusación que ese estado de cosas... Ese es *el mercado de esclavos de nuestra Europa liberal*, configurado según el patrón de nuestro liberalismo ilustrado. Hemos de preguntarnos qué es lo que ha convertido al trabajo en una mercancía de mercado y qué es lo que hace bajar su precio hasta el último peldaño. Y la razón es que el salario del trabajador se determina por la oferta y la demanda. Y (como las otras mercancías) la oferta y la demanda se regulan según la competencia»⁶.

Todo eso se agudiza cuando el mercado pasa a ser no ya de mercancías sino también de servicios, con su «letra pequeña» en los contratos y todos los abusos de que oímos hablar cada día. Pero lo que nos importa constatar ahora es que *nada de eso merece el nombre de mercado*, en el sentido dialogante que le daba Adam Smith. Este sistema nuestro no es un absoluto que se autorregula a sí mismo: es un Moloch que exige sacrificios humanos. Y a la teología toca recuperar la lucha de todo el Primer Testamento bíblico contra los falsos dioses⁷.

Desde estos presupuestos la economía no puede ser reducida a meras matemáticas: *es ante todo antropología y psicología*. Y, a partir de antropologías muy incorrectas y poco cristianas se justifican verdaderos asesinatos estructurales⁸. Si se me permite parodiar el viejo refrán, aunque el robo se vista de matemáticas, robo se queda.

Por eso, y volviendo a la pregunta que afrontó toda la tradición cristiana, *en el tema de la economía*

6. W. F. von Ketteler, obispo de Mainz, *Schriften*, (München 1911), vol. III, p. 17, subrayado mío. (Ver la cita completa en la antología: *Vicarios de Cristo*, p. 286).

7. Esa teología del mercado reclama como indispensable y sagrada la noción de «competencia perfecta». Y cuando alguien pone de relieve los destrozos de ese mercado se responde que no son culpa suya, sino debidos a la falta de una competencia más perfecta. Pero los mismos economistas que predicán eso saben que la competencia perfecta es imposible: si interviene el estado para garantizarla entonces la competencia ya no es perfecta, al quedar constreñida por un factor exterior. Pero cuando el estado no interviene, «todo economista sabe que un mercado de competencia perfecta es una quimera y que la competencia tiene virtudes explosivas y destructoras» (Bernard Maris, *Carta abierta a los gurús de la economía que nos toman por imbéciles*, p. 46). Tan explosivas que su perfección consiste en ir eliminando a todos los competidores y convertirse poco a poco en pez más grande para poder comerse a todos los peces chicos.

8. W. Schäübel, actual ministro alemán de finanzas no cesa de repetir que la economía necesita confianza. Luego arguye que la austeridad genera confianza y, por eso, suscita desarrollo. El argumento no es matemático sino psicológico. Y quien no esté ofuscado por intereses ocultos percibirá fácilmente que es de mala psicología: la austeridad en las clases bajas (a las que más se impone) genera desesperación y amenaza de violencia. En las clases medias genera el temor a que se les imponga más y el rechazo a correr más riesgos. Y en las clases altas (a las que más se debería imponer y menos se impone) genera la tentación de aprovecharse de la debilidad de los otros en beneficio propio. ¿A eso llama confianza el señor Schäübel?

nos jugamos la posibilidad de afirmar la existencia y la verdadera identidad de Dios. Como mínimo hay que proclamar en voz bien alta, que todos esos multimillonarios que pretenden ser religiosos y afirman creer en Dios (desde la derecha republicana de EE. UU. hasta muchos políticos españoles del PP), creen en realidad en un dios falso y, si no son ateos, son algo peor: idólatras.

Por eso no debe resultar extraño que reivindicemos confrontación y diálogo entre economía y teología. Ojalá nuestra Iglesia dedique más energías a formar verdaderos economistas, que conozcan no sólo el «pensamiento único económico oficial» que se enseña en casi todas las escuelas, sino la totalidad de la historia y las distintas corrientes de la economía.

Además, también en esto nos precede la mejor tradición cristiana: en efecto, la palabra economía está llamativamente presente en todo el Nuevo Testamento y en muchas páginas de los Padres de la Iglesia. Nuestra increíble capacidad para manipular el evangelio en provecho propio, nos ha hecho creer que esa palabra tenía antaño otro sentido, distinto del que tiene ahora. A esto quisiera responder con lo que escribí en otra ocasión, partiendo del significado mismo de la palabra griega *oikonomía* (administración de la casa, o gestión de lo que hay):

Cuando la carta a los Efesios (3,9) describe la misión del apóstol como «dar a conocer la economía del misterio escondido de Dios», está refiriéndose a la manera como Dios administra o gestiona la creación y su historia. Esa gestión de la creación, que implica su conservación y su crecimiento (como dirá luego san Ireneo), busca la unidad entre todos los hombres, derribando las barreras que los separan y aboliendo las diferencias que los hombres crean entre ellos. Es una economía de colaboración, no de competencia. La meta final de esa «economía divina» (Ef 1,10) es llegar al fin de los tiempos con toda la creación recapitulada en Cristo. Esa «economía de Dios» (Col 1,25) es

la que ha elegido a Pablo como apóstol para ese fin. Por eso Pablo define la misión de los apóstoles como «servidores de Cristo y ‘economistas’ de los misterios de Dios» (*oikonomous*, 1 Cor 4,1).

Pasando a los Padres de la Iglesia, me limitaré a unos pocos textos de san Ireneo: la «oikonomía» es el plan de Dios, la manera como Dios gestiona su creación y esta historia a través de Cristo. Esa economía de Dios es una gestión de «descenso» y de «inclusión» (recapitulación) de todos: así concluye Ireneo su exposición del cristianismo⁹. En su otra gran obra repite que Dios gestiona toda «su economía» en favor de lo débil¹⁰. Y la frase tantas veces citada: «gloria Dei vivens homo», clausura toda una reflexión que define a Jesús como «la economía de la gracia de Dios a favor de los hombres», aclarando que «por ellos ha llevado a cabo toda esta forma de economía»¹¹: porque «la gloria de Dios es la vida del hombre».

Se perciben así las concomitancias de la palabra con nuestra economía actual. Y podemos concluir que la «oikonomía» de Dios de que hablan las fuentes cristianas y la economía nuestra no son palabras que difieran en su contenido y su significado; si difieren es más bien en el modo de gestión de esos contenidos: la economía de Dios es la gestión de su creación en favor de los hombres y de la debilidad humana («carne»), a través de Jesucristo. Mientras que la economía de los hombres ha sido hasta hoy la gestión de la creación en favor de unos pocos y en contra de las multitudes humanas. La gloria de Dios es la vida de los hombres. La gloria del Capital es la muerte de muchos¹².

Tras esa rápida panorámica, permítaseme concluir con una alusión a la palabra de Jesús en los evangelios: el anuncio de Jesús que demandaba conversión no fue la mera existencia de Dios, sino la cercanía del reinado de Dios. En la conversión exigida por ese anuncio se juega el hombre su juicio definitivo. Y ese juicio se concreta en dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y visitar al

9. *Epideixis*, 99 y 100: «la economía de su encarnación».

10. «por la carne», en traducción literal y dando a esta palabra el tinte negativo que tiene en el cuarto evangelio (Ad. Haer. IV, Prol, 4).

11. *Ibid.* 20, 7.

12. Ver el artículo: «Meditación de dos economías», en *Manresa* n. 85 (2013), número dedicado a la crisis económica desde la óptica de los Ejercicios de san Ignacio.

preso (tanta veces preso por haber robado bienes de esta tierra que él no tenía)...

Así pues, muchas de las conductas descritas por Jesús como materia del juicio definitivo tienen un tinte claramente económico que, antaño, podría resolverse sólo mediante donaciones y limosnas pero hoy, cuando el hombre ha conquistado la capacidad de crear riqueza sin esperar a que se la produzca la tierra, debe resolverse mediante una creación de riqueza puesta primariamente al servicio de los pobres y no del lucro propio innecesario. Voltaire decía que el lujo es «lo más necesario»; Lacordaire predicaba que «nada hay en el mundo que Dios haya maldecido más que el lujo»¹³.

Por mucho, pues, que alguien pretenda haber guardado los mandamientos (sobre todo el sexto que funciona tantas veces como taparrabos con que cubrir las desnudeces del séptimo), se le dirá claramente aunque se entristezca: «te falta todavía una

cosa: todo cuanto tienes ponlo al servicio de los pobres». Y cuando el rico siga esa llamada actuará como hizo Zaqueo: «doy la mitad de los bienes a los pobres y devuelvo el cuádruplo a todos los que haya defraudado algo».

No es cosa de alargarse más. Ojalá, desde lo que he intentado decir, se comprenda la necesidad y la urgencia de estructurar nuestro mundo en torno a una civilización de la sobriedad compartida (o «civilización de la pobreza» como solía llamarla Ignacio Ellacuría de forma más provocativa). En esa propuesta radica la única posibilidad de salvación que tiene nuestro planeta. Y ante ella, nos vemos abocados al mismo dilema que se le planteaba al pueblo de Dios en el libro bíblico del Deuteronomio: «tienes ante ti la vida y la muerte. A ti te toca elegir entre ellas».

Si Dios no lo remedia, me temo que elegiremos la muerte. Ojalá san Emmanuel Mounier interceda por nosotros...

13. El texto de Voltaire es un verso de *Le mondain* («lo superfluo... tan necesario!»). El de Lacordaire, de una charla tenida en París en 1851 (verlo completo en *Vicarios de Cristo*, p. 301).

Andrés Ortiz-Osés

Catedrático de Hermenéutica de la Universidad de Deusto

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD, INTRAMODERNIDAD

Hemos pasado de la deshumanización del arte al arte de la deshumanización.

(AOO)

Delineo brevemente a continuación la concepción de la Modernidad como racional, así como de la Posmodernidad como posracional. Pero critico tanto el racionalismo moderno como el posracionalismo posmoderno, en nombre de lo que denomino Intramodernidad: una modernidad interior, caracterizada ya no por la razón (abstracta) ni por la posrazón (virtual), sino por la razón-sentido, o sea, por el sentido humano como razón afectiva.

1. MODERNIDAD

La modernidad desdeña la concepción medieval de la verdad como categoría absoluta o absolutizada, trascendente y sobrehumana. En su lugar se coloca la razón como crítica de la verdad pura en nombre de la racionalidad, la cual sobrevuela a la humanidad como su logos o metalenguaje adecuado. Este Logos moderno propio de la Ilustración es el logos griego (racional), el cual se sobrepone al logos religioso (cristiano) racionalizándolo.

La Ilustración reconoce a la razón humana su hegemonía, entendida como una luz que ilumina lo irracional y lo racionaliza. En la Ilustración se encuentra la línea francesa de Descartes, la inglesa de Hume y la alemana de Kant a Hegel, proyectando finalmente un racionalismo empírico, a la vez realista e idealista, positivo o positivista y crítico o abierto. La idea fundacional de la modernidad es propiamente un «raccioempirismo» consecuente.

Ahora bien, esta idea raccioempirista de la modernidad acaba convirtiéndose en ideología, tal y como aparece en el ideario político que funda el capitalismo contemporáneo. El capitalismo moderno es por una parte un racionalismo, ya que racionaliza lo irracional de un modo funcional, técnico e instrumen-

tal; y por otra parte el capitalismo moderno es un raccioempirismo político, ya que abstrae de la empiría o materia la sustancia o esencia abstracta: el dinero o capital. El racionalismo ilustrado se reconvierte aquí en un abstraccionismo de lo real, en cuya cúspide o cabeza habita soberanamente el capital.

El racionalismo abstraccionista, propio del capitalismo moderno, tiene por divinidad visible / invisible, como adujera Marx, el dinero. Pero junto a la abstracción del dinero, está la abstracción del Estado como gerente y garante del capital dinerario, y de su flujo e influjo fundamental. El Estado capitalista encarna la Razón abstracta o el Espíritu puro que abstrae de la existencia impura su esencia, de la materia bruta su forma refinada y de la realidad su sobre realidad.

De esta guisa, la modernidad capitalista aparece como un espiritualismo materialista, o bien como un materialismo espiritualista, ya que el valor real de la materia y del trabajo se volatiliza en el precio o valor de cambio mercantil o bursátil, regulado por el Estado bajo la vigilante mirada del propio Dios abstracto como su gran Patrón, abstraído del mundo como su Entelequia.

2. POSMODERNIDAD

Lo positivo de la modernidad es su intento de racionalizar el mundo en nombre de una razón que define la humanidad de arriba abajo, de la cabeza a los pies, una razón por tanto presuntamente humana y común. Pero en realidad se trata de una razón cuasi divina, puesto que abstrae de lo real y experiencial una equivalencia abstracta de carácter espiritual o más bien espiritista.

El capital es la cabeza cuyo pensamiento abstracto desahucia al cuerpo humano de sus necesidades empíricas o reales. Su correspondiente es la razón que racionaliza lo irracional hasta hacerlo irreconocible a través de la abstracción. Y su correspondencia supre-

ma es el Dios de la modernidad, detentor del poder celeste, que vive a expensas de la potencia terrestre expoliada (véase al respecto L. Feuerbach).

En consecuencia la crítica a la modernidad es fundamentalmente una crítica a su razón abstracta, en nombre de una razón cromática o colorista, propia de la Contracultura, así como en nombre de una razón situada o contextual, típica de la Posmodernidad. Tanto la Contracultura de H. Marcuse y socios como la Posmodernidad de G. Vattimo y socios critican la razón moderna no sólo por su represión psíquica, sino también por su opresión social.

Esta concomitancia entre Contracultura y Posmodernidad proviene de su común contaminación nietzscheana, cuya consecuencia es una crítica corrosiva de la razón racional en nombre de una razón posracional, la cual intenta asumir las fuerzas oscuras del inconsciente, el cuerpo y la imaginación creadora (consúltese al respecto G. Bataille).

La razón posmoderna ya no es la razón moderna racional, sino una razón posracional. La razón ilustrada propia de la Ilustración apolínea (*Aufklärung*) cede así a una razón iluminada propia del iluminismo dionisiano (*Verklärung*), el cual confiere un tono (pos) romántico a la modernidad ilustrada, cuya luz solar se reconvierte en la posmodernidad en luz refractada e iluminación artificial (luz lunar).

En el ámbito cultural, la música moderna que culmina en Beethoven, con su heroísmo típico, queda troceada por la música antiheroica de los Beatles y socios posmodernos, mientras que la Idea y su idealismo moderno se quiebra coloristamente en una proliferación de signos en rotación y flotación, en medio de una semiótica o semiología estructural o estructuralista (de Lacan a Derrida).

El viejo racioempirismo moderno cede posmodernamente a una nueva realidad virtual, atravesada tanto por las redes de internet como por las redes cuánticas de la nueva realidad física. Lo real resulta irreal o surreal, perdiendo su solidez clásico-moderna al flotar aéreamente o reflotar líquidamente, como quiere Z. Bauman, al tiempo que se debilita el viejo fundamentalismo racioempírico en materia blanda o surreal, como el tiempoespacio de los

relojes de Dalí. La razón absoluta propia de la modernidad se relativiza y refracta en arco iris plural o plurimorfo, mientras que el poder de lo real, descrito por nuestro X. Zubiri, sucumbe a su virtualidad y surrealidad.

3. INTRAMODERNIDAD

Lo que llamo Intramodernidad se distingue tanto de la razón moderna como de la posrazón posmoderna, en nombre de la razón-sentido. La razón moderna es abstractiva y general, la razón posmoderna es reactiva, particular y circunstancial, relativa y virtual. Por su parte, la razón intramoderna no es abstractiva ni reactiva, sino intractiva: por eso dice razón-sentido, es decir, sentido no racional-abstracto ni virtual-concreto, sino potencial o potenciante, cuya fuerza dice apertura radical o trascendental, por cuanto anida en la concavidad ontosimbólica del alma.

El sentido intramoderno es la razón encarnada o humanada, la razón afectiva, el logos no universal-abstracto ni particular-relativo, sino relacional o coimplicativo. En definitiva, el sentido es la razón interior, la razón anímica, cuya sede es el alma o corazón como co-razón de nuestra propia razón. Si el simbolismo de la Ilustración es la razón solar y la luz pura, el simbolismo del iluminismo posmoderno es la luz refractada o irisada. Por su parte, el simbolismo del sentido intramoderno es el fuego pasado por agua, la razón cordial.

Los profetas de la modernidad van de Descartes a Hegel, los profetas de la posmodernidad van de Nietzsche a G. Vattimo. Por su parte, los partidarios de la Intramodernidad no son profetas sino antiprofetas o hermeneutas, habida cuenta de que un hermeneuta sería un profeta que interioriza el sentido, como dice H. Corbin, o sea, un profeta que no habla del exterior (político) sino del interior moral o axiológico (valorativo). Pues bien, los hermeneutas de la Intramodernidad van de Heidegger a C. G. Jung y su Círculo de Eranos.

En este contexto ya no funciona la razón moderna ilustrada ni tampoco la posrazón iluminada, sino el sentido, el cual se define como razón simbólica o

axiológica. El valor es aquí la clave intramoderna, y ya no la razón moderna ni la posrazón posmoderna. Por eso la Intramodernidad podría caracterizarse como una Ilustración romántica o simbólica, un calificativo posibilitado por la crítica posmoderna a la modernidad ilustrada.

La modernidad sin posmodernidad es abstracta, pero la posmodernidad sin modernidad es trivial y anecdótica, particular o circunscrita. Podemos reentender la Intramodernidad como la mediación de modernidad y posmodernidad, por eso la caracteriza

el sentido como razón simbólica y afectiva. La cual es una razón suturadora y remediadora, humanizadora y abierta.

La Intramodernidad no es un Humanismo abstracto, criticado por el antihumanismo estructuralista, pero tampoco un mero humanismo posmoderno (poshumano), sino un Humanismo humanitario. De este modo, la Intramodernidad se erige en la conciencia de nuestra inconsciencia, es decir, en la conciencia de nuestra humanidad y en la consciencia de nuestra inhumanidad.



¿Qué es una familia?

Fabrice Hadjadj.
Editorial Nuevoinicio. Granada
2015, 210 pp.

El prólogo de Fabrice Hadjadj, a quien tanto me gustaría parecerme como escritor, y que tanto me recuerda a José María Cabodevilla, en su último libro traducido por Nuevoinicio *¿Qué es una familia?* —traducción que como todas las de esta Editorial son de premio, junto con las notas explicativas—, el prólogo de Fabrice Hadjadj, repito, comienza así: «Este libro no hubiera nacido sin el concurso de los que me han impedido hacerlo. Si mi libertad no hubiera conocido las trabas que ellos me han ido poniendo, la obra hubiera tenido un porte más estético, una coherencia más científica y su tema, con seguridad, hubiera sido completamente distinto» (p.

13). ¡Qué verdad tan grande! Normalmente las cosas mejores ocurren como él las describe: «Lo que ha estorbado la elaboración de esta obra es lo que constituye su fondo más precioso. La familia de la que hablamos aquí no tiene nada de ideal. No es un remanso de paz. Y, si no llega a confundirse del todo con un campo de batalla, es porque lleva consigo un campo de labranza en que, no por estar convertida en arado, la espada desgarrar menos el suelo. Y si no se transforma en una casa de locos es porque está en el fundamento tanto de lo político como de lo religioso y, por consiguiente, está sin cesar expuesta a todos los deberes correspondientes» (p. 16). Familia donde esos principios faltan mal va.

Por otra parte Fabrice Hadjadj, que todavía es un hombre joven porque nació en 1971, toca todos los temas,

sean los que fueren, con un cierto desplante respecto a los barones de las exfamilias burguesas exprogresistas ya sin exhijos entregados a la ecología y las flores de su huertita, que ahora les tienen abobados/embelesados/embalsamados: «Este libro sostiene la superioridad de la familia, institución anarquista por excelencia, en comparación con el gabinete de expertos. El lecho y la mesa, como ya había enseñado Anatole France, son dos muebles que hay que tener en muy alta estima. Hoy día nos lo jugamos todo en admitir o no admitir la incomparable grandeza de ambos en comparación con la probeta y la pantalla» (pp. 18-19). En el ejemplo que acabamos de citar, con este tipo de fogonazos pictóricos impresionistas tan suyos, resplandece en la literatura filosófica de Hadjadj el brillo de las joyas de su corona: ¡Una mesa

contra las comidas a salto de mata fuera de casa y sin sobremesa! ¡Un lecho, y no un revolvadero! Y un libro con planteamiento, trama y desenlace, puesto que la familia es como un libro: «La lectura de un libro es lineal y requiere concentración: una cosa viene tras otra, el orden de la prosa supone, si no la *hipótesis*, al menos la *sintaxis*. La visión de una pantalla es fragmentaria y lleva a la dispersión: se abren simultáneamente varias ventanas, el orden de su imaginación se basa en la *parataxis*, yuxtaposición sin relación de causa a efecto sin antes ni después» (p. 70).

¿Saben ustedes por qué este libro es buenísimo? Por la siguiente frase, aunque sólo fuera: «Lo tecnológico sustituye hoy a lo genealógico» (p. 121). Para que así no sea, la familia como genealogía.

Carlos Díaz

El sentido de la Hermenéutica. La articulación simbólica del mundo.

Luis Garagalza.
Editorial Anthropos, Barcelona
y México, 2014.

Luis Garagalza, profesor de la Universidad del País Vasco, publica en Editorial Anthropos su libro *El sentido de la Hermenéutica*, cuyo subtítulo reza *La articulación simbólica del mundo*. En esta rica obra filosófica se estudia la Hermenéutica contemporánea, fundada por H. G. Gadamer, como una filosofía de la comprensión e interpretación del sentido, a través de su simbólica, es decir, del lenguaje simbólico.

En la primera parte, se descubre el lenguaje como el hilo conductor del pensamiento contemporáneo a partir del humanismo. En la segunda parte, se analiza el lenguaje en la tradición filosófica y cultural, especialmente en el romanti-

cismo y el simbolismo. En la tercera parte, se proyecta la relación entre el sentido y el sinsentido, caracterizando a este último liminarmente como la negatividad y el mal.

Si en el Preámbulo del libro el autor plantea la Hermenéutica como una filosofía existencial abierta al sentido simbólico, en la Conclusión se replantea la Hermenéutica como una filosofía existencial abierta a un sentido que limita con el sinsentido. Finalmente se trata de afirmar el sentido, así como de asumir el sinsentido críticamente, hasta abrirlo a una trascendencia cultural y simbólica, en la línea de G. Durand y H. Corbin.

Pero el profesor Garagalza aporta a una tal Hermenéutica simbólica una impronta personal inconfundible, la cual consiste en proponer una versión radical del sentido en correlación conflictiva con el sinsentido, una visión dialéctica inspirada por E. Cassirer, pero corrigiendo su idealismo. En efecto, mientras que la Her-

menéutica simbólica moderna funciona imaginalmente de arriba abajo, la Hermenéutica garagalziana funciona radicalmente de abajo arriba, desde la periferia del sentido y su frontera con el sinsentido.

Por todo ello, y por su claridad expositiva de las grandes corrientes hermenéuticas de nuestra cultura, esta es una gran obra aportativa de filosofía hermenéutica. Su propuesta es una Hermenéutica radical de carácter emergentista, ya que se concibe el sentido emergiendo desde el sinsentido demergente. Esta radicalidad emergentista estaría en línea con el emergentismo científico, propiciado tanto por la física como por la biología contemporánea.

La Hermenéutica emergentista de Luis Garagalza se reclama del trasfondo socrático, cuando piensa el sentido radical como un eros daimónico: el cual es una potencia de sentido que emerge de la impotencia o sinsentido (la pena

o penuria, el deseo radical). De este modo, el emergentismo tanto filosófico como científico obtendría un auténtico eco socrático-platónico: ésta es una de las pistas más fructíferas procedentes de la riqueza de esta obra hermenéutica. La cual precisa de una lectura más concienzuda para aquilatar todas sus virtualidades.

Y es que en efecto, como dice nuestro autor, detrás de la Hermenéutica se agazapa una hermética, simbolizada por Hermes, «el dios que procede del inframundo mítico-vivencial pero accede al Olimpo (conciencia solar) sin desprenderse de su proveniencia: surge conjuntamente con el mito (en la vivencia, en el mundo de la vida), pero hace posible el despliegue del logos, la ciencia-conciencia y la crítica». Diríamos entonces que Hermes es eros revertido en logos, lo sentido revertido en el sentido, consignificando así la «erotología» de la existencia humana.

Andrés Ortiz-Osés



La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y a Heidegger.

José Alfonso Villa Sánchez
Plaza y Valdés Editores, Madrid,
2014, 328 pp.

Complázcome en presentar para la querida revista *Acontecimiento*, si no una reseña extensa como el libro merece, sí al menos una breve nota del mismo con la intención sencilla y sincera de testimoniar mi admiración, mi respeto y mi alegría por este libro hermoso y de gran formato, tan profundo y al propio tiempo tan riguroso, tan sabio y a la vez tan humilde, una joya no tan infrecuente en un lugar de México tan deslumbrante como Morelia, las tierras del evangelizador Vasco de Quiroga, tata Vasco.

Para empezar, la realidad no es —conforme lo pretendió la filosofía clásica— el modo supremo de ser, al contrario: *hay ser porque hay realidad*. El ser no tiene sustantividad: lo sustantivo es la realidad¹. La filosofía de Zubiri no se quiere ni *metafísica* ni *ontología*, pues ellas corren el riesgo de introducir interminables hipótesis, a veces demasiado fantásticas, en su pensar el *metá*

de las cosas físicas, *ta physiká*. Para tratar de evitarlo, Zubiri —de acuerdo con la fenomenología husserliana— asegura que el hombre, en tanto que *inteligencia sentiente*, no sólo aprehende contenidos, sino que los aprehende *bajo la formalidad de realidad*²: he aquí el diseño de Zubiri, el desarrollo de una *filosofía primera* absolutamente descriptiva de hechos, y por ende no explicativa, a diferencia del proceder de las ciencias. A diferencia, sin embargo, de la *fenomenología*, que en su afán de inerrancia se limita a describir el mero sentido de los entes o meras intencionalidades de la conciencia, la filosofía primera zubiriana no se limita a describir fenómenos, sino a afrontar *hechos* (*hechos físicos*, *hechos primeros*), algo también ignorado por el *psicologismo* por culpa de la voracidad de los hechos interiores de conciencia: «Según el psicologismo, el medio interno obra sobre los datos de la experiencia externa y todo, en definitiva, depende del medio interno. Según el *psicologismo*, lo que llamamos objeto o cosa debe considerarse como una suma de sensaciones, es decir, como un contenido de conciencia»³,

ignorando que «en tanto que realidad sustantiva humana, por tanto como inteligencia sentiente, las aprehensiones de realidad están más allá de los templos anímicos»⁴; lo primero son los hechos físicos. Por lo mismo detestará Zubiri la palabra *psíquico*, y aún más la palabra *conciencia*, porque en el fondo ellas padecen la dicotomía entre ser e inteligir, motivo por el cual propondrá en lugar de tan horribles vocablos el término *inteligencia sentiente*⁵.

De modo que, y sin merma del respeto que por Husserl siente Zubiri, asegura éste que el padre de la fenomenología heredó de la tradición *el prejuicio de que sentir e inteligir son completamente distintos*; lo más lejos a que llega Husserl, señala Zubiri, es a reconocer que la razón en su estrato más bajo tiene un estrato de sensibilidad, frente a lo cual en el hombre *la inteligencia es estructuralmente sentiente y el sentir estructuralmente intelectual*: «De ninguna manera constituye una exageración afirmar que toda la tradición filosófica hasta Husserl ha conceptualizado de modo dualista y dicotómico la relación entre el sentir y el inteligir, raíz también de todas

las dicotomías a lo largo de la tradición⁶ entre ser y concebir, entre *res cogitans* y *res extensa*, entre *sujeto* y *objeto*, etcétera»⁷.

Bajando de la filosofía primera a la antropología zubiriana, y en consecuencia con ella, la *enérgeia* es la intelección, *noergia*, obra y fuerza energética (*ergon*) del *nous*. A esos actos intelectivos es a los que hay que atender para describir qué sea la *inteligencia sentiente*, toda vez que el hombre es *sustantividad* y uno de sus actos es la *intelección*. En general, la multitud de notas que conforman las cosas reales forma unidad («toda nota es en la cosa una *nota-de*»⁸), pero una *unidad intrínseca*, no aditiva: es el *sistema*. No todas las notas de una cosa real son iguales. Unas son adventicias y otras son formales. Estas últimas son las notas que «pertenecen a la cosa por lo que ésta es de suyo. Son sus notas; la unidad modaliza a cada cosa y es a lo que llamo constitución»⁹. «El hombre vive, siente e inteligie sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana»¹⁰.

Carlos Díaz

1. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1944, p. 54.

2. Villa, J. A.: *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y a Heidegger*. Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014, p. 29.

3. Zubiri, X.: *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 138.

4. Villa, J. A.: *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y a Heidegger*. Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014, p. 319.

5. Zubiri, X.: *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 267.

6. Ejemplo preclaro al respecto es Emmanuel Kant ya desde los inicios de la *Crítica de la razón pura*: «Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos. Así pues, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos corresponderá a la primera parte de la ciencia de los elementos, ya que las únicas condiciones en las que se nos dan los objetos del conocimiento humano preceden a las condiciones bajo las cuales son pensados» (Ed. Alfaguara, Madrid, 2002, pp. 60-61).

7. Villa, J. A.: *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y a Heidegger*, pp. 51-52.

8. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1944, p. 20.

9. *Ibi*, p. 20. «Las notas formales son notas constitucionales y el sistema de notas que posee suficiencia constitucional. El sistema real que tiene suficiencia constitucional es *sustantividad*. La *sustantividad* no es la sustancia aristotélica. Mientras que la sustancia aristotélica dice relación a un sujeto y sus accidentes, la *sustantividad* dice relación a «notas coherentes entre sí en la unidad del sistema» (*Ibi*, p. 21).

10. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1944, p. 39.



Comunidades y ciudades, constituciones y solidaridades.

Antonio Colomer Viadel
Ed. Ciencia Nueva, Buenos Aires,
2015, 246 pp.

Antonio Colomer recuerda muy bien el lema de la revolución mexicana de 1910: «O peleamos juntos, o nos cuelgan por separado». Esto tiene una traducción clara, que el propio Colomer añade a renglón seguido: «Ciertamente esto es una apuesta por el compromiso, hombro con hombro, y por el apoyo mutuo». Cuando Roger Garaudy creía también en lo mismo —hombre de muchos y volátiles credos— supo ver bien lo que a su vez esto significa: que la larga marcha hacia la autogestión (es decir, de la hominización a la humanización) necesita conciencia, no órdenes, pues es menos cuestión de dirección que de pedagogía, la *autogestión es una revolución y*

una revolución de la pedagogía. Maestro de maestros en este terreno, Antonio Colomer lo resume con claridad y precisión, como en él es costumbre: «La autogestión apunta a una nueva cultura, en la que la persona pueda crecer y desplegar solidariamente todas las capacidades que le han sido dadas; esto conlleva el enfrentarse a lo que es injusto, a todo aquello que oprime a la persona, rechazando los paternalismos, los dogmatismos, y, cómo no, aquellas prácticas que aún en nombre de la autogestión llevan a cabo los que más saben —o están más informados—, los que son más astutos o, simplemente, los que más poder tienen, y que supone mantener a la gente en minoría de edad, sin capacidad de disenso y, por tanto, de crítica».

Combinar todos estos elementos no es fácil. De una parte, conseguir la unidad estratégica de los afines para alcanzar una masa crítica su-

ficiente que permita cierta invulnerabilidad frente a un entorno hostil. Al mismo tiempo, existe el riesgo de fusiones invertebradas que confunden los perfiles axiológicos de nuestra acción.

La vertebración ética de la autogestión se construye en el respeto a la autonomía personal de cada miembro de la comunidad y en la cooperación necesaria para construir y hacer crecer la entidad colectiva en la que nos integramos. Se busca ese horizonte de equilibrio entre la vida personal y la vida comunitaria.

Se trata de construir el paradigma de la *comunidad de los libres*, en donde entrecruzamos nuestras vidas en una fusión orgánica que provoca sinergias viales de conocimientos y sentimientos compartidos y, al mismo tiempo, reconocemos el derecho al ser diferencial de cada uno, a expresar la peculiaridad de cada ser personal.

Es preciso superar la vieja dialéctica entre individualismo y colectivismo. Ir al equilibrio

entre persona y comunidad, a su reciprocidad creativa. «No siempre ese punto de equilibrio se ha mantenido 'equilibrado'. Sin duda, uno de los aciertos de la construcción intelectual de Mounier es lo que podríamos llamar el 'equilibrio equilibrado'» (p. 59).

Colomer no deja fuera de este proyecto las aportaciones de Diego Abad de Santillán, Gaston Leval, Abraham Guillén y a Manuel Lizcano: a los cuatro conocí, y doy fe de la exactitud de esa inclusión. También, cómo no, apela a Martin Buber y a otros en el magnífico capítulo IIII titulado *La autogestión y el personalismo comunitario*. Esa acción concertada, compartida y fraternal, como estrategia de salvación, la resume nuestro maestro Antonio Colomer en el original término de *argonarios*, trasunto del quehacer de Ulises y de sus compañeros, también del nuestro, «fermento de sobrehumanidad».

Carlos Díaz

El habla de mi pueblo.

José Luis Rozalén Medina
Madrid, 2015

Me conmueve siempre mi compañero y amigo José Luis Rozalén Medina, lo mismo que esta vez. En sus numerosos libros nunca se pierde la elegancia literaria, nunca se deja al margen el corazón inteligente, nunca se abandona la profundidad histórica de su mirada, nunca se echa en falta la dimensión de profundidad y de altura axiológica. Con José

Luis Rozalén sentimos que la España que pasó sí ha sido, y en ella nos reencontramos en medio de tanto siroco y de tanto pretendido innovar que no es sino un recaer en los vicios, en los mismos pero aumentados. Verde esperanza es el color de las viejas campanas de su pueblo: «El milagro de la auténtica humanización, el abrazo y la síntesis armónica del progreso y la cultura con el toque de las campanas» (p. 256). Campana vieja de ojos cansados y somnolientos en busca de una

nueva campana que quiera acompañar a las nuevas gentes de Carrascosa del Campo, pueblo conquense...

Las campanas son las palabras que a lo largo de muchos años han ido acompañando a los giros, las frases, los dichos, los refranes, los localismos, los conguensismos, los vulgarismos, los arcaísmos del pueblo, su ventrílocuo aglutinador. Y ahí está nuestro compañero, verso a verso, recogiendo del suelo y resituando en el florero las almas vivas de las palabras muertas...

Qué amor más grande: «La financiación económica de la edición de esta obra ha corrido por completo a cargo del autor de la misma y de Pepita de la Cruz, su mujer. Por otra parte, el autor renuncia totalmente a sus 'derechos de autor'. Además, el importe de la venta de este libro va a ser destinado íntegramente a los fondos de nuestra Patrona Santa Ana a través de su hermandad. Cada uno da lo que tiene». Gracias, Cómprenla: Madre Antonia París 4-9º C. 28027. Madrid

Carlos Díaz



La ciudad de Dios o la ciudad fascista

Gerardo López Laguna
Editorial: Última línea, 2015.
162 pp.

El libro, cuyo título tiene unas claras resonancias agustinianas, nos detalla con una mirada profunda el núcleo espiritual, psicológico y sociológico del fascismo; no sólo para dar cuenta de sus delirantes ensoñaciones, sino también del caldo de cultivo en el que surge y de diversas cristalizaciones ideológicas cercanas: «El fenómeno místico-totalitario parece tener una fuerza interna que desafía los obstáculos circunstanciales. Es algo que se desarrolla en el alma de los hombres, que está ahí como tentación perenne, del mismo modo que lo está su espíritu opositor, es decir, el laxismo, el permisivismo, el relativismo, el hedonismo ideologizado, etc.» (p.13).

En el primer capítulo el autor nos revela una de las motivaciones que le han llevado a adentrarse en el intrincado mundo del fascismo y sus epígonos. Motivación que confiere al libro un valor añadido, ya que el propio autor confiesa haber sucumbido durante su juventud a la fascinación que ejercía este mundo: «Aquellos años de militancia fascista tuvieron cierta intensidad... Es decir y sin eufemismos, continuas idas y venidas de lugares y circunstancias inverosímiles, fracaso escolar, expulsiones, multitud de peleas, choques callejeros, algaradas, barricadas, enfrentamientos con la policía; incautaciones, allana-

mientos, asaltos destructivos, armas, explosiones, algunos tiroteos, heridas, comisarías, huidas, palizas e interrogatorios muy muy policiales, cárceles, etc, etc.» (p. 41).

En el capítulo II, López Laguna realiza un profundo análisis del espíritu del fascismo desde múltiples vertientes, para concluir con frases que constituyen verdaderas perlas, y que sirven para adensar conceptualmente el común denominador voluntarista y violento del fascismo: «Bien, toda esta mandanga poetizada de fuerzas viriles, dioses, predestinaciones al poder, conjugadas con soles, tradiciones primordiales, glorias y armas, y etc., se resume en algo muy claro y muy trágico: un orgullo violento que convierte en odiadores y opresores a seres creados para morir de amor, para luchar, sí, pero en el modo desconcertante que supone el implorar el perdón del Padre para los crucificados» (p.68).

La espiritualidad fascista podría resumirse en una infatuación anímica provocada por el intento de apoderarse de la Trascendencia; algunas notas características de este intento serían: Idolatría nacionalista, caudillismo, dirigismo cultural, culto al poder, virilismo, elitismo, etc.

El tercer capítulo comienza con un esbozo de lo que sería una sociedad fraterna, sustentada en la lógica del amor y en la sinergia de microutopías conformadas a través de la relación interpersonal. Sin embargo, este luminoso escenario está muy lejos de producirse: «el totalitarismo

mercantil abole el amor y lo sustituye por el contrato» (p. 80). A partir de aquí el autor se detiene a analizar la democracia burguesa, como elemento fasciogenético, con argumentos parecidos a los que esgrimía E. Mounier hace 80 años.

Finalmente en el último capítulo, el libro se centra en la España de principios del siglo XXI y, sobre todo en la respuesta dada por parte de los cristianos en este convulso periodo. López Laguna acuña el término de *cristiandismo* para denominar a una forma de praxis cristiana vinculada estrechamente al conservadurismo y que es vivida como una ideología más. Su incrustación en el sistema se patentiza a través de una férrea lógica: «Las derivas hacia esta violencia están inscritas en el propio ser del conservadurismo, del conservadurismo que se jacta de ser el garante de la verdadera democracia. Es decir, esta deriva violenta y altiva en su moralismo, significa que hay una extrema derecha al interior del sistema» (p. 132).

Ciertamente es un libro profundo y denso que no dejará indiferente al lector. Su tono apasionado hace que nos recuerde en ocasiones a la filosofía del martillo de Nietzsche, sobre todo cuando juzga a las realizaciones sociales y políticas de los cristianos.



Sin embargo, a diferencia de la filosofía del superhombre de Nietzsche, López Laguna bebe de las fuentes de una teología marcada por el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo. Una teología de la cruz, en estado puro, refractaria a cualquier tipo de optimismo ontológico. En consecuencia, al autor le resulta muy caro ver con buenos ojos cualquier intento de precisar lógicas preestablecidas que cosifiquen la nuclearidad de la persona humana. En esto me recuerda al pensamiento de Emmanuel Levinas, con su obsesiva idea de la presencia del Otro que irrumpe, de forma originaria y traumática, en el núcleo de mi persona, ocasionando una intriga ética radical que cuestiona todo cuanto poseo y me impide tematizar su rostro.

Manuel Benayas García



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

X Jornadas de Diálogo Filosófico



PENSAR Y CONOCER A DIOS EN EL SIGLO XXI

Salamanca, del 24 al 26 de septiembre de 2015



24 de septiembre, jueves

09.00 h. Entrega de documentación
09.30 h. Inauguración

LÍMITES Y POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

10.00 h. **La expresión 'muerte de Dios' en la cultura moderna**
Dr. D. Jesús Conill Sancho
Universidad de Valencia

Los ateísmos antropológicos y naturalistas

Dr. D. Gabriel Amengual
Universidad de las Islas Baleares

11.00 h. COLOQUIO
11.30 h. Café
12.00 h. ¿Vías racionales hacia Dios?
Dr. D. Modesto Berciano
Universidad de Oviedo

La existencia de Dios y la mirada profunda

Dr. D. Alfonso López Quintás
Universidad Complutense de Madrid

13.00 h. COLOQUIO
16.00 h. COMUNICACIONES
17.00 h. Descanso

¿EXISTE DIOS?

17.30 h. **Tenemos razones: una defensa razonada de la existencia de Dios**
Dr. D. Félix García Moriyón
Universidad Autónoma de Madrid

Lo divino y lo antdivino en los gnosticismos contemporáneos

Dr. D. Pablo López López
Ateneo de Valladolid

18.30 h. COLOQUIO
19.00 h. Descanso
19.30 h. MESA REDONDA: NATURALISMOS, AGNOSTICISMOS, CIENCIAS Y TEOLOGÍAS NEGATIVAS

¿Acceso a Dios desde la ciencia?

Dra. Dña. Camino Cañón Loyes
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

Naturalismo y teísmo

Dr. D. Sixto J. Castro. Universidad de Valladolid

Agnosticismo y teología negativa

Dr. D. Ildefonso Murillo Murillo
Universidad Pontificia de Salamanca

20.30 h. COLOQUIO

25 de septiembre, viernes

10.00 h. **Concepciones sobre Dios en el Antiguo Testamento. Entre lo cósmico-sapiencial y lo personal-profético**
Dr. D. Julio Trebolle
Universidad Complutense de Madrid.

El camino hacia Dios de la experiencia mística

Dr. D. Antonio Sánchez Orantos
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

10.00 h. COLOQUIO
10.30 h. Descanso
11.00 h. COMUNICACIONES
12.00 h. Descanso

¿QUÉ ES Y QUIÉN ES DIOS?

12.30 h. **¿Es razonable creer en Dios?**
Dra. Dña. Adela Cortina
Universidad de Valencia

El conocimiento de Dios a través de la hermenéutica analógica

Dr. D. Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México

13.30 h. COLOQUIO
16.00 h. COMUNICACIONES
17.00 h. Descanso

17.30 h. **El dios de la filosofía y el de la teología cristiana: lo que aporta el dios de la teología cristiana al dios de los filósofos**

Dr. D. Gonzalo Tejerina Arias.
Universidad Pontificia de Salamanca

Lo que aporta el dios de los filósofos al dios de la Teología cristiana

Dr. D. Joao Vila-Cha.
Universidad Gregoriana. Roma

18.30 h. COLOQUIO
19.00 h. Descanso
19.30 h. MESA REDONDA: TRES PERSPECTIVAS SOBRE DIOS Y LA RELIGIÓN

Dios vivido y dios pensado. Una reflexión acerca de la docta ignorancia

Dr. D. Ignacio Verdú.
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

La religión en la Escuela de Frankfurt

Dr. D. Juan José García Norro
Universidad Complutense de Madrid

Crítica de la fenomenología a la idea de Dios

Dr. D. Francisco Javier Herrero Hernández
Universidad Pontificia de Salamanca

20.30 h. COLOQUIO

26 de septiembre, sábado

09.00 h. **Dios como fundamento y modelo de la ética**
Dr. D. Luis Fernando Fernández Ochoa
Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín.
Colombia

El Dios del personalismo comunitario (Dios como fundamento del personalismo comunitario)

Dr. D. Carlos Díaz.
Universidad Complutense de Madrid

10.00 h. COLOQUIO
10.15 h. Descanso
10.30 h. COMUNICACIONES
11.30 h. Descanso

12.00 h. **Hacia una metafísica de la creación**
Dr. D. Alejandro Llano. Universidad de Navarra

El carácter personal de dios

Dr. D. Andrés Torres Queiruga.
Universidad de Santiago

13.00 h. COLOQUIO
13.15 h. Vino español

**Descuento de 50 euros
para los miembros del
Instituto E. Mounier**

Información:

**SECRETARÍA DE DIÁLOGO FILOSÓFICO
X JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO**

Apartado 121. 28770 Colmenar Viejo (Madrid)

Teléfono: 610 707 473 - Fax: 91 846 29 73

**Correo electrónico: dialfilo@hotmail.com
ipi@upsa.es
imurillomu@upsa.es**

Organizan:

DIALOGO FILOSOFICO

Instituto de
Pensamiento
Iberoamericano

Colaboran:

Facultad de
Filosofía

Instituto de CC.
de la Educación

■ Análisis



Las raíces del
personalismo
comunitario

PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

La finalidad de este número podría parecer que es la publicidad de nuestra propia identidad. Algo que, dicho sea de paso, es legítimo. Sin embargo, la motivación esencial es la de atender a las innumerables peticiones de una presentación del personalismo comunitario sucinta y sencilla. Desde Iberoamérica, sobre todo, se nos ha reclamado una introducción al personalismo suficientemente informativa para un nivel cultural medio.

Esta idea se une a otra necesidad sentida en este lado del Atlántico, la de tener una presentación del personalismo que sea asequible para alumnos de primeros años de filosofía o de otras carreras, así como de finales del bachiller, tratando de dar una visión actual del pensamiento personalista, suficientemente atractiva, en unos tiempos en los que las modas filosóficas aparecen en los medios estudiantiles con una fuerza que depende más de su presunta novedad que de su consistencia teórica.

Se trata aquí de dar una visión general del personalismo de la mano de algunos autores emblemáticos, insistiendo en la relevancia actual de los temas esenciales de esos pensadores, de las ideas que constituyen su núcleo doctrinal y del mensaje esencial que el autor ha querido enseñar.

La primera dificultad para cumplir este objetivo es la selección de los autores, ya que es enorme el número de autores que pueden calificarse como personalistas, ya sea en sentido amplio o estricto. Que sean desconocidos muchos de ellos, incluso en la universidad, no significa que no sean valiosos, más bien, este desconocimiento delata otras actitudes que van desde la ignorancia perezosa, al predominio de opciones teóricas o ideológicas que han silenciado un pensamiento que era crítico con ellas, pasando por el desinterés creciente por un conocimiento más enciclopédico o, al menos, por la amplitud de un saber más diversificado y enriquecido.

La lista sería muy larga y aquí sólo es posible una enumeración testimonial de los autores más relevantes: Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jean Lacroix, Paul Ricœur, Maurice Nédoncelle, Emmanuel Levinas, Jacques Maritain, Jacques Ellul, Denis de Rougemont, que escribieron en francés; Martin Buber, Max Scheler, Franz Rosenzweig, Paul Louis Landsberg, Ferdinand Ebner, Dietrich von Hildebrand, Eugen Rosenstock, Emil Bunner, Romano Guardini, que escribieron, sobre todo, en Alemán; los rusos Nicolai Berdiaev, y Vladimir Soloviov; K. Woytila en polaco, Mohamed Lahbabi, en árabe; y los españoles Joaquín Xirau, Julián Marías, Pedro Laín, José Manzana, Xavier Zubiri, Juan Luis Ruiz de la Peña, Carlos Díaz...

Muchos de ellos son desconocidos no sólo para el público de habla española, en general, sino también para quienes se dedican profesionalmente a la filosofía, algo inconcebible y sintomático de una situación intelectual, que no es para enorgullecerse, en cuanto representa una decadencia del componente humanista de nuestra cultura actual.

A remediar esta situación se ha aplicado el Instituto Emmanuel Mounier durante sus más de treinta años de existencia, en un esfuerzo cuya continuidad requiere más fuerzas disponibles de las que están en activo. Razón por la cual este número quiere motivar al conocimiento y al estudio de una corriente de pensamiento, que, siendo seriamente científica, quiere combatir por el hombre y, por tanto, también quiere ser una llamada a compartir esta noble tarea.

Para ilustrar en pocos rasgos esta opción hemos seleccionado algunos pensadores importantes, que pueden dar una idea de conjunto del personalismo comunitario. Entre ellos hay diversidad religiosa, política y filosófica, pero en todos ellos la persona es el centro de atención principal de su pensamiento. 

LO ESENCIAL DE EMMANUEL MOUNIER

CARLOS DÍAZ

Profesor de Filosofía



LO ESENCIAL DE MOUNIER ES TODO MOUNIER. El centro de esa esencia, su propia persona. El corazón de su propia persona el amor a Cristo. De su amor a Cristo deriva el amor al hombre. Del amor al hombre se desprende el compromiso de la acción y la exigencia de un enorme fuego purificador: la revolución personalista y comunitaria: no es antes la transformación subjetiva como tampoco lo es la mutación objetiva; no es antes la purificación individual como tampoco la reestructuración de lo familiar; no es antes el estudio y después la acción; no es antes el yo y ulteriormente los otros; no es antes la tierra y más tarde el cielo; no es antes el valor humano de lo divino y a posteriori el valor divino de lo humano; no es primero el piano y luego el pianista.

LO INDISOLUBLE EN MOUNIER ES LA INDISOLUBILIDAD DE SER Y TIEMPO, por eso: procrastinar dejándolo todo o casi todo para mañana resulta incompatible con el personalismo comunitario inaugurado por Mounier; por eso la justicia tardía es una injusticia que resulta incompatible con el personalismo comunitario inaugurado por Mounier; por eso la militancia en la propia causa sin la comilitancia con la ajena resulta incompatible con el personalismo comunitario inaugurado por Mounier; por eso el humanismo light no urgido por el dolor que causa el otro adolorado resulta incompatible con el personalismo comunitario inaugurado por Mounier. Las palabras básicas del personalismo no son pares de palabras, sino palabras nacidas desde el nosotros coetáneo.

LO FUNDAMENTAL DE MOUNIER ES PERSPECTIVA, MÉTODO Y EXIGENCIA. *Perspectiva* es lo contrario de confusión, la antítesis de cualquier amalgama, del laxismo, de la componenda desarticulada, del oportunismo, del pactismo a cualquier precio. La perspectiva es para montañeros de alta montaña. Ideas claras, corazón contento. No hay perspectiva sin *método*: el método es el camino que todavía queda por caminar,

el siempre más allá. Ahora bien, el camino no se hace al andar; el camino se hace caminando, desde luego, pero con una perspectiva, sin la cual caminar es perder el norte, quedando entonces la ruta convertida en rutina, en deambulatorio que desorientado gira sobre los propios talones cada vez más vertiginosamente. Por el contrario, la persona enrutada con perspectiva de águila madruga, tempranea, alborea: el sol no deja huella en su cama. Si nada grande ha sido hecho sin una gran pasión, entonces los perezosos no son, no saben, no quieren, no pueden ser personalistas. *Esta perspectiva metódica es exigente* con una exigencia endógena, con un apremio voluntario y no imperado, con una desazón profética, utópica, siempre viva, *citius, fortius, altius*, más lejos, más fuerte, más alta, cuyo motor es la sanación y la solidaridad con el dolor ajeno y con el personal: no te duele, luego no eres exigente con el otro ni contigo. Porque te duele, es importante para ti. Porque es importante para ti lo amas, y más lo amas cuanto más importante es para ti. Mounier lo vivió en su propia carne, en la carne de su familia, en el cuerpo herido del proletariado, en el dolor del Cristo herido. ¿A dónde hubiera ido Mounier que no le doliera?

Es en la urgencia de ese dolor sanador donde creemos que Mounier sitúa la urgencia de una transformación social —revolucionaria, desde luego— en el orden del dolor sanador. El personalismo no olvida de ninguna manera esa transustanciación y convive cada mañana con la revolución, que todo personalista pelea en cada uno de sus niveles junto con las demás gentes de buena voluntad, vinieren de donde vinieren. Nos une con todas ellas la perentoriedad de dicho compromiso de la acción en cada uno de los acontecimientos cotidianos. Si esto falta, todo falta.

No conviene olvidar en ningún caso que lo más destacado en Mounier era una biografía radiante, una alegría luminosa: todo sufrimiento integrado en Cristo, decía, pierde su fealdad, su misma desesperación. Un personalismo triste es, desde luego, un triste personalismo. Como tal, fue la suya una alegría infatigable, un liderazgo para todos, un magisterio bondadoso, virtuoso, incapaz de resentimiento, firme y al propio tiempo muy respetuoso.

LO BÁSICO DE MOUNIER ES EL TRÁNSITO DEL YO AL NOSOTROS. «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia

mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación. Ninguna noción puede sustituirla. A quien al menos no se ha acercado, o ha comenzado esta experiencia, todas nuestras exigencias le son incomprensibles y cerradas. Ante ciertas objeciones que se hacen al personalismo, es preciso admitir que hay gentes que son ciegas a la persona, como otras son ciegas a la pintura o sordas a la música, con la diferencia de que éstos son ciegos responsables, en cierto modo, de su ceguera: la vida personal es, en efecto, una conquista ofrecida a todos, y una experiencia privilegiada, al menos por encima de cierto nivel de miseria»¹. Una relación personal sanamente orientada deja atrás el *nivel preconventional*, donde la instancia para juzgar los valores es el egoísmo, al *nivel convencional*, en que se tienen por valiosas las normas de la comunidad particular en que uno se inserta, y se mueve en el *nivel posconvencional*, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y los principios universales, que tienen en cuenta a toda la humanidad, y son los que legitiman a todas las instituciones democráticas, y cuya jerarquía axiológica dice así: «Esta es nuestra jerarquía de valores: primacía de lo vital sobre lo material, primacía de los valores de la cultura sobre los valores vitales; pero primacía, sobre todos ellos, de esos valores accesibles a todos en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día. Esta escala dependerá intrínsecamente, para algunos de entre nosotros, de la existencia de un Dios trascendente y de unos valores cristianos, sin que otros compañeros la consideren como cerrada por arriba»².

LO CONSTANTE EN MOUNIER ES SU CONVICCIÓN DE QUE TODA ESCALA AXIOLÓGICA PERSONAL HA DE TENER EN CUENTA EL CARÁCTER PSICOLÓGICO PERSONAL, algo que bosquejó en circunstancias adversas de una forma hermosísima en su más extenso libro, el *Tratado del carácter*: ¿extrovertido, estable, despreocupado, escrupuloso, idealista, celoso, reservado, sereno, conservador, imaginativo, sagaz, arriesgado, aprensivo, experimentador, autosuficiente, controlado, inestable, tenso, relajado, informal, duro, confiado, tímido, sobrio? Todo eso cuenta, y mucho, en el proyecto singular y al propio tiempo eidético esencial

1. Mounier, E: *Manifiesto al servicio del personalismo*. In «Obras». I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 625-626.

2. Mounier, E: *El personalismo*. Obras, III, pp. 430-431.

personalista-comunitario. Sin el descenso individual a los infiernos de cada uno resulta francamente imposible ascender a la singularidad del propio ser humano consciente. Por este motivo el conocimiento de la *psicología individual y social constituye la mitad de la tarea del personalismo comunitario*. Hace falta una psicología orientada hacia una pluralidad de terapias personalistas comunitarias. Si en su época histórica (1905-1950) hubo Mounier de tener en cuenta las aportaciones del psicoanálisis, a partir del cual apuntó hacia una *psicología personalista y comunitaria*, también en la actualidad los sucesores de Mounier habrían de *reiniciar y rehacer el renacimiento global* a la vista del mortal olvido de la dignidad de la persona en el espíritu encarnado de su totalidad corporal: a carne triste, transcendencia triste. Dime cómo tratas a tu cuerpo, cómo lo vives (con o sin dignidad personal), y te diré cómo es tu transcendencia y dónde está tu felicidad.

LO FUNDANTE EN MOUNIER ES AL PROPIO TIEMPO EL ENCUENTRO CON LO ETERNO EN EL HOMBRE. La persona busca lo incondicional en su salir fuera de sí misma, en el sobrepasarse a sí misma mediante el movimiento transitivo del conocer, del querer y del actuar, y con más razón mediante la relación interpersonal, toda vez que en el sobrepasamiento de sí misma se realiza a sí misma. Si lo incondicionado aparece en lo condicionado, si se presupone en su ejercicio, entonces en ello se hace patente la esencial referencia del hombre en cuanto espíritu finito en el mundo a lo incondicionado mismo, es decir, al ser absoluto, a Dios en cuanto que transcendencia. Por su esencia, el hombre es ser en-hacia Dios, en el cual puede encontrarse verdaderamente a sí mismo en la totalidad de su plenificación. Decir que el mal divide no es un lujo de biempensantes ni una moda, antes al contrario el mal está ahí con su obstinada fealdad golpeante, no erradicado por el progreso, a veces incluso por él multiplicado. Para que nuestra causa haga el bien y evite el mal, nos abrimos gozosamente al Bien absoluto en la convicción de que la religión es la afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana, es decir, la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios. Una religión al margen de lo humano o inculta estaría vacía; a su vez la cultura implica necesariamente de suyo una actividad religiosa, quizá no siempre en sus concretas tareas materiales inmediatas, pero sí en su intencionalidad y fundamenta-

ción últimas. Según ello, una idea de la existencia humana que se despidе del Absoluto corre el riesgo de pactar con lo fáctico. Sin el reconocimiento de lo divino se oscurece el reconocimiento de lo humano. De ahí que, siendo las personas fines en sí mismas, no sean el final de sí mismas.

El personalismo comunitario de Mounier se hubiera precipitado en el voluntarismo del quiero y no puedo si no hubiese dado razón de su esperanza, la cual se alimenta del reconocimiento del carácter misterioso y gratuito de la existencia, que nadie en este mundo se debe a sí mismo. Lo mejor de lo real nos ha sido conferido gratuitamente sin nuestro concurso, por eso a esta misteriosa donación originaria respondemos con nuestro agradecimiento sintiéndonos al propio tiempo llamados a multiplicar lo que teniendo valor no tiene precio, a encajar el mal sin devolverlo, y a mostrar operativamente que aquél es más fuerte que éste. La persona no es hija del azar, ni un caos abandonado a la deriva de la mera contingencia. Cada ser humano ha sido pensado, querido y creado directamente por Dios con un amor personal e infinito. Al crearle le salva, y al salvarle le crea. La persona no pertenece al orden de las cosas, ni siquiera en el silencio de la noche viscosa, y su condición de alteridad inasimilable en una urdimbre de identidades y diferencias le viene de la Palabra de Dios, fuente de donde mana el propio verbo, aun en el silencio de lo inefable.

LO CONTRARIO AL ESPÍRITU PERSONALISTA ES EL ESPÍRITU BURGUÉS: «El dinero, escribe Bentham, es el instrumento que sirve de medida a la cantidad de pena y de placer; si no podemos decir de una pena o de un placer que valen tanto dinero, es inútil decir nada acerca de él». El egoísmo es «de todas las pasiones la más accesible al cálculo», porque es proporcional al número de sus objetos... «Les daremos la felicidad que les conviene. Les haremos trabajar, pero durante sus horas de ocio organizaremos su vida a la manera de un juego de niños, con canciones infantiles y danzas inocentes. Incluso les permitiremos el pecado, sabiendo que son débiles y desarmados. Serán librados de la gran preocupación y de las terribles angustias que consisten en elegir por sí mismo. Y todos serán felices, millones y millones de criaturas». ¿Nos atreveríamos a decir que no escuchamos ya esta voz?»³. «El pequeño burgués no posee los signos exteriores y las facilidades del rico, pero toda su vida tiende hacia su adquisición, sus valores son

3. *Las certidumbres difíciles*. IV, p. 86.

los del rico, achaparrados, acartonados por la envidia. No es rico solamente el que tiene mucho dinero, es rico el pequeño empleado que se avergüenza de su chaqueta raída, de su calle. Es rica la mecanógrafa que acepta el mundo a causa de los favores del jefe, el proletario que devora el ideal estrecho del empleado de banca, el antimilitarista que sueña en secreto con ser subjefe en la reserva. La consideración es la suprema aspiración del espíritu burgués, la vanidad en la reputación. Toda la vida del pequeño burgués está dominada por un solo valor: la consideración, que le lleva al cuello duro, después al hotelito, después al coche, después al mar, después a que le preste atención como verdadero rico, todo esto unido a una tiranía interior, la falsa religión del trabajo. Los valores del burgués se agrupan en torno a un poder fácil al que abre camino el dinero, un poder garantizado contra todo riesgo, una seguridad. El burgués es el hombre que ha perdido el amor en su loca carrera hacia un pequeño sistema de tranquilidad sicológica y social. La reivindicación es su actividad fundamental, hace del derecho, que es una organización de la justicia, la fortaleza de sus injusticias, de ahí su radical juridicismo. Cuanto menos ama las cosas que acapara, tanto más susceptible es en la conciencia de su presunto derecho, que es para un 'hombre de orden' la más alta forma de la conciencia de sí. El burgués se define ante todo como propietario. Está poseído por

sus bienes. La propiedad se ha sustituido por la posesión»⁴. «Cada uno de nosotros lleva en sí una mitad, un cuarto, un octavo o un doceavo de burgués, que se irrita dentro de nuestra persona como un demonio en un poseído... Escuchadle decir: *mi* mujer, *mi* auto, *mis* tierras, ya se sabe que lo que cuenta no es la mujer, el coche, las tierras, sino el posesivo descarnado... Se rodea de cosas bellas, como su mujer; se forja unas buenas costumbres y una buena conciencia. Pero la soledad no está presente en su vida: es un hombre muy acompañado. Hombre de salud, hombre de felicidad, hombre de bien: un hombre que ha encontrado su equilibrio, un ser desgraciado»⁵. «Una de las desviaciones maestras del capitalismo es haber sometido la vida espiritual al consumo, el consumo a la producción, y la producción a la ganancia»⁶.

Pero, frente al espíritu burgués, «la posesión no es un derecho de conquista, sino un poder de dominio sobre un mundo ya ordenado. Pide, pues, que yo sepa reconocer una presencia en la cosa o en la persona poseída: no se posee más que lo que se acoge. Es lo mismo que decir que sólo se posee lo que se ama. Es necesario ir hasta el extremo porque aún el mismo amor tiene sus vueltas de egoísmo: sólo se posee aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da»⁷. 

4. *Manifiesto al servicio del personalismo*, I, pp. 593-4.

5. *Revolución personalista y comunitaria*, I, 431-3.

6. *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. I, pp. 550-552.

7. *Revolución personalista y comunitaria*, I, 324.

JEAN LACROIX (1900-1986)

LUIS ARANGUREN GONZALO

Miembro del Instituto E. Mounier



El personalismo comunitario bebe de las fuentes de Jean Lacroix, amigo de Mounier y co-fundador del movimiento y la revista *Esprit*. Su pensamiento gira en torno a la persona como categoría nuclear, situándose en el marco de la filosofía de la reflexión francesa.

PROPUESTA FILOSÓFICA

Lacroix propone una definición de filosofía enormemente sugestiva: la filosofía es «la transformación por el espíritu del acontecimiento en experiencia». Por *espíritu* entiende un principio radical que estructura a la persona en términos de apertura constitutiva. Es lo que permite al ser humano abrirse a las diferentes posibilidades de ser. Hablamos, pues, de un espíritu marcadamente personal. El espíritu permite a la persona superar la brecha del mundo instintivo y se abre a nuevas formas de relación con la realidad; se abre a sí mismo como reflexión, a los demás como relación, al mundo exterior como co-partícipe y a Dios como reconocimiento de lo Absoluto.

Por *acontecimiento* Lacroix entiende el dato bruto, la situación histórica concreta, la vivencia espontánea, lo cual significa un planteamiento filosófico situacionista, en el que prima la situación histórica que vive el ser humano aquí y ahora y pretende ayudar a la persona a enraizarse en lo real desde su situación concreta. Finalmente, la *experiencia*, en el contexto de la definición de filosofía que ofrece Lacroix, es el mismo acontecimiento en tanto que reflexionado por el espíritu y convertido, gracias a esa transformación intelectual, en un contenido significativo para el ser humano.

Reflexión y sentido se dan la mano en la propuesta filosófica de Lacroix que trata de ayudar a configurar el decurso vital de las personas.

DE LA PERSONA AL PERSONALISMO

Más que elaborar un sistema filosófico, Lacroix ofrece pautas de enclave reflexivo en la vida real. Es consciente de que vivimos en un cambio de época que Mounier descifró como crisis de civilización. Ante un acontecimiento de tal magnitud Lacroix entiende que la función básica de la filosofía es crear un sistema filosófico completo y cerrado. Reflexionar la crisis de civilización impone un modo de reflexión de urgencia y a pie de obra. «No podemos cruzarnos de brazos esperando el nuevo Descartes, el nuevo Kant, el nuevo Hegel o el nuevo Marx que hará la síntesis de nuestro tiempo».

Su filosofía quiere ser una reflexión viviente, y en ese sentido útil para la persona, y no tanto un sistema coherente y completo elaborado en la burbuja del pensamiento que no sale de la biblioteca y por tanto que no se compromete con la realidad. La persona trasciende todo sistema pues no es un universo cerrado. Al ser un hombre de actitudes, Lacroix entiende la filosofía desde la actitud filosófica. De ahí que más que de personalismo él hable de inspiración personalista en tanto que «es el punto de partida de todo grande y profundo pensamiento verdadero». De este modo Lacroix asume el papel de reflexionar en distancia de perspectiva la inspiración personalista.

El personalismo como pensamiento filosófico se convierte en un movimiento de humanización, de modo que el eje vertebrador de tal pensamiento es la persona en su circunstancia concreta. Humanidad en comprensión y humanidad en extensión significa «que no hay hombre fuera de la humanidad. Esa es la verdadera madre del personalismo, que descubre uno en sí mismo y que se descubre al mismo tiempo que en los demás». Por ello entenderá que el personalismo es la voluntad de defender a la persona contra todo sistema. Así, el criterio filosófico de Lacroix será ir de la persona al personalismo, y no al contrario. De esa manera permanecerá fiel a su concepción del personalismo como inspiración, como fuente de un pensamiento nunca acabado, siempre constituyente y nunca constituido. Esto implica conocer a fondo la realidad de la persona; en este sentido Lacroix genera un pensamiento que dialoga constantemente con otras disciplinas como la psicología, sociología, pedagogía y teología. No habría personalismo contemporáneo sin este adecuado diálogo interdisciplinar.

FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO

El diálogo interdisciplinar es un ejemplo de algo más sustancial. Para Lacroix el diálogo es más que un procedimiento, es una actitud filosófica que busca el esclarecimiento de la verdad de la realidad. Una verdad que uno solo no posee, que precisa del concurso de otros, incluso de los que piensan de forma diferente a la mía.

El ejercicio del diálogo, desde la lucidez y la participación, no puede aferrarse a la refutación del pensamiento ajeno o a la integración al propio, siendo ambas actitudes formas inadecuadas de exaltación de lo propio. En el diálogo necesariamente uno ha de quedar tocado por el pensamiento del otro cuando buceamos en el mismo y nos dejamos zarandear por él, poniendo en cuestión el pensamiento propio. En un bello texto, absolutamente contemporáneo por necesario, Lacroix afirma: «dialogar es exponerse no tanto a los golpes de los demás, lo que no es nada, sino al trastorno de su propio pensamiento. Quien no ha pasado por esta prueba con temor y humildad, quien no ha temblado de verse constreñido a poner todo en cuestión, quien no ha sentido que de alguna manera su razón se modifica bajo el empuje de la razón del otro no es un compañero válido en el diálogo con los hombres». Este es el diálogo honesto que exige y practica Lacroix.

LEY DE LA TENSIÓN

El diálogo interior tiene una piedra de toque en la integración de los elementos opuestos que llegan a la persona en forma de ley de tensión, como denomina Lacroix. Exponemos alguno de ellos.

- *Individuo-persona.* Individuo es el dato primero que captamos en la observación de un ser humano y su tendencia será perseverar en su ser, entendido como realización individual, sin más. Pese a diferenciarse del término persona, Lacroix matiza que la individualidad es aquello que permite que yo sea yo y no otro. La persona se desarrolla a partir de lo que recibe como individuo. Más que oponerse se complementan. Mientras que el individuo tiende a la individualización la persona permite ir siempre más lejos de sí misma y es capaz de expandirse. Así, la persona no anula al individuo o le supera sin más, sino que armoniza y ordena al individuo puesto que la persona es tal en la medida en la que es consciente de la orientación universal en la que se inserta su juego individual. La persona es factor

de equilibrio y armonización. No se halla ni en la retirada individualista ni en la expansión comunitaria sino en la tensión equilibrada de ambos movimientos. Repliegue y despliegue, dentro y fuera son dos momentos complementarios a través de los cuales se construye la persona. Lacroix denominará a estos dos movimientos concentración y expansión. Ambos describen al ser personal.

- **Pensamiento-acción.** Una de las dinámicas que se encuentran en el quicio del desarrollo personal es la tensión entre pensamiento y acción. Ambos se necesitan y se vinculan. La polaridad de uno de ellos fragiliza en exceso a la persona; el pensamiento puro desemboca en un intelectualismo impotente mientras que la sola acción promueve agitadores irresponsables. Lacroix asume la visión de la acción de su maestro Blondel. Asume que el intelectualismo ha confundido con frecuencia la acción con la idea de acción. La acción es la síntesis del querer, del conocer y del ser, propone Blondel. La persona es vocacionalmente llamada a la acción; somos acción. Incluso elegir la pasividad es comprometerse en una forma de ser y de estar en el mundo. El dato original es «yo actúo», antes que el pensamiento. Pero el hombre no lo puede todo, no alcanza a hacer todo lo que realmente quiere. Entre la voluntad que todo lo quiere y la voluntad querida, aquella que remite a la dureza de la realidad, existe una desproporción fácil de comprobar. Desde aquí el pensamiento contribuye a mejorar la acción, de modo que el pensamiento de la persona sólo puede ser pensamiento comprometido, pensamiento que ayuda a mejorar la acción a insertarse más humanamente en este mundo. El ser humano y el mundo son realidades inacabadas y pendientes de humanización; lejos de espacios cerrados son posibilidades que están por convertirse en nuevas realidades. De esta manera el pensamiento es activo, trabajador y busca la encarnación evitando el intelectualismo angelical y desencarnado, mientras que la acción necesita del pensamiento y hasta de la contemplación que le ayuda a comprometerse adecuadamente, más allá de idealismos, activismos y mesianismos.

- **Alegría-felicidad.** ¿Podemos ser felices o debemos conformarnos con momentos esporádicos de alegría? Todos aspiramos a la felicidad. Pero Lacroix nos previene frente a la felicidad fetiche. En Occidente, critica, se ha creado la civilización de la felicidad que genera un espejismo encauzado a través de la tiranía del bienestar. La felicidad, entonces, se convierte en un nuevo paraíso



prometido imposible de alcanzar. Para Lacroix es imposible la búsqueda de la felicidad al margen del mal y del sufrimiento de nuestro mundo; no podemos caer en un optimismo ingenuo. No se puede identificar felicidad con la satisfacción de algo provisional en forma de consumo; eso es la herejía de la felicidad. Para Lacroix, felicidad rima con plenitud y el hombre es un peregrino tras la felicidad-plenitud a la que sólo se accede en la eternidad. Más que un objetivo alcanzable la felicidad constituye un horizonte de referencia personal, una idea reguladora al modo kantiano. Y en ese contexto la alegría es la que se halla radicalmente ligada al ritmo de la vida humana y se orienta hacia el ideal de vida feliz, que se nos escapa en el día a día pero al que aspiramos. De modo que la alegría es signo de una presencia que nos envuelve y sobrepasa, implica una determinada relación entre lo que yo soy y lo que pretendo ser; entre un yo concreto y un yo ideal.

LUGAR DE LACROIX EN LA FILOSOFÍA

En cierto modo Lacroix es inclasificable. Siendo persona reflexiva y de gran formación no quiere fundar un sistema filosófico; siendo cristiano no se inscribe en los parámetros de una filosofía cristiana; siendo jurista no propone una filosofía del derecho. Sin embargo, ocupa un lugar destacado en la filosofía personalista del siglo xx. Es el maestro de la crónica filosófica y el creador del *libro corto* de filosofía, esto es, de una filosofía divulgativa y al alcance de todos. Dice lo esencial en ochenta páginas, sin buscar el lucimiento personal y transmitiendo lo esencial. Y la nota transversal que atraviesa su filosofía es el ejercicio del diálogo y la interdisciplinariedad. El crea un estilo de pensamiento marcado por tres características básicas:

- **Pensar con el pensamiento de uno mismo,** buscando no la suma de fragmentos ajenos apropiados sino captando el nexo de cada parte en su totalidad, sedimentado en una suerte de síntesis

personal, siempre provisional y dinámica. Filosofar es construir progresivamente un pensamiento propio, ayudado por la aportación de muchos que nos preceden pero que no nos sustituyen en la tarea de pensar por nosotros mismos.

- *Ser contemporáneo del propio pensamiento.* El pensamiento filosófico ha de ser vivo y renovado; en el caso de Lacroix dialoga con el existencialismo, el marxismo o el ateísmo, citando tan solo tres ejemplos de construcciones teóricas fundamentales en la Europa de la segunda mitad del siglo XX. Lacroix es contemporáneo de su tiempo, es un filósofo que no elude las críticas a la persona o a la religión, y hace frente con argumentos novedosos, actuales y de peso.
- *Pensar no solo con ideas claras, sino con ideas esclarecidas.* Lacroix huye de la pretensión de poseer ideas claras y distintas, pues sirven para poco en el entramado de complejidades en el que se desarrolla la persona. Ideas claras parecen ser sacadas de un laboratorio por donde no pasa la persona. Pensar es buscar, vacilar, tantear buscando lo claro en lo oscuro. El pensamiento debe esclarecerse sobre la marcha; ese es su cometido, más ligado con formular buenas preguntas que dar con atinadas respuestas.

Este tipo de actividad filosófica hace de Lacroix un educador. Él mismo, ya en su madurez reorienta su compromiso intelectual y filosófico al abandonar la revista *Esprit* y centrarse en la docencia universitaria en su Lyon natal. Toma parte en la reflexión sobre la crisis de la enseñanza de la filosofía y entiende que «la función crítica de la filosofía es interrogativa; el interrogante comporta esencialmente una toma de distancia que propicia y anima la reflexión». Esta reflexión se prologará en el diálogo abierto que busca esclarecer la realidad desde todos los ángulos que seamos capaces de abordar. A este respecto son muy esclarecedores sus ensayos sobre las situaciones límite del fracaso y la culpabilidad como fuente de oportunidades de personalización.

En definitiva, el horizonte filosófico de cada etapa histórica ha de ser siempre conseguir la síntesis del momento de civilización que se está viviendo. Esa es la apuesta de Lacroix. La filosofía ha de buscar el espíritu de su época, para lo cual debe salir al encuentro con la realidad y evitar convertirse en filosofía refugio o, lo que es peor, en filosofía encubridora de la realidad.

De este modo, como podemos advertir, más allá del mundo académico, la filosofía constituye para Lacroix una instancia social de enorme calado. Su misión es convertirse en instancia crítica de la sociedad. Necesariamente la filosofía ha de mancharse, no puede ser purista; su laboratorio es la historia real y ahí no se puede ser aséptico sino polémico, aunque se corra el riesgo de no ser comprendidos. Así, «la filosofía es la puesta en cuestión y el esfuerzo por mantener sin cesar, en el interior mismo de la acción, la superioridad del sujeto sobre el objeto».

En conclusión, Lacroix es un filósofo socialmente situado en Europa, hombre de su tiempo y obligado a intentar esclarecer con humildad los problemas y urgencias de una civilización que va haciendo aguas y que contempla desde un pensamiento prudentemente distanciado (para no fusionarse sin más) y comprometidamente encarnado (para no hablar de oídas). 

BIOGRAFÍA BÁSICA DE LACROIX EN ESPAÑOL:

- Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1967.
- Psicología del hombre de hoy*, Fontanella, Barcelona, 1967
- Persona y amor*, Caparrós, Madrid, 1997
- El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1968
- El personalismo como anti-ideología*, Guadiana, Madrid, 1973.
- El fracaso*, Nova Terra, Barcelona, 1967
- Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona, 1980
- El deseo y los deseos*, Fundación E. Mounier, Madrid, 2010.
- Fuerza y debilidades de la familia*, Acción Cultura Cristiana, Madrid, 1993

SOBRE LACROIX:

- Aranguren Gonzalo, L. A., *El reto de ser persona*, BAC, Madrid, 2000.

EL TRIUNFO DEL AMOR OBLATIVO SOBRE EL AMOR POSESIVO: GABRIEL MARCEL

FERNANDO LÓPEZ LUENGOS

Doctor en Filosofía. Profesor del IES «Alfonso X el Sabio», Toledo



UNA ONTOLOGÍA QUE SE FUNDAMENTA EN EL AMOR¹

Puede resultar sorprendente comprobar que una reflexión sobre el amor se convierta en el fundamento último de la ontología de uno de los filósofos más significativos del pensamiento contemporáneo, sobre todo si tenemos en cuenta que se trata de uno de los iniciadores del pensamiento existencial del siglo xx junto a Heidegger y a Jaspers, y mucho antes que el populista Sartre hubiera siquiera intuido sus conceptos fundamentales. Podría suponerse que se trata de un ensayo metafísico realizado por un teólogo voluntarista entrometiéndose audazmente en el mundo de la filosofía. Pero la realidad es muy otra: se trata más bien de un pensador que procede de un ambiente agnóstico y con una deficiente formación religiosa (KIE 56 y EC 141). Un pensador ciertamente cristiano, pero cuya conversión y bautismo no se realiza sino muy pasada su juventud —a los 39 años— y

que, antes de su conversión, siempre había sentido repugnancia hacia lo que consideraba un cierto oscurantismo y legalismo en la Iglesia Católica (AE 29). Estoy refiriéndome a Gabriel Marcel, un filósofo creativo que inaugura el pensar existencial con su *Journal Métaphysique* consumando la rebelión que iniciaran Kierkegaard y Nietzsche medio siglo antes frente a la poderosa y omnipresente filosofía idealista.

Lo que Marcel percibe desde su juventud es la tensión que se abre entre una experiencia de limitación en el fondo de mi realidad humana (la muerte, y especialmente la del ser querido, el sufrimiento...) y la exigencia de plenitud hacia la que mi corazón se abre con todas sus fuerzas (el deseo de verdad y de bondad que acompaña obsesivamente nuestra voluntad). Y puesto que encuentra igualmente parcial y mutilador sentenciar el absurdo de la realidad como la posesión de una certeza ya acabada, Marcel descubre en el método socrático la intuición que mejor responde a la condición del ser humano: ser hombre es estar en camino, *en chemin*... Así el título de una de sus últimas obras: *En chemin, vers quel éveil?* (Gallimard, Paris 1971) o ésta otra más conocida: *Homo Viator, Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance* (Aubier-Montaigne, Paris 1944). Sus obras muestran la convicción de un pensador *en camino* que no se resigna con el pesimismo positivista o el agnosticismo de su ambiente familiar, ni se contenta con el optimismo idealista en el que se formó durante los años de la carrera de Filosofía. Pero esta realidad vivida por el propio Marcel significa mucho más que una descripción biográfica: representa la genialidad de una propuesta filosófica que hunde sus raíces en la

1. Desarrollo en este artículo algunas de las ideas que de modo más extenso expongo en «Una ontología desde el amor» en *Facies Domini, Revista alicantina de estudios teológicos*. Seminario Diocesano Orihuela-Alicante, 2009, pp. 365-389. Así mismo pueden ampliarse la información referida a su biografía en el libro que he escrito al respecto: *Gabriel Marcel*, colección *Sinergia*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2003). Para una reflexión más profunda sobre la vertebración de su pensamiento me remito a mi obra publicada en la colección *Persona* de la Fundación Emmanuel Mounier, *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*, Madrid, 2012.

ontología y logra, al mismo tiempo, una interpretación especialmente esclarecedora de la condición humana. El pensamiento de Gabriel Marcel no solo propone, pues, una alternativa sólida al idealismo hegemónico en el siglo XIX, sino que acierta en una comprensión de la condición de nuestra humanidad en un momento histórico en el que lo humano es amenazado tanto filosóficamente (filósofos de la sospecha) como históricamente (las guerras mundiales y las posteriores amenazas políticas).

Ambas propuestas tienen en Marcel un único y mismo fundamento: mi *ser* está hecho para el amor pues es un ser que no se entiende a sí mismo ni como un absurdo aislado ni como una realidad extraña a sí mismo: ni el solipsismo moderno iniciado por Descartes, ni un dogmatismo ajeno a lo humano. Ni el *yo* es el fundamento de lo real, ni *lo otro* excluye mi propia condición. Lo que define lo real es el arco que se abre entre mi ser y otro ser hacia el que me inclino y que me da consistencia: El *yo* solo es real y comprensible en la medida en la que se abre a un *tú* sin el cual *yo*, cabalmente, no *soy*. En las entrañas de mi *yo* reside un *tú*, y el descubrimiento de esta presencia en mi propia identidad es lo que fundamenta el concepto de «intersubjetividad» que constituye el resorte que impulsa toda su reflexión. «Cuando yo determino a otro como *él*, lo trato como esencialmente ausente; es su ausencia lo que me permite objetivarlo»² (RI 48) pero cuando entre ambos se crea una unidad, en la que el otro y yo somos *nosotros*, «él cesa de ser *él* para llegar a ser un *tú*» (*ibíd.*). Y la expresión más profunda y acabada de la intersubjetividad es, precisamente, el amor.

El amor muestra, pues, una realidad que excede las condiciones del *yo* cartesiano lanzándole fuera de sí hacia lo *otro*. Pero si en Descartes la conciencia es el lugar desde el que se deduce y construye la misma realidad —es decir, que la experiencia consciente articula y dirige el fundamento de la realidad: la antropología sostiene a la ontología— así mismo, la rectificación introducida por Marcel excarcela al ser humano de su ensimismamiento al mismo tiempo que libera a la ontología de la abstracción reduccionista del Idealismo. Su filosofía tiene una densidad metafísica que se manifiesta con admirable armonía en su percepción de la belleza, de la bondad y de la verdad. El fundamento último de estas categorías son uno y el mismo: la correspondencia entre un interior que se proyecta hacia un algo exterior que llega a ser más

íntimo que la propia intimidad. Por eso resulta esclarecedor explorar cualquiera de estos caminos que nos conducen al mismo punto. La estética de Marcel (que es autor de una amplia producción de crítica literaria y crítica musical), su ética (con unos minuciosos análisis de personajes y situaciones a través de su extensa producción dramática), así como su gnoseología y ontología en definitiva, manifiestan una coherente armonía a lo largo de sus escritos a pesar de que estos, gobernados por las condiciones del análisis existencial, no siguieran nunca la sistematización metódica de los manuales.

Analícemos, pues, la reflexión filosófica de Marcel sobre la condición y profundidad del amor que nos servirá simultáneamente para esclarecer dónde deben asentarse los pilares de una metafísica ajustada a la filosofía contemporánea.

UN PENSAMIENTO EXISTENCIAL QUE SE FUNDAMENTA EN LA PRESENCIA DE UN TÚ

El primer encuentro que Marcel tuvo con la filosofía, durante sus estudios en la Sorbona, fue a través del clima abstracto de la filosofía idealista que se alejaba profundamente de esa sed de lo concreto y personal que secretamente le impulsaba desde niño. Por eso, sin saber muy bien por qué, la filosofía no acababa de satisfacer sus inquietudes más profundas. Y por ello la reflexión filosófica de Marcel dejaba espacio a la producción dramática, sin que de momento fuera consciente del alcance de esta actitud. Estuvo tentado, incluso, de apartarse definitivamente del camino de la filosofía para dedicarse a la producción dramática, pues de este modo la dialéctica de las ideas que había estudiado durante la carrera había dado paso a la dialéctica concreta de las circunstancias vividas, que parecía responder con mayor fidelidad a las exigencias de su inquietud.

Sin embargo su experiencia durante la I Guerra Mundial transformarían definitivamente los presupuestos de su inquietud intelectual. Cuando estalló la guerra no fue incorporado a filas por la adenitis cervical que sufría desde hacía años y se sentía humillado de ser llamado «no-combatiente»; y por ello tenía un gran deseo de ayudar de alguna manera (EC 90). Fue entonces cuando su amigo Xavier Lèon le pidió que le reemplazara en su cargo al frente de los servicios de información de la Cruz Roja:

2. Todas las citas de Gabriel Marcel son traducciones mías a partir de las obras originales reseñadas al final de este trabajo.

En un principio debíamos suministrar información sobre los heridos hospitalizados en ambulancias de la Unión de Mujeres de Francia. Pero de hecho estos tenían siempre la posibilidad de escribir o hacer escribir a los suyos, y rápidamente nos vimos asediados por las demandas sobre militares de los que no había novedades. Los datos sobre heridos y más tarde sobre prisioneros que teníamos a nuestra disposición nos permitieron, cuando pudimos clasificarlos por regimientos y por fechas, realizar indagaciones acerca de los camaradas y los jefes de las unidades que pudieran facilitarnos información. No hace falta decir que en la inmensa mayoría de los casos eran, al fin y al cabo, noticias de muertes lo que nosotros teníamos que comunicar. Yo recibía cada día personalmente a los que venían a suplicarnos que ilumináramos la noche en la que se debatían. En esas condiciones la ficha dejaba de ser para mí una simple mención abstracta: era una llamada afligida a la que yo tenía que responder (RA 312).

Esta forma de enfrentarse a la realidad le alejaba radicalmente del tipo de reflexión a que estaba acostumbrado desde los años de la carrera en la Sorbona: la filosofía idealista poco tenía que ver con la situación concreta de los individuos. La historia, el mundo, la naturaleza eran percibidos desde esquemas abstractos racionales que no tenían en cuenta estas circunstancias individuales.

La experiencia de este contacto personal provocó en él una profunda inquietud que desencadenaría la transformación de su forma de pensar: significaría una inflexión en la trayectoria de su reflexión filosófica, «la guerra hizo de mí un pensador existencial» (EC 97). Del universo de la abstracción había entrado en el reino de la realidad personal por la puerta del sufrimiento. Marcel había sido alcanzado por los acontecimientos y, aunque todavía no fuera plenamente consciente de ello, su reflexión filosófica ya no podría entenderse sin tenerlos en cuenta (EGM 17). El sujeto que investiga ya no podía compararse al yo cartesiano o al yo trascendental kantiano ajeno a las circunstancias vividas.

De este modo sembraba el germen del pensamiento existencial que pocos años después florecería junto al pensamiento de Heidegger. No obstante, nues-

tro autor introduce desde el principio una distinción esencial respecto del filósofo alemán que le aproximará en cambio a Buber³: tal vez el hombre sea un ser *hacia* la muerte, pero no *para* la muerte, más bien «es ser *contra la muerte*, y lo que aquí debe ser considerado, no es en absoluto, como en el filósofo alemán que queda prisionero de un solipsismo existencial, la muerte del sujeto mismo, sino más bien la del *otro* en tanto que amado» (M-F 500).

EL TRIUNFO DEL AMOR OBLATIVO SOBRE EL AMOR POSESIVO

En este solipsismo existencial «tratamos de la muerte del otro como si fuera un suceso al cual yo asistiera, y que, si me afecta, no me afecta en el sentido vivo de la palabra» (VJ 90). Pero esta forma de percibirla se aleja radicalmente de la experiencia vivida por Marcel: «el ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo, puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos *él* para mí» (JM 146). Desde los primeros momentos de su investigación, y más aún, desde las primeras inquietudes de su vida, la presencia de las personas amadas constituyó siempre una referencia para su autoconsciencia. Su reflexión y su vida no se entienden sin este fundamento: «jamás me ha concernido (la filosofía) en soledad» (EGM 29). Pero esta forma de sentir no se deja reducir a un psicologismo pues éste se mueve en el terreno del deseo y el temor que, para Marcel, son por definición egocéntricos y tienden a la posesión; en cambio, el amor y la esperanza evocados por él, sobrepasan el *yo* para centrarse en el *nosotros*. «El amor es la vida que se descentra, que cambia de centro» (JM 217). Por eso el amor no es reducible a los meros sentimientos (VJ 91).

Esta forma de entender el amor como un descentramiento del *yo* hacia el *tú* que expresa una donación oblativa, manifiesta el núcleo central de toda la filosofía de Marcel y encuentra una expresión admirable en el mito clásico de Orfeo y Eurídice⁴. Un mito con el que siempre se había sentido profundamente identificado: «Le mythe d'Orphée et d'Eurydice est au coeur même de mon existence» (PI 132 y 7), precisamente porque expresaba de manera fiel la dramáti-

3. Marcel y Buber llegaron a conclusiones muy parecidas sin que en un principio ninguno de los dos fuera consciente de sus coincidencias: «los dos habíamos pensado por separado pero con bastante analogía, sobre el “yo” y el “tú”. Yo he leído sus obras muy tarde» (M-B 92).

4. Importa aquí leer el mito en cualquiera de las versiones que nos ha propiciado la historia de la Literatura, por ejemplo: Gustav Schwab, *Las más bellas leyendas de la antigüedad*, Gredos, Madrid 2009.

ca situación de un ser que no puede lograr la plenitud pues ésta no admite ser reducida a puro *deseo*. Sólo si Orfeo consigue caminar hacia la luz sin consentir al *deseo* de mirar el rostro de Eurídice, entonces podrá alcanzar la dichosa posesión de su amor: por más que el *deseo* cohabite junto al amor oblativo, éste ha de trascenderle para llegar a su plenitud.

El mito de Orfeo y Eurídice nos muestra las exigencias de la autenticidad del amor oblativo que debe purificarse del lastre de la posesividad. Sólo cuando el amor se descentra del yo hacia el tú se hace posible la auténtica afirmación de mi propio ser, porque yo soy en la medida en que me abro hacia *lo otro que yo*. Pero la tentación del yo es dejarse absorber por su prioridad inmediata. Orfeo «mata» a Eurídice cuando no es capaz de aceptar el vértigo del amor sin recompensa inmediata, cuando por un instante deja de pensar en el bien de ella y se deja llevar por su propia angustia: de pronto el centro de su interés deja de ser Eurídice para ser su propio estado anímico. Tal es la característica del mero *deseo* frente al amor. No se trata de despreciar el deseo sin más, pues, para empezar, éste siempre puede acompañar al amor auténtico (¿acaso no es un amor veraz haberse resignado a morir si no alcanza el amor de su vida?). Sin embargo éste deseo muestra un amor todavía ambiguo que debe pasar el crisol del sufrimiento para purificarse de todo egoísmo. La prueba irrefutable del amor es, entonces, sufrir por el bien del otro, es decir, no buscar mi propio bien, olvidándome de mí mismo.

En lo que me concierne es muy posible que estas imágenes no retengan para mí ese valor propiamente desesperante si no es porque afectan en mi persona a un ser traumatizado desde la infancia por la muerte de otro, por la desaparición de mi madre sobrevenida cuando iba a cumplir cuatro años. No dudo en afirmar que mi vida sin más —y la misma vida de mi espíritu— se han desarrollado bajo el signo de la muerte del otro, y éste es el origen lejano de la controversia que me enfrentó a Léon Brunschvicg, en el Congreso sobre Descartes en 1937: cuando me reprochó conceder más importancia a mi propia muerte de la que él atribuye a la suya, yo le contesté sin dudarle: «lo que importa, no es ni mi muerte ni la suya, sino la de los que amamos». En otros términos, el problema, el único problema esencial está planteado por el conflicto entre el amor y la muerte. Si hay en mí una certeza inquebrantable es que un

mundo en el que el amor ha desertado no puede más que sumergirse en la muerte, pero también que allí donde el amor persiste, allí donde triunfa de todo lo que tiende a degradarlo, la muerte no puede no ser en definitiva derrotada (PI 182).

En esta conferencia Marcel desarrolla algo más que una reflexión sobre el amor y la muerte: es el testimonio de una experiencia en carne viva. El Congreso de Filosofía de 1937 había anticipado lo que más tarde iba a sentir con la muerte de su tía (justo antes de empezar la Segunda Guerra) y la muerte de su mujer en noviembre de 1947. Ahora, tras la muerte de su mujer, las reflexiones que durante tantos años habían intentado iluminar el misterio del amor y de la muerte eran puestas a prueba. El triunfo de la esperanza significaría la confirmación de la trascendencia del amor: «Amar a un ser es decirle, tú no morirás»⁵. La desesperanza, en cambio, daría la razón al reduccionismo psicologista. Pues ante el aguijón del dolor intenso por la muerte del ser amado, ninguna especulación meramente racional puede sostener el sentido de la esperanza: la esperanza, había dicho Marcel, sólo es posible cuando el *nosotros* supera al yo. 

ABREVIATURAS UTILIZADAS (ORDEN ALFABÉTICO)

- AE «An Autobiographical Essay» en Schilpp, P. A. y Hahn, L. E. (editores): *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of living philosophers, vol. XVII. Illinois University: La Salle 1984, 3-68.
- EC *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, Paris, 1971.
- EGM *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (1973). La Baconnière, Neuchâtel, 1976.
- JM *Jornal Métaphysique* (1914-23). Gallimard, 1927 (manejo a reedición de 1935).
- KIE «Kierkegaard en mi pensamiento» en *Kierkegaard vivo*. Alianza, Madrid, 1966.
- M-F *Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondence (1934-1971)*. Beauchesne, Paris, 1985.
- PI *Présence et immortalité (1938-1943)*. Flammarion, Paris, 1959.
- RA «Regard en arrière» en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Plon, Paris, 1947.
- RI *Du Refus à l'Invocation*. Gallimard, Paris, 1940.
- ST *Pour une sagesse tragique et son au-dela*. Plon, Paris, 1968.
- VJ *En busca de la verdad y la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*. Herder, Barcelona 1967.

5. Es el grito de uno de sus personajes, Antoine Framont, en *La Mort de demain* (1919).

LA DIALÉCTICA AMOR-ODIO COMO MÁXIMA POSIBILIDAD DEL COMPORTAMIENTO AXIOLÓGICO SEGÚN MAX SCHELER

CARLOS DÍAZ
Profesor de Filosofía

Amor y odio no son estados meramente fácticos o meramente de hecho ligados al yo *narcisista* de la psicología barata; tampoco, y por lo mismo —contra el planteamiento de no pocos etólogos— meras pautas elementales de comportamiento animal, sino que constituyen el *estadio superior y espontáneo* de nuestra intencionalidad emocional, no son tendencias ciegas. Frente al psicologismo (*fundamentalismo del yo sin fundamento*), amor y odio se dirigen al núcleo del valor para afirmarlo o para negarlo, si bien en tanto que últimas esencias de los actos *sólo pueden ser intuitivos, no definidos*. Los *actos intencionales* del amar y odiar se distinguen de los meros *actos de tendencia hacia lo valioso* (*preferir, elegir, comparar*) porque son *descubridores*, no siguen al preferir, elegir o comparar, antes al contrario los preceden cual *zapadores, vigías y conductores*, si bien su preferencia o su preterición ayudan a conocer la ampliación o estrechamiento de los valores mismos. En todo caso, «los *descubridores de sentimientos* (no sus ‘inventores’, como dice Ribot) de la talla de Francisco de Asís, Rousseau o Goethe, por mencionar unos pocos, no se distinguen por usar una mayor cantidad de palabras, sino sobre todo por la *capacidad de vivenciar, es decir, independientemente del poder de la tradición lingüística y de la ‘psicología natural’ inserta en toda lengua*»¹.

El amor vive referido al valor en general: sólo el hombre es el objeto originario del amor del hombre, y todos los demás objetos sólo lo son hasta donde y en tanto se «proyectan» antropopáticamente en los



procesos de la vida humana; por ejemplo, el amor de la naturaleza a la vida y a la muerte, se funda exclusivamente en el hecho de que pertrechamos antropopáticamente a los objetos naturales con nuestros sentimientos humanos, o que los consideramos desde el punto de vista de imágenes y analogías de la vida humana, como sería el caso de Feuerbach, para quien Dios sería la proyección afectiva de una vivencia humana. De aquí también que la rudeza con los seres de la naturaleza orgánica, por ejemplo animales o plantas, no sea «mala» simplemente por que se la tome como signo de «posible» rudeza con las personas; es antes bien, mala en sí misma².

Respondiendo a la división fundamental de los *actos* en vitales o del cuerpo, psíquicos puros o del yo, y espirituales o de la persona, también el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existen-

1. Scheler, M: *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2003, p. 12.

2. *Ibi*, pp. 212-216.

cia: *el amor vital o pasión, el amor psíquico del individual yo, y el amor espiritual de la persona*. Aunque los actos vitales, psíquicos y espirituales sean en sí diversos como actos y se vivan diversamente (y no solo con respecto a sus sujetos), están esencialmente vinculados a estos sujetos: el «*cuerpo*», el «*yo*» y la «*persona*». Si hablando corrientemente decimos, por ejemplo, que «*amamos un manjar*» el lenguaje no se ajusta aquí al fenómeno: las cosas meramente «*agradables*» no son susceptibles de verdadero amor, ni de ninguna elevación de valor.

Una conducta puramente «*sensible*» con un ser humano es una conducta absolutamente falta de amor y fría, pues sitúa al otro necesariamente al mero servicio de la propia sensibilidad, de su uso y —a lo sumo— de su goce, pero de todo punto incompatible con cualquier especie de intención de amor hacia el otro en cuanto otro. Desde el punto de vista ético, semejante conducta se encuentra justificada frente a objetos que no llevan en sí otros valores que los de lo agradable, pero ante un objeto que conlleve en sí otros valores, valores «*más altos*» que lo «*agradable sensiblemente*», aunque sólo sea el más insignificante valor vital, por ejemplo, ante una planta o un animal, semejante conducta es vil o malvada (malvada en sumo grado cuando se trate de una persona). Esto es válido también para toda conducta similar consigo mismo. Tampoco en este caso nos encontramos, naturalmente, delante de ningún «*amor a sí mismo*», sino de una degradación de la persona espiritual y del cuerpo como la que hay en la misma conducta con otros: todo esto se evidencia en la propia persona.

Incluso es posible que en medio del odio más profundo en todos sus grados se guarde el amor a la «*salvación del otro*». El odio que abarca incluso este grado sumo de la existencia es demoníaco; el odio que alcanza la existencia psíquica es malvado; el odio vital solo vil. Llamamos comúnmente naturalezas disarmónicas a estos hombres en los cuales resalta con tal fuerza

semejante disensión y semejante pugna de su odio y de su amor, pero ya el hecho de que pueda haber aquí todas estas especies de disarmonía habla en favor de la esencial separabilidad de estas funciones del amor, que también existe allí donde cooperan armónicamente y se encuentran en un objeto. No hay valores que sean descubiertos en el amor, sino que en el amor se hace todo más valioso³. Se debe amar a «*los*» buenos y a «*los malos*», amar «*el*» bien y odiar «*el*» mal. Más es inaceptable, porque no hay en general amor, ni odio

a valores e ideas de valor como objetos independientes; todo amor y todo odio se dirigen a un ente concreto⁴. «*Tiene perfecto sentido decir 'siento lo mismo que usted, pero no tengo compasión alguna de usted'*. El sentir lo mismo que otro pertenece todavía a la esfera cognoscitiva y no es ningún acto moralmente relevante. El historiador de relieve, el novelista, el artista dramático necesita poseer en alto grado el don de '*vivir lo mismo que otro*', pero no necesita en lo más mínimo tener simpatía por sus objetos ni personajes. Hemos de

distinguir rigurosamente, pues, el '*sentir lo mismo que otro*' y el '*vivir lo mismo que otro*' del simpatizar»⁵.

Hay al respecto dos tipos polares, el idiopático, que se produce en la unificación objetiva en que el yo ajeno es totalmente absorbido por el propio, y el heteropático a la inversa: yo no vivo en mí, sino totalmente en él⁶. Nada tienen ambos que ver con la fusión mutua en un torrente de vida que ya no pertenece por separado a ninguno de los yoes aislados⁷. Tampoco tiene que ver con una comprensión del dolor ajeno que suscita una reacción de dolor propio, pero sin que la intención del sentimiento se dirija al dolor ajeno, sino a la propia reacción de dolor, del tipo '*quiero ver caras alegres a mi alrededor*'.

La simpatía genuina no es una reflexión del tipo ¿qué sería si me pasase lo mismo?, pues con la simpatía genuina no tiene nada que ver. Un caso semejante a este tipo de falsa simpatía es aquel en que se da una comprensión del dolor ajeno, la cual suscita una reac-

*Incluso es posible que
en medio del odio más
profundo en todos sus
grados se guarde el amor
a la «salvación del otro».
El odio que abarca incluso
este grado sumo de la
existencia es demoníaco;*

3. *Ibi*, pp. 227-232.

4. *Ibi*, pp. 281-282.

5. Scheler, M: *Esencia y formas de la simpatía*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1950, p. 25.

6. *Ibi*, p. 36.

7. *Ibi*, 1950, p. 43.

ción de dolor, sin que la intención del sentimiento se dirija al dolor ajeno, sino a la propia reacción de dolor⁸. El egocentrismo es la propensión a identificar los valores propios con el mundo de valores circundante y el mundo de valores circundante con el propio⁹.

Con modalidades muy distintas es característica también del tipo del parásito psíquico; tampoco tiene que ver la simpatía con el vampirismo psíquico propio de quien co-vive como suyas propias la vivencias de la otra persona, de la que se desentiende para llenar de vida propia el vacío de su propia existencia; tampoco tiene que ver con el sí, sí, a mí me pasó exactamente lo mismo, que toma el relato ajeno como ocasión para soltarle impertérritamente un relato egocéntrico que no es sino un desbordamiento de las vivencias propias¹⁰. El tipo del parásito psíquico toma como suyas propias las vivencias de otra u otras personas, no asintiendo a sus ideas y juicios, sino pensándolos y expresándolos como propios.

En todos los casos de excitación de masas, incluso en la formación de la llamada opinión pública, la reciprocidad del contagio emocional que va acumulándose conduce al desbordamiento del movimiento colectivo emocional y a que la masa en acción sea arrastrada tan fácilmente más allá de las intenciones de todos los individuos y que haga cosas que nadie quiere y de las que nadie responde. Es el proceso mismo del contagio emocional el que hace brotar de sí fines

que rebasan los designios de todos los individuos. Estos procesos de contagio que transcurren no sólo involuntariamente, sino también inconscientemente, pueden sin embargo ponerse al servicio de la voluntad consciente, algo que ocurre, por ejemplo, siempre que buscamos una «distracción», yendo a una «reunión divertida» o acudiendo a una fiesta «para distraernos»; en estos casos esperamos contagiarnos o que nos «arrastre» el buen humor de la reunión. Por otra

parte, la conciencia de un posible contagio emocional engendra también una específica angustia del contagio, como la que se produce cuando alguien evita lugares tristes o esquivo las imágenes de dolores (no éstos mismos), tratando de eliminar dicha imagen de la esfera de sus vivencias¹¹.

Otra genuina unificación afectiva que no pertenece ni al tipo idiopático ni al heteropático, es el *fenómeno de la fusión mutua*, cuya forma mas ele-

mental se da en el acto sexual por amor, en la medida en que los amantes se sumergen en un torrente de vida que ya no contiene en sí ninguno de los yo individuales aisladamente. Este fenómeno ha venido a ser la base fundamental de la primitiva metafísica vital subyacente en los misterios y orgías báquicos, según la cual los iniciados participantes creen sumergirse en la fuente originaria y una de la *natura naturans*, con la disolución extática de toda individualidad.

En todos estos subtipos tenemos formas sin la menor simpatía genuina precisamente porque aquí la convivencia de sí, el sentimiento de sí y, en una palabra, la vida propia de la persona —que son el supuesto de la simpatía genuina— y con ellos la «distancia» vivida respecto al prójimo, están en trance de destrucción. Y justamente por esto resultan estos casos un valor ético negativo, por muy frecuentemente que se los confunda con una simpatía acrecentada o incluso con el amor¹².

8. *Ibi*, pp. 62-64.

9. *Ibi*, p. 85.

10. *Ibi*, pp. 62-70.

11. *Ibi*, pp. 32-34.

12. *Ibi*, pp. 66-68.

Pero tampoco falta un matiz eudemonista en la apreciación del valor de la compasión. El compasivo encuentra al mismo tiempo en el dolor de los demás un consuelo del propio dolor en que descubre la universalidad del dolor. Sintiendo de este modo incluidos a sí mismo y a su dolor en un gran dolor universal, destino del mundo, inmutable por su naturaleza, el compasivo alcanza la resignación tranquila respecto a sus propios deseos egoístas. Por no verlo así, Schopenhauer confunde el sentir lo mismo que otro, comprensivo, meramente cognoscitivo y completamente indiferente desde el punto de vista moral, con la verdadera simpatía¹³. Yendo aún más lejos en el error, para Spinoza el amor de los hombres entre sí y a Dios sólo es una parte del amor con que Dios se ama eternamente a sí mismo; Dios no ama al hombre, pero sí el hombre a Dios, el amor *intellectualis Dei*.

Por su parte el odio es la consecuencia del amor incorrecto, desordenado o erróneo, todo acto de esa naturaleza se funda en un acto de amor desviado sin el cual no merecería la pena. Amor y odio comparten el hecho de ser momentos de un fuerte interés como portadores de valor, en contraposición con la zona de la indiferencia. Esto no significa que lo odiado haya de haber sido amado antes, como si el odio fuese siempre un amor invertido, pues a veces una persona es odiada desde el instante mismo en que se nos aparece, pero entonces el odio que se siente ante él sólo proviene del amor que se siente por otro o por otra cosa: odio la enfermedad únicamente porque amo la salud. De ahí que *amor y odio no sean modos de comportamiento igualmente originarios: nuestro corazón está primariamente configurado para amar, no para odiar*. Y, si eso es así, entonces es también falso el *diktum* «quien no puede odiar tampoco puede amar»; al contrario, *quien no puede amar tampoco puede odiar*. Esto mismo vale para la *ley del resentimiento*, donde lo amado sólo lo es como oposición a lo previamente amado y después (sea por no poseerlo ya, o por su impotencia para alcanzarlo) odiado. *Si existe odio en el mundo tiene que existir también una confusión en el orden amoroso en el mundo*. El odio es una vulneración del *ordo amoris*. El ser humano no puede odiar sin que

un bien de rango menor ocupe el lugar de un bien de rango menor, y recíprocamente.

Frente a las reacciones de respuesta como la venganza, *amor y odio son actos espontáneos*. En el odio como en el amor se da un valor positivo, sólo que aquél orientado hacia el valor inferior negativo que él mismo es, y hacia la supresión de la posible existencia de cualquier valor superior. Contrariamente, el amor es el *movimiento intencional* que en un objeto resalta su valor superior, un acto que intenta vivir cada vivencia en la dirección de su perfección axiológica; todas las fases de ese crecimiento interno del valor de lo real que han sido creadas por el amor son siempre una estación —por muy lejana que se encuentre— en el camino del amor eterno. Todo amor es aún incompleto, a menudo adormecido o enamoradizo pero —*in obliquo*— viador en su camino hacia Dios. *Homo viator*, el amor está presente cuando en los valores dados como reales se presenta el *movimiento de*

su perfección hacia valores superiores posibles pero aún no dados como cualidades positivas; amar es una *exigencia ideal* objetiva de devenir una totalidad más bella y mejor, un movimiento hacia el «*ser-más-elevado-de-los-valores*», de ahí su dimensión constructiva que hace venir a la existencia valores completamente nuevos y más elevados cuya antítesis es el odio destructor de los mismos por no sentirlos como amables. La autenticidad del amor se manifiesta en que, aun viendo los defectos, amamos pese a ellos y con esos defectos. El amor a los valores *buscados* no cesa aunque no se encuentren en el mundo o ya se haya encontrado; junto a lo amado surge otro amor en el mismo ser de antes o en otro nuevo («nuestro corazón es demasiado vasto», Pascal), lo cual puede resultar doloroso para las mentalidades posesivas, pero por otra parte gracias a ello es posible el *progreso axiológico*. El amor va siempre *más allá* de lo que tiene y posee en las manos; el impulso instintivo que lo provoca puede cesar, pero el mismo amor no cede ni se cansa: el *sursum corda* es su esencia. Que esté dirigido hacia «el ser superior de un valor» no significa «dirigido hacia un valor superior», pues el valor superior mismo del que se trata en el amor no está previa-

*...amor y odio no sean
modos de comportamiento
igualmente originarios:
nuestro corazón está
primariamente configurado
para amar, no para odiar.*

13. *Ibi*, p.78.

mente «dado», sino que sólo se abre en el movimiento del amor hacia su término. Jesús no le dice a *María Magdalena* «no debes seguir pecando», sino que le ofrece los signos de su amor y el perdón de los pecados cuando al final le exhorta así: «Vete y no peques más». Estas palabras de Jesús quieren hacer ver a María que ella misma, aún sin saberlo, está profundamente vinculada de un modo nuevo a él y que ya no puede seguir pecando, por lo cual no tienen el sentido de un imperativo con carácter de mera obligación moral. Asimismo, en la historia del *hijo pródigo* el arrepentimiento consumado de éste no es razón y condición del perdón y de la acogida amorosa por parte del padre, sino que es en la contemplación asombrosa del amor paterno donde surge poderosamente el arrepentimiento. De ahí que quien en el gesto educativo espere amor y se encuentre un *tú debes* reaccionará con obstinación y orgullo herido. La fórmula «*llega a ser quien eres*» no significa «debes ser así y así», sino llega a ser quien eres en el sentido ideal, pues lo que «se es» no es necesario que uno llegue a serlo. Del mismo modo sería erróneo afirmar que el amor «crea» los valores superiores en el otro, pues esto sólo podría significar que el amante extrae de sí mismo los valores y los proyecta en el amado rellenándolo de valores más o menos imaginarios que el amado en realidad no posee en absoluto. O que proyecta afectivamente sus propios valores en el objeto, lo cual sería una ilusión.

Para que un amor encuentre lo divino que late en sus actos y funciones es necesario captarlo a la luz de lo universal eternamente axiológico en toda su altura, profundidad y fundamento, y alcanzarlo vitalmente en los bienes, pues los valores son los bienes en su forma eterna. Descubrimos la profundidad, la apertura, la potencia, la jerarquía y la belleza de nuestra acción cuando, por intuición emocional amorosa, alcanzamos de la realidad su esplendor, y no como la puerca lavada que vuelve a su vómito. Si apuramos la vida tocaremos con la yema de los dedos su idealidad axiológica, si bien muchas veces de forma contrafác-

Para que un amor encuentre lo divino que late en sus actos y funciones es necesario captarlo a la luz de lo universal eternamente axiológico en toda su altura, profundidad y fundamento...

tica: pese a que todos estuviésemos borrachos cada día, la sobriedad seguiría siendo un valor deseable y el alcoholismo un vicio execrable, aunque no hubiera cielo yo te amara, aunque no hubiera infierno te temiera. Scheler cita como dos grandes precedentes suyos a San Agustín (ama y haz lo que quieras) y a Pascal, al que se malentiende como si el *désordre du*

coeur o desorden del corazón en cuanto que saber embrollado y oscuro tuviese la culpa de todo desvarío emocional, frente al cual Leibniz —en secuencia con el pensamiento escolástico que identificaba el ser y el bien, hasta el punto de excluir cualquier ética que no fuese de bienes y de fines— se vio obligado a suponer que este mundo es el mejor de los mundos posibles y a Spinoza a echar mano de un máximo ser a la vez mundo y Dios

(ontoteología), de ahí que hiciera del amor una alegría acompañada por la idea de una causa exterior. Pero la frase de Blaise Pascal *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point* (el corazón tiene sus razones que la razón no conoce) es malinterpretada como loca de la casa testificando lo que ignora; además, «*raison*» en francés se puede entender en sentido irónico («el corazón también tiene algo que decir cuando ha hablado del entendimiento»). Pese a ello, hay un tipo de experiencia cuyos objetos se cierran completamente al entendimiento, para los que éste es tan ciego como lo es el oído para los colores. A diferencia de la razón fría, matemática y tecnológica, sólo válida para un ámbito de la vida, pero no para la vida en su totalidad, la función de funciones es la razón cálida, auténtica funcionaria de la humanidad cuando hace funcionar el mundo. El corazón no es un desorden, «le desordre du coeur» ciego, embrollado, oscuro; su ánimo, su *ethos*, no es un caos de estados sentimentales según leyes mecánicas de asociación y contigüidad espacio-temporal, ni —como Freud quiso— cuerpos movidos a impulsos energéticos mecánicos. ¿Qué es pues? El reverso del cosmos. Por miedo al corazón, por des-cordializar la existencia humana, se han producido filosofías de la sospecha posmodernas, pero también filosofías de la perfección ultrarracionalistas¹⁴.

14. Si Leibniz aseguraba que vivimos en el mejor de los mundos posibles, ya que el odio, antítesis del amor, no puede faltar en las realidades finitas, Benito Spinoza abolió el mal por real decreto en su *Ética demostrada geoméricamente* porque nada se le resiste a la razón

Si el amor *no fuese más que* un sumatorio de impulsos energéticos mecanicistamente ensamblados, el hombre resultaría inexplicable, algo de lo que hacemos bandera los terapeutas humanistas: si tienes una *imago hominis*, realidad afectiva que da sentido al caos (del griego *jasco*, bostezar), el mundo queda salvado; sin ella no saldrás del caos (caos organizado), es decir, no llegarás a convertirlo en *cosmos*, que es un caos con sentido, una identidad más fuerte que la inidentidad desarticulada de manchas, cráteres, y depresiones. *La persona es el reverso articulado del cosmos*. A hombre desvirtuado, caos desarticulado, desgajado, desvencijado, *des-identificado*. *Sólo con una identidad es posible convivir con la inidentidad propia y ajena*, sólo desde la identidad personal puede asumirse el cúmulo de nuestras anfractuosidades existenciales, o sea, de lo que no hacemos bien. *Importa mucho ser compasivo con uno mismo acogiendo las propias inidentidades desde una cierta identidad, no desde un caos*. La mera compasión del caos no compadece porque, incapaz de un *yo identitario*, es el caos. De aquí se desprende que un terapeuta carente de una identidad mínima no podrá ayudar a la larga. Aunque algunos defiendan que se puede dar técnicamente muy buena terapia siendo un terapeuta corrom-

pido, al menos reconocen en él una identidad técnica que suple la falta de identidad humana. Pero la mera identidad técnica siempre es frágil, pues una cosa es la *inidentidad incoherente* y otra la *inidentidad en tensión en pos de una identidad*. Tal *tensión permanente* es un *faciendum*, algo que cada día hay que pelear, no un *factum* mostrenco. En cualquier caso, si tú eres un terapeuta borracho e indocto y te defiendes alegando que eso es intocable porque pertenece a tu vida personal, entonces comienzas a caminar mal sobre las arenas movedizas de la *incoherencia inidéntica*. Otro tanto ocurre en todas y cada una de las profesiones. La verdad no pertenece a los filósofos, ni a los psicólogos; cuando oigo decir «pero eso es un planteamiento filosófico», replico: todo planteamiento es filosófico a mucha honra si busca el *ordo amoris* desde su ladera de la montaña. Si el psicólogo lo busca desde la psicología, enhorabuena, pero no deja de ser por ello un *filósofo que busca desde la psicología*. La misma montaña, diversas sus laderas. En cada humano late esa gramática generativa verbal y al mismo tiempo también moral del *ordo amoris*, algo a lo que se opone el relativista reblandecido por su *confusio amoris*. Fuera de la *gramática generativa* del universal *ordo amoris* caben sólo perspectivas degenerativas. 

perfecta, divina, el mal sólo se explica desde el bien, pero el bien triunfa, se impone, si no lo ves así eres bastante tonto e inadaptado, crees que sufres pero no sufres, ¿no te das cuenta de que todo es perfecto? He ahí una catarsis terapéutica no exenta de crueldad, igualmente pregnante en su *Tratado de las pasiones*: el padecimiento del padecer se supera con *apasionamiento* entusiástico.

FRANZ ROSENZWEIG Y EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY

SERGIO MAS

Profesor de Filosofía



FRANZ ROSENZWEIG

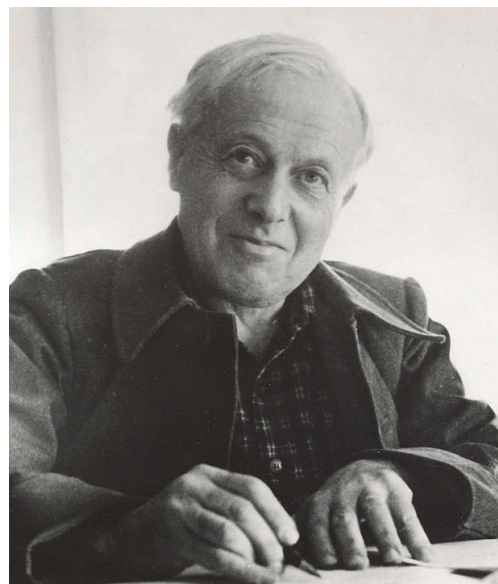
Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock-Huessy representan un caso muy singular en la historia del pensamiento, no son sólo dos de los primeros y principales teóricos del pensamiento dialógico sino que su obra surgió y se desarrolló al hilo de una serie de diálogos directos primero, epistolares después y, finalmente, también al hilo de un curioso «triálogo» en paralelo en el que participaron Franz y Eugen por un lado y Franz y la mujer de su amigo, Gritli. El pensamiento de Franz Rosenzweig considerado hoy como uno de los principales pensadores del siglo xx, junto a su discípulo Levinas y no menos original ni radical que Heidegger o Benjamin, por citar dos autores posteriores, es tan radical que sólo las generaciones posteriores han empezado a entender el significado histórico de su propuesta. El interés por la obra de FR no ha parado de crecer, mucho más que el estudio de la obra de su amigo; sin embargo hay que insistir en que fue Eugen Rosenstock quien ayudó a Franz a dar el paso definitivo hacia la ruptura con el nihilismo implícito en el historicismo de sus maestros. Eugen había estudiado derecho e historia y era ya doctor cuando conoció a Franz, que estaba redactando su tesis sobre Hegel, fue él quien le enfrentó, en un momento de crisis personal, a la noción de revelación como orientación, como alternativa al relativismo y al nihilismo. Noción que Franz haría suya y ambos buscaron juntos un nuevo modelo de pensamiento que fuese a la vez una nueva filosofía, una nueva teología, una nueva antropología y una nueva teoría social, la versión madura de la obra de Rosenstock-Huessy es no menos ambiciosa ni menos interesante que la de su amigo Franz y se trata en muchos aspectos de una respuesta inspirada por la obra maestra de su amigo. A ambos les unía también la conciencia de que el nuevo pensamiento no podía seguir siendo mera *theoria* (observación) sino que tenía que pasar de la actitud pasiva del espectador a integrar la teoría en una vida, una vida que diese testimonio por los actos del valor que la nueva comprensión del monoteísmo

que ambos defendían confiere a la respuesta que cada individuo y cada comunidad da a la revelación del amor divino. Se trata de pasar del pensamiento como mero ejercicio académico a la combinación de acción, palabra y símbolo que da paso a nueva unidad vital, frente a una vida que ambos describen como fragmentaria cuando no enfermiza.

Franz y Eugen pertenecen a una generación que ha crecido en un entorno burgués, hijos de judíos asimilados que creían que la religión era algo privado, y que la ciencia y la sociedad no deben mezclarse con asuntos íntimos como la religión. Ese cuadro liberal que había sido la base del humanismo alemán desde la muerte de Hegel y Schleiermacher, desde la frustrada revolución alemana de 1840 hasta la Gran Guerra, entra en crisis ya antes de la Guerra. Y entre los primeros en denunciar las raíces nihilistas de esa cultura burguesa, y el carácter ingenuo de su confianza en el progreso lineal y en la asociación espontánea entre desarrollo científico, técnico y moral, están Rosenzweig, Rosenstock, sus amigos, los hermanos Ehrenberg y algunos pensadores más cercanos a la teología que a la filosofía como Karl Barth, Emil Brunner o Ferdinand Ebner. Todos ellos atentos lectores de Dostoievski y Kierkegaard, los dos precursores en la crítica del nihilismo latente bajo las contradicciones de la modernidad. Todos los personalismos del siglo xx surgen desde una misma base, la conciencia de que el proyecto de la modernidad tal como surgió durante el Renacimiento y fue concretándose durante la ilustración había ido cayendo en una visión demasiado reduccionista de la razón y la experiencia, demasiado ingenua acerca de sus propias bases y sus posibilidades.

Cuando irrumpen en escena dos nuevas «religiones políticas», la de la raza superior que creará un nuevo Reino y la de la clase que pondrá fin a toda la prehistoria (la de las luchas de clases) e inaugurará una nueva era, pocos serán los que estarán ya conceptualmente preparados para reconocer que detrás de lo que parece un simple programa político, se oculta un proyecto religioso-político, es decir, idólatra. Falsos profetas que pretenden llenar el vacío espiritual de la modernidad con nuevos ídolos, prometiendo el paraíso en la tierra cuando en realidad venían a traer una era infernal como pocas. Rosenzweig define la tiranía como el intento de forzar la venida del reino.

El hombre moderno está enfermo, y uno de sus síntomas es la falta de orientación. Es precisamente en torno al relativismo y el nihilismo que giran las preocupaciones de los jóvenes Eugen y Franz. Eugen Rosenstock, tras estudiar derecho, y llamar la atención con una tesis sobre historia del derecho medie-



EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY.

FUENTE: WIKIPEDIA; FOTOGRAFÍA CORTESÍA DE MARIOT HUESSY, FUNDACIÓN EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY

val escribe un manuscrito sobre el estudio del alma y las enfermedades del alma. La relación entre el nivel interior y el social, entre las enfermedades espirituales de la sociedad y las del individuo, es una constante en la reflexión de ambos autores. Para pensar la realidad del hombre moderno reconstruyen la noción de paganismo como actitud individual y colectiva, como la de un individuo cerrado en sí mismo. Para estos dos autores como para todo el personalismo comunitario, persona y comunidad son inseparables, la una no puede crecer sino es en el seno de la otra, y ésta sólo se mantiene viva gracias a la creatividad de las personas. La contraposición entre individuos y personas es una las constantes axiales sobre las que construyen su propuesta todos y cada uno de los personalistas comunitarios.

En el caso de Rosenzweig y Rosenstock comparten otros dos ejes fundacionales: la reflexión sobre la palabra y el tiempo. El suyo quiere ser un pensamiento que tome, como lo venía reclamando Hamann desde los tiempos de su metacrítica a Kant, al lenguaje, a las lenguas como el Alfa y Omega de su reflexión. No puede haber un sujeto puro trascendental porque los sujetos somos en primer lugar interpelados, antes de acceder incluso a la conciencia de sujeto, por unos padres dentro de una comunidad, en una lengua, surgida de una tradición y con una historia. Oír las pala-

bras y aprender a usarlas, a dar la palabra, a comprometerse es aprender a hacer con la palabra, porque hablar es actuar, algo que Rosenstock y Rosenzweig subrayan mucho antes de que se hable de actos lingüísticos. Somos interpelados y respondemos, toda la creación es un mensaje, la revelación en sentido estricto es una llamada que espera una respuesta, nuestra respuesta es también nuestra toma de posición, el «heme aquí», dispuesto a asumir las responsabilidades que me requieren.

Y para eso hace falta un pensamiento valiente, que no se encierre en si mismo, el idealismo es ensimismamiento, un pensamiento descarnado y abstracto, fruto del miedo a la muerte, pero esa intemporalidad vacía del pensamiento tautológico, no es la verdadera eternidad. La eternidad surge de la capacidad de vencer a la muerte, de renovarse una y otra vez, de renovar el amor a cada instante, de recrearse a cada momento. Tanto Rosenzweig como Rosenstock subrayan como una de las principales diferencias entre la actitud del paganismo y el mensaje revelado, la revelación de la libertad, de que no estamos atados al destino sino llamados a la renovación y la libertad creativa. Esta capacidad es la que nos permite pensar una eternidad que no sea mera repetición sino renovación, creación de novedad y de vida. Este nuevo pensamiento inspirado por la orientación que le da la experiencia de saberse fruto del amor, tiene fuerza y vida para renovarse, retomando la palabra dada, los compromisos asumidos, sin necesitar falsas seguridades ni falsas estabildades. Nos invita a asumir una actitud que es en primer lugar, humilde, que renuncia al sueño de construir la realidad desde un Sujeto absoluto o un principio fundamental, y que admite la facticidad de la realidad, y que el pensamiento humano es siempre a posteriori. Pensar asumiendo la finitud significa un pensamiento temporal, enraizado en el tiempo y que se sabe ligado al tiempo, necesitado de tiempo, frente al pensamiento atemporal del YO=YO o del Ser de Parménides, circular y cerrado. La afirmación de Rosenzweig de que hay que romper con el pensamiento de la identidad que va de Parménides a Hegel puede parecer muy radical, pero es que efectivamente es eso que más tarde se llamará la metafísica de la identidad lo que Rosenzweig rechaza. Frente a ésta, se trata de un pensamiento temporal, abierto al otro, y para poder hablar con alguien hay que saber esperar, dejar hablar antes de contestar, porque el verdadero pensador dialogante es el que no sabe lo que el otro va a decir, (el que cree que ya sabe de entrada todo, no necesita dialogar, ni necesita a nadie, o eso cree). Frente a la tradición idealista y subjetivista, estos autores anticipan ya la crítica heideg-

geriana y posmoderna al subjetivismo y des-centran al sujeto sin eliminarlo, sino situándolo en su lugar, que es siempre un lugar limitado, en el tiempo y el espacio, éste y no otro, y por eso yo y no otro puede y debe actuar en este lugar y en este momento.

La prioridad de la praxis sobre la mera intelección es otro de los puntos en común de ambos autores. Frente a una verdad que es tan sólo un conocimiento contraponen una veracidad como testimonio, donde el efecto de la Verdad en nosotros se refleja en nuestra actitud, nuestra acción y nuestro pensamiento, el encuentro con la Verdad nos cambia para siempre. Porque es una Verdad que no se deja poseer sino que nos inspira, nos mueve y motiva pero no nos da todas las respuestas, porque el saberse amados nos invita a amar, es un imperativo, pero no un código cerrado. Tanto a nivel individual como colectivo la identidad del cristiano creyente o del pueblo creyente, su perseverancia en la fe y la esperanza dan testimonio de la fuerza del Espíritu que los interpela y los mueve. En la teoría de la historia y la sociedad que construirán Rosenzweig y Rosenstock al hilo de su correspondencia durante la guerra reconocen las grandes fuerzas que actúan en la historia y asumen la necesidad de un pensamiento que sepa dar cuenta de las diferentes cesuras que han marcado diversas etapas en la historia de la humanidad. Anticipando una idea de Jaspers (las eras axiales), ambos saludan las grandes revelaciones y las grandes revoluciones como cambios que dejan huella en la historia, que marcan un antes y después, porque no sólo crean nuevas instituciones sino que dan pie a nuevas antropologías, ser un creyente no significa lo mismo antes y después de la aparición del monoteísmo en la historia, ser un humanista no significa lo mismo antes o después de la revolución francesa y americana. El cristianismo no volverá a ser el mismo después de Lutero. Estas grandes fechas que marcan cesuras epocales lo son no por su impacto político sino por su significado espiritual. La revolución rusa es una etapa más en las diversas revoluciones que desde la revolución gregoriana intentan una y otra vez una universalidad que no puede ser forzada sino que será solo meta-histórica.

Asumir la finitud y romper con la vana pretensión de poseer el Todo, de hablar en nombre del Absoluto, es romper con la dinámica que ha confundido religión con fundamentalismo, filosofía con Sofía, y asumir una perspectiva finita, una actitud hermenéutica. No es casual que Schleiermacher, el fundador de la hermenéutica moderna fuese el primer teórico del dialogo como forma de búsqueda infinita de una verdad a la que sólo podemos acercarnos pero nunca poseer y que fuese también Schleiermacher quien en plena

explosión del subjetivismo moderno hablase del sentimiento de dependencia como eje de la subjetividad finita. Pero el perspectivismo de estos tres autores, Schleiermacher, Rosenzweig y Rosenstock no es en ningún caso sinónimo de relativismo. La Verdad existe, pero no está a nuestro alcance en su totalidad, sin embargo, eso no nos impide distinguir verdades de mentiras, ni verdaderos de falsos mesías. Rosenzweig llega a una conclusión pocas veces defendida en la historia del diálogo religioso: para Rosenzweig habría no una sino dos vías de acceso a la Verdad, una para los que han nacido en el seno del pueblo elegido y otra para el resto de la humanidad, que es la conversión. El judío no necesita convertirse porque ya está, por nacimiento cerca de Dios, mientras que el gentil es invitado por Jesús a convertirse a su imagen y seguir su camino. La coexistencia de estas dos vías es interpretada por Rosenzweig como una ventaja porque cada una recuerda a la otra que la suya es una forma finita de vivir en la anticipación del Infinito. La obra fundamental de Rosenzweig *La estrella de la redención* es en realidad una trilogía, en el primer libro examina por separado los tres elementos de la realidad: Dios, el Mundo y el alma y en la medida en que son pensados de modo aislado se rehace el camino del pensamiento pagano incapaz de entender la relación entre cada uno: la creación, la revelación y la redención. Rosenzweig renunció a una plaza universitaria para crear una escuela de adultos libre de ataduras institucionales, una escuela que permitiese en primer lugar a los judíos alemanes redescubrir el significado de esa tradición que conservaban de manera mecánica. Rosenzweig consideró un error el proyecto sionista ya que la falta de Estado no es sólo una casualidad sino el precio a pagar por ser el pueblo escogido, la forma de ser de la comunidad judía es y debe seguir siendo independiente de la lucha por el territorio que ha marcado la historia de los pueblos, las guerras están ligadas a las fronteras y sólo un pueblo que ha renunciado a entrar en esa competición puede con su mera persistencia dar testimonio de otro tipo de universalidad que no es la conquistada por la fuerza de la invasión sino la anticipada en la alegría del ritual, de ahí que Rosenzweig conceda una parte importante de su tercer libro al examen del calendario litúrgico judío y cristiano, la fiesta es el modo de anticipar la eternidad, de recordarnos que

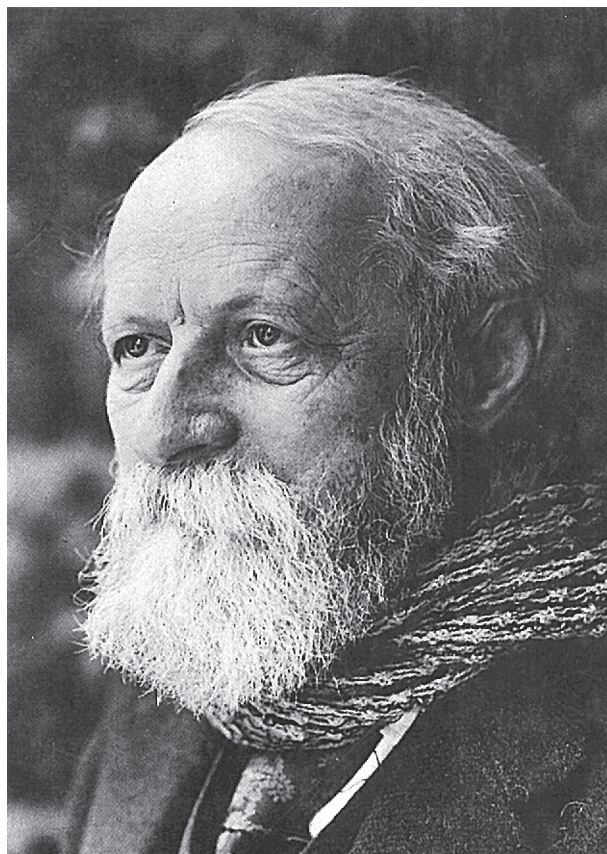
vivimos en un mundo finito y caduco pero estamos también llamados a participar de otra realidad eterna. En la obra de madurez de Rosenstock-Huessy, su *Soziologie* en dos volúmenes, establece la teoría del tiempo y del espacio de las comunidades humanas que estaba ya implícita en su otra gran obra socio-histórica, su estudio de las revoluciones. El método para pensar la vida de las personas en el seno de las comunidades que el propio ERH llama gramatical es totalmente original. Estructurado en torno a lo que él llama «la cruz de la realidad», se trata de un método que pretende dar cuenta de la dimensión esencialmente dinámica de la persona y de la comunidad. Llamada a avanzar en el tiempo y a orientarse en el espacio puede hacerlo de manera armónica y pacífica o puede caer en alguna de las tentaciones que suponen otros tantos males: la anarquía, la guerra,

En la época en que nacía la teoría de la organización racional de la fábrica, el propio Rosenstock contrapuso a la nueva sociología una visión espiritual de los peligros y los retos que dividen al obrero del empresario y a ambos de la naturaleza, del mismo modo en que en la misma época concibe una psicología pneumática como alternativa. Al exilarse a EEUU amplía su análisis de la sociedad occidental con un examen de los males que observa en la sociedad norteamericana. En ambos casos nos encontramos con autores de una extraordinaria erudición que, sin embargo, rechazan el modelo universitario y emprenden iniciativas alternativas: ambos conceden a la pedagogía la mayor importancia, subvirtiendo la noción que Freire describirá más tarde como la «pedagogía bancaria». Para ambos, como para Freire, la verdadera educación es fruto del diálogo, un diálogo en el que entramos dispuestos a ser cambiados por la interacción con el otro, despojándonos de nuestras seguridades y abiertos a la escucha. El reconocimiento del otro como otro, en su diferencia y su unicidad, cuestiones tan actuales, están ya en el núcleo del personalismo desde sus inicios. Rosenstock dará también mucha importancia a la superación de la separación entre trabajo síquico y manual, creará campos de trabajo y defenderá la idea de un servicio civil como medio para que las distintas partes de la sociedad compartan durante un tiempo y un espacio una vida en común antes de separarse espacial e ideológicamente. 

MARTIN BUBER: EL ÉXODO DE LA FILOSOFÍA HACIA EL TÚ

LUIS FERREIRO

Director de Acontecimiento



In memoriam, para Mari Paz López Hidalgo:

Porque tu existencia fue un regalo,
y tu amistad una fiesta,
que permanecerán en el *Tú eterno*.

Con un recuerdo para los tuyos:
Alfonso, Claudia y Blanca

Todo filósofo comienza a pensar desde una situación intelectual y unas circunstancias sociales que le obligan a cuestionar las teorías, convicciones y actitudes recibidas. El caso de Martin Buber no es una excepción: judío alemán, formado en una situación que alguien definiría como intercultural, hablando de manera cotidiana en tres lenguas diferentes; hijo de una familia ilustrada pero injertado en la espiritualidad del judaísmo hasídico; discípulo de Dilthey y Simmel; amigo de Theodor Herzl, se hace militante y discrepante del sionismo; amigo del socialista utópico Gustav Landauer hasta su muerte violenta; promotor de la paz entre judíos y musulmanes en Palestina... Una vida de riqueza excepcional que se refleja en su obra polifacética.

Nos centramos aquí en dos aspectos de esa situación que le resultan a Buber especialmente insatisfactorios. Por un lado, la deriva del pensamiento moderno hacia una filosofía que sitúa un yo trascendental, aislado, solitario e incorpóreo en el origen de todo saber y de todo hacer, con la consecuencia de convertirse en una filosofía de las cosas, que acaba pensando a las personas también como cosas. Por otro lado, y relacionado con esto, el hombre ha quedado abocado a una alternativa asfixiante entre el individualismo o el colectivismo, ninguno de los cuales da respuesta a los anhelos profundos del hombre. Urge buscar una salida a esa situación errónea que deforma al hombre y a la sociedad.

DE LA EGOLOGÍA OPRESORA...

La filosofía moderna ha optado por un principio de radical separación y enfrentamiento, que sitúa arbitrariamente el origen del pensamiento en un Yo que lo piensa todo, piensa las cosas, a las otras personas y a sí mismo como seres separados, como objetos de conocimiento y, más tarde, de manipulación. El *a priori* del Yo trascendental, que recorre la historia del pensamiento desde Descartes a Husserl, acaba convirtiéndose en una perspectiva por la cual el yo tiene la primacía sobre toda la realidad en general, y en particular sobre el otro. El Tú se ha perdido y hay que encontrarlo, pero ni siquiera la fenomenología lo consigue, todo lo más consigue deducir un *alter ego*, algo parecido a mi propio Yo, pero de ninguna manera un Tú. A esta filosofía se la puede llamar con razón *egología*.

Junto a la metafísica del ego, y apoyándose en ella, el mundo moderno ha dado lugar a una sociología contradictoria, entre la exaltación del Yo en un individualismo exacerbado y su inmersión en un colectivismo opresivo: «El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la 'sociedad'. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto» (QEH, 142).

Puesto el ornitorrinco del ego en el centro del universo, antepuesto a todo, no es extraño que todo lo demás se devalúe y deforme hasta el punto de que un malestar mal diagnosticado invada toda la cultura. Max Weber, contemporáneo de Buber, con la famosa metáfora de la jaula de hierro, se resignaba con pesimismo a los resultados de la racionalidad moderna: la cosificación y la pérdida de sentido. Porque, según dice, la racionalización aplicada a la producción y la administración han adquirido vida propia ejerciendo «un poder creciente y al cabo irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia». La maquina se come al obrero (Chaplin) en *Tiempos modernos*, el Estado totalitario transforma al ciudadano en marioneta... El ego queda prisionero de su propia obra devenida en cárcel.

A LA DIALÓGICA LIBERADORA...

Frente a esto, Buber establece el *a priori* de la relación. No es el Yo el principio radical de todas las cosas, sino que en el origen hay algo muy diferente: «Al principio está la relación» (YT, 23). Inserto en el mundo, la primera palabra del ser humano no es 'yo', porque sus vivencias originarias y sus actitudes son

dobles según las dos palabras básicas que las expresan, que son pares de palabras: «Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello... Por eso también el Yo del ser humano es doble. Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello» (YT, 9). El Yo, simplemente, emerge, se decanta a partir de la descomposición de esta experiencia primaria.

Vivimos en la relación, ya sea con una actitud Yo-Ello o con una actitud Yo-Tú. Cuando nos instalamos en la palabra básica Yo-Ello nos colocamos ante las cosas como observadores imparciales, pero sólo con una parte de nuestro ser, con lo cual tendemos a hacernos parciales, mientras las cosas se convierten en objetos de conocimiento parcial, de análisis, de experimentación, de utilización. Esta actitud está en el origen del conocimiento científico y de la tecnificación del mundo, como fruto de *la experiencia*: «El mundo no tiene ninguna participación en la experiencia. El mundo se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, ni él a la experiencia» (YT, 12). La experiencia no funda la relación, que es de otro orden y superior a ella, como diría Pascal.

Y esa categoría superior que funda la relación es *el encuentro*, en el cual no observo algo, sino que contemplo y me dejo contemplar, no tengo nada, pero confío y me doy, no utilizo, sino que me hago disponible al otro, no se trata de «hablar sobre» algo, sino de «dirigir la palabra» a alguien. Entonces es cuando me instalo en la palabra básica Yo-Tú y entro en la relación: «Relación es reciprocidad» (YT, 14).

La palabra básica Yo-Ello es imprescindible para la vida, pero insuficiente, sólo la palabra básica Yo-Tú es la fundamental para ser humano: «sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello, no es ser humano» (YT, 37). Reconocer esto supone querer un cambio de rumbo para el pensamiento y para la civilización.

Por eso Buber argumenta con fuerza a favor de este nuevo punto de partida y recurre a la vivencia espiritual del primitivo, que no se distingue a sí mismo de la naturaleza y que sintiéndose en unidad con ella se dirige a sus elementos con un 'tú' que expresa su familiaridad, su terror o su esperanza. Así, «pronuncia la palabra básica Yo-Tú de manera natural... antes de haberse conocido a sí mismo como Yo: por el contrario la palabra básica Yo-Ello sólo se torna posible en general a través de este conocimiento, mediante el aislamiento del Yo» (YT, 27). Ese yo, producto derivado de la descomposición de la relación originaria, pone en marcha la yoidad, se alza «la barrera entre sujeto y objeto: se ha pronunciado la

La vida prenatal y la primera infancia marcan al hombre con una nostalgia inquieta y oscura de la relación originaria: «Esta compenetración es tan cósmica que, como sugiera la lectura de una inscripción antiquísima si se expresa en el lenguaje judío de los mitos, el ser humano conoce el todo en el ser de la madre, en el nacimiento lo olvida. (...)»

palabra básica Yo-Ello, la palabra de la separación» (YT, 28).

Todavía más claro se ve el *a priori* de la relación en la vida del niño, como atestigua la psicología evolutiva. Buber encuentra aquí una enseñanza que la filosofía moderna no ha intuido, pues su Yo es huérfano y demasiado adulto: «La vida prenatal del niño es una perfecta compenetración natural, de flujo recíproco, de interacción corporal». Posteriormente, el niño no tiene conciencia de ser distinto de su madre, la reconoce primero a ella, aprende primero a decir Tú y sólo mucho más tarde adquiere el sentido de sí mismo. La vida prenatal y la primera infancia marcan al hombre con una nostalgia inquieta y oscura de la relación originaria: «Esta compenetración es tan cósmica que, como sugiere la fragmentaria lectura de una inscripción antiquísima si se expresa en el lenguaje judío de los mitos, el ser humano conoce el todo en el ser de la madre, en el nacimiento lo olvida. Dicha compenetración subsiste para el ser humano, cual secreta imagen de su deseo... es la aspiración a la compenetración cósmica con su verdadero Tú del ser que se ha abierto al espíritu» (YT, 29).

En definitiva, Buber rechaza partir de la separación para poner en el comienzo la comunión, recordándonos que la palabra básica *Yo-Tú* nace de una vinculación natural, mientras que la realidad de la palabra básica *Yo-Ello* nace de una distinción natural.

A TRAVÉS DEL ENCUENTRO INTERPERSONAL...

La dialógica liberadora nos lleva de la ansiedad exploradora del mundo, que a través de innumerables mediaciones, acaso por accidente y después de muchas aventuras y desventuras encuentra solamente un *alter ego*, mero sucedáneo del Tú, a la sencilla actitud de dejarse encontrar por el Tú, que está más cerca de lo que supone la egología y que basta ser receptivo para encontrarse con él: «El Tú me sale al encuentro por gracia, no se le encuentra buscando. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser. El Tú me sale al encuentro. Pero yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente... La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser... Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro» (YT, 17).

El Tú no se deduce, no hay métodos para llegar a él, toda mediación es obstáculo, todo concepto un rodeo innecesario, toda finalidad desorienta, todo deseo descarría, toda premeditación esclaviza. El Tú no es un objeto de la experiencia, sino la revelación singular y única del encuentro, sólo después de él se dará el conocimiento del Tú y la voluntad genuina del Yo. Y esto sólo se da en el amor.

Buber habla poco del amor, pero lo que dice es esencial y aclara la confusión que existe en torno a la idea del amor. Advierte que el amor se ha psicologizado abusivamente de manera que se ha identificado con el conjunto de sentimientos que lo acompañan, pero esto es un error, porque «los sentimientos acompañan al acto metafísico y metapsíquico del amor, pero ellos no lo constituyen; y los sentimientos concomitantes pueden ser de naturaleza muy diferente. El sentimiento de Jesús respecto al poseso es distinto al sentimiento respecto al discípulo bienamado. A los sentimientos se les 'tiene'; pero el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiera al Yo como si tuviese al Tú sólo como 'contenido', como objeto, sino que está *entre* Tú y Yo». El amor no es una conmoción que habita en nuestro interior, es «una acción cósmica», por el contrario se puede habitar en el amor y entonces es cuando «la persona puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú» (YT, 20-21).

Aquí aparece una categoría fundamental de la filosofía de Buber: el «entre» (*Zwischen*). El realismo filosófico ha identificado la realidad como aquello que tiene consistencia extra-mental (Ello) en un espacio y

un tiempo independientes del Yo. El idealismo concede realidad a las cosas tal como se dan en la conciencia (Yo) en el espacio y el tiempo de la yoidad. Buber replantea el problema radicalmente, saliendo del interior del Yo, pero no para ir al mero exterior en el Yo-Ello, sino para situarse en el ámbito independiente del «entre» de la relación Yo-Tú. Más que definir conceptualmente «la esfera del entre», Buber la describe intentando guiarnos hacia ella:

El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza... Constituye una proto-categoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes... Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del «entre» tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine, sino, precisamente y de hecho, en el «entre» (QH, 146-7).

Una conversación de verdad... una verdadera lección... un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación, en todos estos casos lo esencial no ocurre en uno y en otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, «entre» los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso (QH, 147-8).

Este ámbito en el que seguramente todas las personas hemos habitado en momentos privilegiados de nuestras vidas, es más frecuente de lo que parece, se da en algunos encuentros efímeros y, aunque discontinuo, cuando se crea por unos instantes siempre deja un resto sobre el cual resucita. El «entre» es singular y no se reproduce miméticamente en las diferentes relaciones de Yo a Tú. A pesar de ser accesible a todos, la filosofía tradicional no ha sido capaz de pensar este ámbito en sí mismo, no ha creado una categoría aparte para él, sino que lo ha descompues-

to para pensarlo con sus categorías tradicionales de alma y mundo, reduciendo la relación a un acto «en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine». Por eso, la filosofía necesita un éxodo, una salida de la esclavitud del mundo y del Yo a la tierra prometida del «entre» de la relación, ese resto esencial que es el «lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial» (QH, 148).

Buber nos presenta en ejemplos cómo se abre ese ámbito: «Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia momentánea de un refugio contra bombardeos las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma aquello ya está olvidado, y sin embargo ‘ocurrió’ en un ámbito no más grande que aquel momento» (QH, 148).

Buber advierte que no es afectivamente como hay que comprender esos instantes fugaces. No se pueden captar mediante conceptos psicológicos, porque se trata de algo que tiene una entidad propia y sólo se accede a ella ontológicamente, pero «no arrancando de la óptica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que trascendiendo a ambas se cierne ‘entre’ las dos». Esa reali-

dad tiene su consistencia propia, que no se comprende desde lo individual, ni a partir de lo social, porque es «algo diferente, lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en que el Yo y el Tú se encuentran, se halla el ámbito del ‘entre’» (QH, 149).

QUE HACE POSIBLE LA COMUNIDAD...

La insistencia en la palabra básica Yo-Tú podría llevarnos a pensar en un intimismo fuera del cual no existiría la relación. Sin embargo, la genuina relación Yo-Tú irradia sobre la pluralidad de las personas. Buber aspira a que la sociedad entera esté iluminada por la luz de lo interpersonal, superando de este modo tanto el individualismo como el colectivismo. Con la sociedad impersonal el hombre sólo puede relacionarse como con un Ello, y dentro de ella las personas mismas son miradas y tratadas como un Ello. «La multitud sin

Buber aspira a que la sociedad entera esté iluminada por la luz de lo interpersonal, superando de este modo tanto el individualismo como el colectivismo.

rostro y sin nombre en que estoy sumergido no es ningún 'nosotros', sino un 'Se' (*Das Man*), escribe Buber recordando el 'Man' (el 'se', el 'uno') de Heidegger. Frente a ese ser colectivo y anónimo Buber cree que, aunque ignorado, hay lo que llama 'el nosotros esencial', del mismo modo que existe el Tú esencial, aunque muchos hombres lo ignoren. Se trata de «una categoría esencial», que no se debe confundir con «las categorías sociológicas corrientes», se trata de «una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la 'mismidad' y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta 'mismidad' y responsabilidad propia y se hace posible por ellas» (QH, 104-5).

Esta definición, por sí misma, descartaría a la mayoría de los grupos descritos por la sociología, desde el momento en que en su interior la persona sólo cumple un rol y no es la totalidad de su ser la que pone en juego, o la finalidad del grupo no incluye el desarrollo integral de la persona (su mismidad), o la responsabilidad personal no juega ningún papel. El nosotros esencial es una comunidad que exige a sus miembros que cumplan el destino de su plenitud personal y éste, a su vez, se cumple en su aportación a la vida común del nosotros, pues «el nosotros encierra el Tú potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de Tú pueden decir verdaderamente de sí 'nosotros'» (QH, 105).

Buber pone como ejemplos algunos grupos revolucionarios entregados a la causa de la educación del pueblo, o «grupos religiosos cuando persiguen una realización, nada patética y llena de espíritu de sacrificio, de su fe dentro de la vida» (OH, 105). En todo caso, el nosotros esencial no se ha dado plenamente en la historia, aunque es posible que algunos grupos humanos se hayan aproximado a esta idea que es más bien un ideal orientador. Otros grupos han propuesto una idea del nosotros que se aparta decididamente del nosotros esencial, tales han sido los nosotros del fascismo, de los colectivismos, etc. Típicamente los nacionalismos pregonan un nosotros patriótico que Buber rechazaría abiertamente, como lo hizo en la práctica con su propuesta alternativa de un Estado binacional árabe-israelí antes de la primera

guerra entre ambas naciones. La clave crítica respecto al nacionalismo es la unión como base primordial del nosotros esencial, que se sitúa en la palabra básica Yo-Tú, mientras el nacionalismo habla de separación, es decir, instalándose en el Yo-Ello.

PARA SALIR DE LA CRISIS DE SOCIEDAD...

Si en el alma de una comunidad están generalizadas las relaciones personales, el par Yo-Tú, una sociedad con alma sería aquella en cuyo seno existen numerosas comunidades que realizan el «nosotros esencial». Una sociedad verdaderamente realizada sería una comunidad de comunidades.

Pero esto no es lo que hay en las sociedades individualistas, en las que ha prevalecido el principio económico a costa de destruir los vínculos comunitarios, ni tampoco en las sociedades en las que se ha hecho una revolución con esta finalidad, las comunistas, en las que el principio político centralista ha sido también devastador para el vínculo social. Como consecuencia, en ambos casos, «la persona humana se convierte de miembro de una corporación comunitaria en engranaje de la máquina de lo 'colectivo'» (CU, 194). Tampoco se da en los sistemas democráticos representativos, que separan a cada hombre de su responsabilidad al delegarla en otros, pues «¿Acaso la peor deficiencia de

la sociedad moderna no consiste precisamente en que nos dejamos representar demasiado?» (CU, 195). Y esto porque la comunidad «se pone de manifiesto, sobre todo, en el común tratamiento de lo común y no puede existir sin ese tratamiento» (CU, 196).

Ante este mal moderno, Buber se sitúa en la estela del llamado socialismo utópico. Es necesario un cambio revolucionario en la sociedad, más allá del que las revoluciones del siglo xx han planteado erróneamente. Esta revolución no depende de un estallido social que, supuestamente, instauraría de una vez y para siempre el reino de los cielos en la tierra por una suerte de acontecimiento escatológico. Más bien Buber apuesta por un camino profético, que iría viviendo ya, aquí y ahora, aquello que se pretende que se nos dará

Si en el alma de una comunidad están generalizadas las relaciones personales, el par Yo-Tú, una sociedad con alma sería aquella en cuyo seno existen numerosas comunidades que realizan el «nosotros esencial». Una sociedad verdaderamente realizada sería una comunidad de comunidades.

después de la revolución. Así que, «frente a esa amalgama de conocimientos verdaderos y de conclusiones erróneas, me pronuncio por el renacimiento de la comuna. Renacimiento, no recuperación» (CU, 199).

Para superar la crisis de la sociedad moderna hay que reformarla desde sus cimientos y establecer bien el objetivo a conseguir, que básicamente es recuperar la primacía del principio social, de la gestión común de lo común. Para ello, «es evidente que debemos empezar estableciendo una paz vital que arrebatase al principio político la soberanía de lo social» (CU, 194). De no hacerlo la disolución de la sociedad llegará hasta el final, que Buber señala con clarividencia en la crisis de la familia: «Es verdad que todavía existe la familia, que como comunidad doméstica parece requerir y garantizar un mínimo de convivencia; pero también ella saldrá de su crisis en forma de federación, o bien desaparecerá» (CU, 199). Otro lado, Buber plantea también la supeditación del principio económico al principio social, transfiriendo la propiedad económica y el control a la sociedad y no al Estado: las nuevas comunas serían «los sujetos de la economía transformada... a cuyas manos deberá pasar el poder sobre los medios de producción» (CU, 200).

EN EL HORIZONTE DEL TÚ ETERNO

La filosofía de Buber es también una filosofía en diálogo con su fe, la fe de Israel, la fe concreta en el Dios personal de Abraham, Isaac y Jacob. Una buena parte de su obra está dedicada a la Biblia y al movimiento hasídico. De ahí que para comprenderla a fondo hay que tener en cuenta el lugar que ocupa Dios en ella, pues para Buber la crisis antropológica y social que hemos presentado es también una crisis religiosa.

Para entender al hombre, nos dirá, es preciso considerar la persona humana en la integridad de todas sus relaciones esenciales, y una de ellas es la relación con Dios, que ha entrado en crisis. El subjetivismo moderno ha convertido a la religión en una experiencia interna del alma, convirtiendo a Dios en un objeto de lujo entre otros objetos mentales, que a la larga acabará siendo una ficción entre otras ficciones de un ego ya de por sí fantasmagórico.

Finalmente Dios se desvanece en el interior de un hombre evanescente. Dios no ha muerto, como dijera Nietzsche, pero se ha eclipsado y su luz se nos niega porque hay algo que se ha interpuesto entre Dios y los ojos de nuestro espíritu. Pero, ¿qué es lo que se interpone? No hay duda para Buber, el obstáculo para

la luz divina es el Ello, cuya masa opaca no ha dejado de crecer, dificultando que la luz de Dios nos llegue clara y directamente. Dios se transforma en un objeto de especulación con el cual no es posible ninguna relación real y personal. Es posible hablar sobre ese Dios, pero no es posible dirigirle la palabra a ese Dios. La palabra básica Yo-Ello ha envuelto a un Dios que no se deja apresar y poseer por quien vive preso en ella.

Para Buber Dios es el Tú eterno, puro Tú sin sombra de Ello, y sólo se accede a Él en la inmediatez de la actitud Yo-Tú más pura. También Dios se dirige al hombre de Tú, porque el hombre es el ser a quien Dios ha hablado y sigue hablando, y él le escucha si vive en la actitud Yo-Tú. Hay una conexión esencial entre cada Tú humano y el Tú eterno, por la cual cuando decimos verdaderamente Tú a un ser humano, ese Tú es una invocación al Tú divino, pues «las líneas de las relaciones, prolongadas, se encontrarán en el Tú eterno» (YT, 71).

El eclipse de Dios ha traído consigo la disolución de la ética. Dios es imprescindible para el hombre, que no saldrá de sus crisis, ni alcanzará su plenitud sin contar con Él: «El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica con el Tú que por esencia no puede convertirse en Ello» (YT, 71). 

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

DE M. BUBER:

- Yo y tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993 (YT).
¿Qué es el hombre? Fondo de Cultura Económica. México, 19707 (QH).
Caminos de utopía. Fondo de Cultura Económica. México, 19783 (CU).
El camino del ser humano y otros escritos. F. E. Mounier. Madrid, 2003.

SOBRE M. BUBER

- Carlos Díaz. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. F. E. Mounier, Madrid, 2004, 185 págs.
 Diego Sánchez Meca. *Buber (1878-1965)*. Ediciones del Orto. Madrid, 1997, 94 págs.

EMMANUEL LEVINAS

RICARDO DE LUIS CARBALLADA

Facultad de Teología san Esteban (Salamanca)



Emmanuel Levinas suele ser presentado como el pensador del otro por excelencia. Sin duda la cuestión del otro es central en su pensamiento y en su obra. Pero no es el único tema de su reflexión. Tan central como la cuestión de la alteridad lo es la irreducibilidad de la subjetividad. O lo que es lo mismo la unicidad y singularidad de cada persona, que en su fondo personal no puede ser explicada por los condicionamientos biológicos, culturales o sociales. Cada persona tiene un destino propio resultado de una llamada fundamental. Como tercer tema central en su obra puede indicarse la cuestión de la trascendencia, origen de la libertad en la que se asienta la vida personal.

Junto a estos temas centrales (el otro, la irreducibilidad de la subjetividad, la trascendencia) y sosteniendo los análisis en los que los afronta, también ocupan un lugar destacado en su obra la cuestión del lenguaje, la de la temporalidad y la de la encarnación del sujeto. La importancia y relevancia que todos estos temas tienen en la filosofía contemporánea le convierten en uno de los pensadores más interesantes de nuestra época.

Su pensamiento surge y se desarrolla en el ámbito de la fenomenología, del modo de pensar y en los temas que esta corriente introdujo. En sus escritos filosóficos se mantuvo intencionadamente en los márgenes estrictos que marca el pensar en filosofía, sin dejar que penetrara la mínima referencia a la actualidad o a debates sociales de su tiempo. Sin embargo, a pesar de este rasgo de su obra, su pensamiento tiene como trasfondo los acontecimientos del siglo xx de los cuales fue testigo directo. Puesto que en su vida encontramos algunas claves de su pensamiento vamos a comenzar con un recorrido por su biografía.

APUNTE BIOGRÁFICO

Levinas nace en Vilna (Lituania) en 1906, en el seno de una familia judía secularizada, y muere en París el 25 de diciembre de 1995. Su larga vida y las vicisitudes de su existencia le convierten en testigo presencial de los acontecimientos históricos más decisivos en la Europa del siglo xx. Nació en los albores de la primera guerra mundial, vivirá en Ucrania la revolución rusa. Estudió filosofía en la Universidad de Estrasburgo y posteriormente ampliará estudios en Friburgo, en donde asistirá a los cursos de Husserl y Heidegger y tendrá ocasión de participar como estudiante en el encuentro de Davos. Durante la Segunda Guerra Mundial es movilizado y conocerá la condición de prisionero de guerra. Tras la guerra formará parte activa de los círculos filosóficos parisinos y más tarde será profesor en el campus de Nanterre, en donde asistirá a la revuelta estudiantil del mayo del 68. Finalizará su carrera académica en La Sorbona. En los últimos años de su vida conocerá la caída del socialismo real y la cruel guerra de los Balcanes.

Aunque, como he indicado, en sus escritos no se encuentran muchas alusiones directas a los acontecimientos históricos de la época, no hay duda de que los grandes interrogantes de nuestro siglo forman el trasfondo de su obra y de su pensar. En concreto el problema de la violencia y la crisis ética frente a la que responde con su propuesta de humanismo radical, expresado en una ética de la responsabilidad infinita.

El pensamiento de Levinas transcurre en un marco doble. Por un lado su formación filosófica, que se inscribe en los problemas y método de la fenomenología. Por otro lado su condición judía, que forma el trasfondo último de su pensamiento. Aunque ha querido mantener diferenciados ambos ámbitos en la publicación de sus obras (las obras filosóficas las publicaba en editoriales diferentes a las dedicadas a comentarios talmúdicos), es claro que entre ambos ámbitos hay comunicación. De este modo su reflexión filosófica está fuertemente inspirada por el judaísmo y su reflexión sobre el judaísmo está motivada por la idea de abrirlo al universalismo que aporta el pensamiento filosófico.

Levinas tomará contacto con la fenomenología en la Universidad de Estrasburgo, donde realizará sus primeros estudios en filosofía. Una compañera de estudios le ofrecerá un ejemplar de las Meditaciones cartesianas de Husserl, que le impacta tanto que se dedicará de lleno al estudio del pensamiento del fundador de la fenomenología. Su tesis doctoral versará sobre la teoría de la intuición en Husserl. Más tarde,

en Friburgo, tendrá oportunidad de conocer personalmente a Husserl y Heidegger. De la fenomenología Levinas adoptará fundamentalmente su método de análisis y de reflexión filosófica, aunque permanece como una cuestión debatida si Levinas, en última instancia, trasvasa los límites de la reflexión fenomenológica. En cuanto a la relación de su pensamiento con los dos representantes centrales de la fenomenología se puede decir que, en un primer momento, tomará distancia crítica respecto a Husserl, al que considera demasiado teórico, para acercarse al pensamiento de Heidegger, de quien le impacta su reflexión existencial. En un segundo momento se distanciará de Heidegger para retomar el pensamiento de Husserl. A Heidegger siempre le reconocerá como el pensador más importante del siglo xx, aunque no entenderá su postura ante el nacionalsocialismo. No es esta cuestión la que se encuentra en la razón última de su distanciamiento con el autor de *Ser y tiempo*, sino en descubrir en su pensamiento un neopaganismo en la vinculación del sujeto con la tierra, que desemboca en la despersonalización y en entender al sujeto en función del ser y de su comprensión.

EVOLUCIÓN DE SU OBRA

El pensamiento de Emmanuel Levinas tiene una forma recurrente. Es una misma problemática, que es retomada una y otra vez para ser afrontada y expresada de manera más precisa. Se trata de la cuestión del modo como se establece la relación con el otro. La relación de alteridad no es relación de pensamiento ni de conciencia. El otro por ser otro desborda el pensamiento y se presenta al sujeto como una palabra que llama a la responsabilidad. A describir esta relación se dedican sus dos obras principales.

Antes de ella se encuentra su obra primera en la que se expresan sus primeros tanteos: *De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*. Esta primera etapa se cierra con algunos de los trabajos recogidos en la obra *Descubriendo la existencia* con Husserl y Heidegger.

La primera gran sistematización de su pensamiento se expresa en *Totalidad e Infinito* (1961). Posteriormente expresará su insatisfacción por lo expresado aquí, que le resulta demasiado ontológico. Por eso, y atendiendo a algunas críticas dirigidas a esa primera gran obra, como la de Derrida, reformulará su pensamiento en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), que es la obra más acabada de su pensamiento.

Otras obras de madurez recogen artículos y trabajos en los que se presentan algunas elaboraciones primeras de su pensamiento junto con elaboraciones de madurez. Entre éstas se encuentran: *Entre nosotros*, *De Dios que viene a la Idea* y *Humanismo del otro hombre*.

Para quien quiera introducirse en su pensamiento es recomendable una larga entrevista publicada con el título de *Ética e Infinito*. Para penetrar en su pensamiento mi consejo es la lectura de *De otro modo que ser*. Libro difícil de leer pero que es la expresión más acabada de su pensamiento.

Junto a estas obras de carácter filosófico hay que señalar otras dedicadas al judaísmo. La recolección de artículos *Difícil libertad* y los comentarios talmúdicos *Cuatro lecturas talmúdicas*, *De lo sagrado a lo santo*.

EL OTRO

La cuestión de la alteridad se encuentra en el centro de su pensamiento. En su biografía particular fue testigo directo de lo que Elie Wiesel decía del siglo xx. En esta época hemos aprendido «lo que un ser humano puede hacer a otro ser humano». Levinas conoció los intentos para destruir al otro, resultado de ideologías en las que el ser humano era una mera función al servicio de un sistema social. Este hecho le llevó a indagar las bases de la violencia contra el otro. Y a emprender una crítica radical al pensamiento occidental, sin por otra parte decretar su invalidez. Al contrario, reconociendo su papel en el desarrollo humano, su pretensión es corregir su rumbo.

La impugnación de Levinas al pensamiento occidental es la de ser lo que él llama pensamiento del mismo, egología, en el que no cabe la relación con el otro. Este juicio sumario a la filosofía occidental —a lo que llama la filosofía de Jonia a Jena— tiene que ver con la identidad (la coincidencia del yo consigo mismo) como realización última de la obra del pensamiento. De este modo, el otro no entra en el pensamiento más que suspendiendo su alteridad; asimilado y acomodado al yo.

La conclusión de Levinas es que el otro no se da, en tanto otro, como contenido de pensamiento, sino como lo que desborda el pensamiento. En *Totalidad e Infinito* acuñará el término «rostro» para expresar el modo como el otro entra en relación con el sujeto. El mismo Levinas aclara que el rostro no debe ser confundido con la «cara». El rostro, al contrario del significado de la palabra en el uso corriente, no trae la

representabilidad del otro en una imagen. El rostro expresa el fondo de irrepresentabilidad del otro más allá de una imagen. En el lenguaje del pensamiento personalista diríamos que el rostro expresa la realidad personal como realidad inobjetivable. Como misterio en el sentido que lo expresaba Gabriel Marcel, es decir, no como enigma que un día podrá ser aclarado, sino como lo inaprehensible para el pensamiento.

Si el otro en su alteridad no se da como contenido de conciencia la cuestión que Levinas tiene que afrontar es la de indagar el modo en el que el otro establece su relación con el yo. Una constante en su pensamiento es que el otro se da como palabra. El otro, antes que un contenido de conciencia, es alguien que habla. El rostro habla. Y su palabra no es un contenido de pensamiento. Su palabra es imperativo ético. Llamada a una responsabilidad que por darse al margen del pensamiento no tiene principio ni fin. Es infinita dejando al yo en una situación de permanente responsabilidad.

La relación con el otro se da en el lenguaje. El otro es el interlocutor, pero lo es en una relación asimétrica, pues la palabra del otro es una primera interpelación que pone al yo en su condición de responsabilidad.

Levinas dirá retrospectivamente que el planteamiento de *Totalidad e infinito* es todavía demasiado ontológico. Esto quiere decir que en su análisis tiene todavía algo de peso la comprensión y el pensamiento. Por eso retomará el análisis en *De otro modo que ser*. En esta obra su pensamiento aparece con más consecuencia y radicalidad.

La novedad de esta obra se encuentra en la introducción de la problemática temporal. Analizando el modo como el tiempo se da en el sujeto, llega a la conclusión de que, al igual que la relación con el otro, el tiempo no se da en todas sus dimensiones como conciencia y pensamiento. Hay una dimensión temporal que no entra en la conciencia. Es el pasado que no se recupera como memoria. En efecto, cuando un instante afecta al sujeto ese instante tiene una dimensión que es pasado irrecuperable. Que es paso sin poder recuperarse. Es lo que Levinas llama tiempo diacrónico. Ese tiempo diacrónico, paso que no se convierte en presente, afecta al sujeto como envejecimiento. Como ruptura de la identidad. Introduce una apertura en la que se asienta la relación con el otro.

LA IRREDUCTIBILIDAD DEL SUJETO

Junto con la cuestión del otro, la irreductibilidad del sujeto es otro de los temas centrales y recurrentes de su pensamiento. Levinas indica que en el pensamien-

to del mismo el sujeto es un ámbito al servicio de la generalidad, del espíritu absoluto, de la comprensión del ser. Ahí se agota todo su significado. Ser un instrumento de la manifestación del ser. Ser una función de lo general. En esta dimensión los sujetos son intercambiables y no únicos.

Levinas preguntará si hay otro sentido y significación para el sujeto que el de vehicular lo general. La respuesta es que sí. Puesto que la subjetividad no se agota en pensamiento y comprensión del ser. Puesto que la subjetividad es relación con el otro, responsabilidad y responsividad básica, hay una significación para el sujeto más allá de ser vehículo de la idea general. Ese significado es la responsabilidad a la que me llama el otro. Para Levinas el sujeto antes que pastor del ser es responsable del otro hombre.

Esa responsabilidad es la que además introduce la libertad en la subjetividad. La responsabilidad, anterior a la comprensión del ser, lleva al sujeto más allá del ser, más allá del inter-és.

LA TRASCENDENCIA

Levinas comienza las páginas de *De otro modo que ser*, diciendo que si la trascendencia tiene un sentido ese está más allá del ser. Esta frase expresa una idea ya presente en su primera obra (*De la evasión*), la necesidad de salir del ser. La propuesta resulta chocante para quienes hemos crecido en la tradición occidental y en ella hemos percibido el ser como una categoría límite que no se puede rebasar. Y aquí está la novedad y el desafío del pensamiento de Levinas: la propuesta de ir más allá del ser.

En sus escritos suele repetir que en la ontología, en la identidad del pensamiento, la única trascendencia posible es la del trasmundo, la de otro mundo, pero no la del mundo de otra manera. Es decir, se trata de una trascendencia ideada y pensada que no toca la realidad del mundo y del sujeto. Que queda fuera de su realidad.

Levinas busca una trascendencia que afecte al sujeto, y a través de él al mundo. Busca el trascender de

la subjetividad como un movimiento en la inminencia. Esto sucede en el encuentro con el rostro del otro que introduce la realidad del infinito en el sujeto. En la diacronía que interrumpe la identidad y realiza una apertura que no puede ser cerrada.

Todo ello conduce a encontrar en la subjetividad la llamada de una responsabilidad cuyo origen no está en el yo. Viene de fuera. De la elección de una bondad infinita, que pasa, sin quedarse, por la subjetividad del sujeto. La trascendencia no es un pensamiento, es un acontecimiento en la subjetividad.

La llamada a la responsabilidad irrumpe rompiendo la identidad del sujeto, su relación a sí, la unidad de toda comprensión. Por eso es un movimiento que lleva al sujeto más allá del ser, que rompe el inter-és del sujeto. Y por eso es llamada del bien. En esa bondad y llamada se encuentra la huella de un Dios que por su trascendencia sólo puede tocar la inmanencia tangencialmente, a través de un paso que provoca la apertura y la identidad..

Es un Dios que no se dice con evidencias sino en la ambigüedad del testimonio. El sujeto, en su responsabilidad es huella de la bondad de Dios. Pero esa huella nunca es nítida. La bondad también puede interpretarse como locura, como complejo enfermizo, como una estrategia de egoísmo. Levinas dirá que esta ambigüedad es precisamente el precio de la gratuidad y bondad absoluta. El de hacer el bien sin esperar ninguna forma de reconocimiento.

CONCLUSIÓN

La obra de Levinas, lo indico una vez más, no es de fácil lectura. Pero una vez superada la extrañeza inicial nos encontramos con uno de los planteamientos filosóficos más consecuentes y profundos del pensamiento contemporáneo. Una de las grandes defensas de lo humano y del valor irreductible de lo que cada uno somos. Un pensamiento interpelante que nos pone delante de nuestra responsabilidad propia. 

PAUL RICOEUR (1913-2013)

ALBERT LLORCA ARIMANY

Presidente del Instituto E. Mounier de Cataluña



Constituye para quien escribe estas líneas un gozoso honor poder contribuir, en el panorama filosófico actual, a una sucinta incursión en la compleja obra de Paul Ricoeur, presentada a menudo como abstrusa y sólo accesible para iniciados o especialistas.

El pensamiento de P. Ricoeur, aparentemente especulativo, farragoso y aburrido por desapasiona-

do, merece ser expuesto en lo que es su impulso más vivencial hacia la verdad del hombre —el pensador, el ciudadano, la persona que amó y gestionó con inteligencia sus límites para consigo mismo y para con los demás...; y que por ello, trató de conducir sus convicciones más queridas no exentas de pasión y de esperanza, tanto en términos históricos visibles, como transcendentales. He ahí nuestra pequeña muestra de su ruta.

SITUACIÓN DE SU OBRA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y ENFOQUE QUE ADOPTAMOS

Paul Ricoeur nació en la ciudad de Valence, cercana a la natal Grenoble de Emmanuel Mounier, uno de sus grandes amigos de madurez a quien conocería después de la guerra. Las influencias filosóficas contemporáneas que pesan sobre su dilatada obra son diversas, comenzando en su juventud por el existencialismo de su también amigo Gabriel Marcel y de Karl Jaspers —a quien le dedicará un extenso libro escrito en colaboración con Michel Dufrenne—, la fenomenología de Husserl y el espiritualismo de Jean Nabert.

Aparte de estos autores influyentes en su juventud, hay ciertamente en su pensamiento la presencia de los dos grandes clásicos griegos, Platón y Aristóteles, junto a los portentosos pensadores de la ilustración alemana, Kant y Hegel. Sintetizando dichas influencias, Ricoeur se autodefinirá a sus 72 años, como «un postkantiano y posthegeliano, a través de Husserl y Nabert»¹. Sin embargo, su amplitud de miras y su fina sensibilidad le hizo receptivo a formas de pensar distintas de la suya que no conviene olvidar, como, por ejemplo, sus cuidadosas lecturas de Freud en los años

1. Ricoeur, P. *La critique et la conviction*. Paris : 1995, Calman-Levy.

sesenta —de donde surgió uno de los libros² más completos sobre el psiquiatra austriaco—, el pensamiento crítico marxista (Habermas), el pensamiento filosófico político humanista de Eric Weil o de Pierre Rosanvallon..., sin olvidar la etapa norteamericana —en su estancia docente durante algunos años—, donde conoció pensadores como Elizabeth Anscombe o Richard Taylor, que él acogió en su enorme capacidad sintetizadora y sobre quienes escribió diversos estudios en la década de los setenta del siglo xx.

El enfoque que adoptaré en esta breve exposición parte de tres ideas clave: la subjetividad humana encarnada integral, la complejidad de un discurso atento a las perspectivas filosóficas diversas y la continuidad ordenada de un hilo conductor en su pensamiento³.

Por «subjetividad encarnada integral» entenderemos un punto de partida metódico que utiliza el filósofo y que consiste en la presencia de un yo personal abierto y corporal ocupado en sus formas de conocimiento —fenomenológico-prácticas y trascendentes— expresivas del sentido trascendente de su existencia.

Por «complejidad atenta a lo diverso» entenderemos lo que tiene su pensamiento de dialogal, dispuesto a pensar «con» otros pensadores y sobre cuestiones que afectan al ser humano, como la verdad, la historia, la justicia, la felicidad, Dios, la identidad humana, la utopía...; u otros más cercanos a la vitalidad de lo cotidiano, como los excesos inhumanos del capitalismo, el estado moderno y los valores que lo presiden, la praxis política democrática y sus desviaciones, el dominio de las ideologías...

Por «continuidad intelectual» en su obra —que en ocasiones se ha cuestionado o calificado erráticamente de «eclecticismo» —, entenderemos su actitud constante para afrontar las dificultades que el ser humano plantea en el desarrollo de su vida en sociedad, y sobre las que la filosofía debe ofrecer su auxilio. La actitud de Ricœur se ha situado persistentemente en la tarea educadora y cívica de saber escuchar las aportaciones distintas, atendiendo a su originalidad, como la filosofía analítica, el freudismo, la teoría crítica... Sin duda, esto ha estimulado un intrincado rosario de caminos y propuestas que Ricœur ha analizado pacientemente en lo que él bautizó, en la década de los años sesenta, como el «conflicto de las

interpretaciones»⁴ o «vía larga», característica ciertamente de su amplio periplo filosófico.

VIGENCIA Y SENTIDO DE LA OBRA DE PAUL RICŒUR

La obra de Paul Ricœur, dado su carácter pacientemente laborioso y metódico en todo su recorrido suele ser considerada de poca «actualidad» y, como consecuencia de tal valoración, se la enjuicia por una supuesta influencia que se limitaría a los estudiosos que tengan interés específico en ella y tiempo que poder dedicarle. Pero esa apreciación, sin ser plenamente falsa, es una apreciación parcial; y, como es de notar, acentuadamente poco atractiva de su obra.

Lo que resulta probablemente más acertado es replantear lo que quepa entender por «actual». Si por ello entendemos lo que resulta fácil de seguir o manejar, lo que «se lleva» o está de moda..., ciertamente su obra no encaja con eso; como tampoco es «actual» el personalismo en general. Pero si entendemos por «actual» lo que resulta adecuado para afrontar los retos del mundo de hoy, entonces sí lo es; es decir, tiene sentido indagar en sus análisis y propuestas: en una palabra, es «vigente». Y parece que es eso lo que precisamente sucede con la obra de este filósofo, que «traducido» a nuestro entorno social y cultural nos lleva a aceptar que no es un pensamiento «mediático» que genere la difusión de su lectura, dado que requiere un equipaje adecuado; pero lo penoso es que tampoco es reconocido en la esfera académica —universitaria—, al no ser conocido ni enseñado.

Dicho lo que antecede, hay que añadir que la necesidad de leer a un pensador de la talla de Paul Ricœur resulta incuestionable, dado su estilo dialógico, profundamente humanista —personalista— que «obliga» a replantear supuestas creencias, actitudes y hábitos que nuestra perezosa civilización practica sin comprender su alcance. Y así, teniendo presente otras líneas y tradiciones filosóficas, como señalábamos, es capaz de abrir debates filosóficos diversos con el materialismo, el estructuralismo, la filosofía analítica «aséptica», el ateísmo y la crítica de la religión, la filosofía política de base y alcance hegeliano,

2. Ricœur, P. *De l'Interpretation.. Essai sur Freud*. Paris : 1995, Du Seuil.

3. Obras fundamentales de P. Ricœur que contribuyen a comprender la continuidad genérica de sus ideas son: *Le volontaire et l'Involontaire* (*Philosophie de la volonté I*, de 1950), *Histoire et Vérité* (1955), *Finitude et Culpabilité* (*Philosophie de la volonté II*, 1960), *De l'Interprétation* (1965), *Le Conflit des interprétations* (1969), *Soi même comme une autre* (1990) y *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).

4. Nombre que dio pie al título de una de sus obras más extensas y desconcertantes; *Le conflit des interprétations*. Paris: 1969, Du Seuil.

la teoría de la cultura altermundista y multiculturalista...; situándose así en el centro de los grandes problemas y posibles bifurcaciones con que se encuentra nuestro mundo postmoderno. Algunos de esos problemas, bien visibles y sufridos por la ciudadanía, son: la sumisión de la acción política a los intereses del dinero, el dominio de las ideologías por encima de los derechos de la persona, el poco reconocimiento de la educación escolar y como consecuencia, cívica; el derecho de resistencia pacífica en un estado despótico, los riesgos de la manipulación de la información que circula en una sociedad democrática y la separación entre el poder político y el poder jurídico en ella, o el concepto de democracia como la capacidad de dirimir los conflictos y no de evitarlos o suprimirlos⁵. Y todo ello, en el marco de la necesidad de transformar las relaciones humanas «líquidas» e inhumanas —en el reinado de la «indiferencia» y del egoísmo— y en relaciones interpersonales que crezcan dentro de su proyecto de «horizonte de humanidad» que contemplaba en el cruce de las distintas culturas contemporáneas⁶.

Pero la posibilidad de acceder a estos temas de actualidad requiere acertar en categorías adecuadas y eficaces en el mundo occidental de hoy, expandido planetariamente.

A grandes rasgos, señalemos tres niveles de problemas en nuestra época, que implican actitudes y estilos de vida difundidos que son relativos al modo de estar y percibir la realidad, a los modos de actuar y a la dimensión social e histórico-cultural dominantes.

En el primer nivel, nos encontramos con un notable peso del entorno socio-cultural sobre la persona humana: y así, frente al empuje de los denominados «valores blandos» (Elzo, J. y Castiñeira, A.) en la vía de primar el consumismo y el ocio fácil, el pensamiento Ricœuriano presenta una aguda percepción de la fragilidad humana y de la exigente tarea de sobreponerse a ella. Y es que, frente al egocentrismo y la fragmentación del yo propiciados en este mundo situado bajo el eje utilitario y pragmático, la filosofía personalista de Ricœur ofrece, a partir de su filosofía de la voluntad, un proyecto sólido, crítico de los valores «periféricos» y psicologizados que minimizan al ser humano a poco más que un ramillete de resortes adaptados a las circunstancias sobrevenidas.

Y como colofón a tales críticas, el sujeto completo y mediato propuesto por Ricœur, distanciado de la ingenua inmediatez del *cogito ergo sum* cartesiano, plantea la tarea de una «hermenéutica del yo» como reapropiación de esa subjetividad integral, de la capacidad de ser como «escucha» y de la atención a los «otros de sí» —sea otro yo, la sociedad o la Transcendencia—. En cualquier caso, el sujeto humano se sitúa por encima de las «solicitudes» económicas, políticas o culturales que lo desnaturalizarían.

En el nivel relativo a los modos de actuar, Ricœur censura la «condescendencia» proclamada por las éticas del «declive del deber» —o «Crepúsculo del deber», según reza un libro de Gilles Lipovetsky—. Frente a ello, Ricœur hará valer su apoyo a la ética kantiana del respeto, que él interpreta, en un claro tono personalista, como exigencia ética basada en la previa relación interpersonal inherente a la persona.

En el tercer nivel, referente a la lógica socio-histórica, Ricœur se sitúa a distancia de cualquier monoculturalismo impositivo de la modernidad, frente al cual se ha desarrollado, a su juicio, la ceguera del mundo postmoderno, que no sabe resolver los «monismos» político-sociales y las «totalizaciones» historicistas que les acompañan y que constituyen el negativo de una auténtica democracia.

ORIENTACIÓN DE LA OBRA RICOEURIANA

En el personalismo de Paul Ricœur, se ponen de relieve dos vertientes habituales en la filosofía personalista, que el filósofo francés había definido como una «matriz»⁷ de pensamientos diferentes que remaban en la dirección de defensa de la persona humana, tal como el maestro Mounier —amigo suyo— había establecido. Tales vertientes se concretaban en las claves antropológicas y ontológicas exponentes de la complejidad de la existencia humana; y en segundo lugar, en el compromiso —el «engagement» mounieriano— de actuación coherente con la experiencia personal propia de cada ser humano.

A partir del espacio de este marco, Ricœur diseña una praxis filosófica inacabada e inacabable, en la medida en que ésta no es un saber definido ni sistemático, sino la tarea de comprender y vivir la «huma-

5. Ricœur, P. «Mounier et Esprit au milieu du xx siècle» (Rev. Comprendre, 2002, trad. cat. ps. 5-24).

6. «Cultures del dol a la traducció». Traducción catalana de Oriol Ponsatí del artículo aparecido en el diario *Le Monde* el 25 de mayo de 2004 (www.lemnode.com), y es una versión revisada de la comunicación de Ricœur presentada en los *Entretiens du xxi siècle* de 28 de abril de 2004, en la UNESCO.

7. Idea ésta que expone en un extraordinario artículo dedicado a Mounier tras su muerte en marzo de 1950, como homenaje a su persona y a su obra: «Le personalisme d'Emmanuel Mounier», en *Histoire et Vérité*, o.c.

nidad» que desprende todo ser humano, siendo éste a la vez singular —encarnado y complejo—, comunitario —va constituyéndose «en» y «gracias a» los otros y abierto a la llamada de la Transcendencia.

Dicho sintéticamente, el tipo de discurso con el que Paul Ricœur nos hace sintonizar se inicia en la descripción eidético-práctica —fenomenológica— de la voluntad, para llegar al despliegue de la capacidad comprensiva de la reflexión entendida como recuperación del ser en la condición humana puesta de relieve en el ejercicio hermenéutico y dialogante de la razón, en su empeño de visualizar e integrar ópticas interpretativas distintas sobre la existencia humana. A juicio de Ricœur, esos tramos que la lenta dinámica de su discurso gestiona ponen al descubierto temas filosóficos relevantes para él, como las paradojas entre la voluntariedad y la involuntariedad corporal o histórica, entre la libertad y la necesidad en el hombre o entre la riqueza de la relación interpersonal y la oscuridad de la labilidad y el mal que de diversas formas —la mentira, la ideologización, la manipulación o la comercialización de la vida...— acechan contra la identidad abierta y respetuosa hacia los otros y hacia sí mismo.

Y en todo el discurso de Ricœur se mantienen constantes los criterios que le dan identidad para no perderse en la ruta emprendida. De entre los principales, destacaremos:

- El antideterminismo: el filósofo ha mantenido a lo largo de toda su obra la actitud de no dejarse dominar por ningún atisbo que cuestione la capacidad de la voluntad humana para auto-conducirse.
- La descalificación de la intransigencia científica, aún valorando y acogiendo el punto de vista o «hermenéutica» de la ciencia, como demostró en sus investigaciones sobre el freudismo o sobre la semiología.
- Una humilde actitud dialógica para profundizar en la condición humana en todas sus manifestaciones.
- Una incansable voluntad comprensiva de todo lo concerniente al ser humano en los distintos ámbitos: histórico-social, educativo, cultural, político..., en los que el filósofo no pierde la ocasión para exhibir el sello personalista que siempre ha conservado.

Estos criterios apuntan al núcleo de su sensibilidad personalista: la persona y su dignidad. Respecto

a ambas cuestiones, Ricœur aporta diversas aproximaciones en un desarrollo recíproco entre ellas. Así:

- La dignidad entendida por él como la «existencia-valor» del «cada uno personal» se muestra como índice de compromiso con la Verdad; o lo que Ricœur denomina «atestación» (*atestation*) o testimonio⁸.
- La vida personal crece junto a otras vidas, en contraste con las cuales, sean amigables o adversarias, se afirma como esperanza de conseguir la confluencia y armonía con ellas.
- La dignidad personal se presenta, entonces, como una «convicción» o creencia razonable que se introduce, por un lado, en la vida institucional —somos, vivimos y nos relacionamos a través de las instituciones— y especialmente estatal; y por otro lado, somos capaces de poner nuestra mirada en la donación o generosidad que supera nuestras oscuridades y mezquindades finitas, como lo ejemplifica la práctica del perdón, emergiendo así la presencia de la Transcendencia que la hermenéutica Ricœuriana pone de relieve y a la que él dedicó atención especial desde los inicios de la década de los años setenta.

CONCLUSIÓN

¿Cuál es el alcance, en definitiva, de la filosofía Ricœuriana? Fiel a su talante humilde —rasgo poco habitual en el gremio de la filosofía académica convencional en nuestra época— y que le procuró un elevado nivel de humanidad y profundidad en el despliegue de su filosofía, Ricœur jamás fue rehén de metodología alguna y la noción de persona⁹ como figura fundamental de su filosofía manifiesta un tonelaje ontológico muy superior a los conceptos tradicionales de «sujeto», conciencia y razón. Por ello, su hermenéutica filosófica, en tanto que despliegue ontológico prático —u «ontología militante», mediante la fenomenología y el análisis empírico-existencial—, le abre las puertas de la «Poética de la Voluntad» o internamiento en la Transcendencia, partiendo siempre de la vida humana como testimonio y esperanza del sentido de pertenencia a la Verdad. La narración sinuosa, pero pautada, de esa ruta constituye el impagable rastro que nos ha dejado su obra filosófica. 

8. Ricœur, P. *Soi même comme une autre*. Préface. c.c. p. 33.

9. Aproximaciones lúcidas a tal noción aparecerán en sus textos de épocas distintas, bajo las definiciones de «síntesis práctica de la finitud humana y de la infinitud», como «unidad narrativa de la vida» o como «actitud de compromiso». En nuestro estudio: «L'abast de la relació interpersonal en el pensament de Paul Ricoeur» hemos tratado de esas acepciones ricoeurianas (*Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, vol 16/2, año 2014, pp. 71-84).

EL HUMANISMO TEOLÓGICO DE JOSÉ MANZANA

JOSÉ LUIS LORIENTE PARDILLO

Miembro del Instituto E. Mounier

La existencia humana se ha mostrado como constitutivamente «teológica» en una doble dimensión: la existencia es el «lugar» en que Dios se manifiesta y Dios es el «logos» de la existencia (J. MANZANA, *Obras completas*, II, 632).

José Manzana Martínez de Marañón (1928–1978) es uno de esos pensadores cuya trayectoria vital e intelectual viene marcada por la posguerra española. Enraizado en sus estudios de filosofía y teología en el Seminario de Vitoria, su pensamiento se abre en Alemania a la corriente trascendental y la dialógica que suponía una renovación, muy especialmente en el contexto de la España de los años 50 y 60. La filosofía de Manzana parte del hacerse cargo tanto del ateísmo y la crítica a la religión como de la profunda convicción pascaliana de que «el hombre rebasa al hombre mismo». Frente a quienes piensan que se puede utilizar la idea de Dios como la justificación del *statu quo*, nuestro autor sostiene que la presencia del Absoluto en la vida del hombre es la raíz de su dignidad y, por tanto, del compromiso socio-político liberador para el ser humano. En un momento en que ya perdía vigencia la pregunta sobre Dios, Manzana intenta descubrir su presencia en el interior mismo del ser de la persona, en el conocimiento y en la relación interpersonal. Al hacer hincapié en esta última, sobre todo en su dimensión moral, enriquece la corriente trascendental con el personalismo dialógico. Profesor en Vitoria y en Deusto, investigador y editor en Alemania, fue un innovador. Su temprana muerte nos dejó una obra inacabada, compuesta por artículos y apuntes de clase, en la que se observa un carácter sólidamente crítico y honesto, una gran potencia intelectual y una personalidad abierta siempre al otro.

TEODICEA VS. TEOLOGÍA NATURAL

En los tiempos que corren, donde la pregunta por Dios es filosóficamente maltratada, bien porque se

ignora bien porque se ridiculiza como si su respuesta fuese una suerte de mitología, la crítica y la propuesta de Manzana sobre la Teología natural es plenamente actual. Nuestro autor se inscribe en una línea reflexiva presente en San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Descartes, Pascal, Fichte, Newman y Levinas. Dios como Absoluto y Fundamento no puede ser buscado desde lo menos, es decir, desde las realidades mundanas, sino descubierto por una lectura profunda de la misma vida del hombre en la que ya está presente.

Para Manzana, Kant tenía toda la razón al rechazar que de lo menos se pueda sacar lo más, pero no supo ir más allá y detectar en el hombre ya el Absoluto. No cabe demostración de Dios y por ello no cabe una «Teodicea», sino una mostración del Absoluto y, por lo tanto, una Teología natural que vuelva a ser, no una ciencia regional, sino la búsqueda del fundamento. Nuestro autor se muestra igualmente crítico con la Teología natural escolástica, que termina justificando un Dios idea, supremo engranaje, pero engranaje al fin y al cabo del mundo natural, con la misma intensidad que rechaza un planteamiento inmanentista que no sabe leer con profundidad los fenómenos.

En este sentido se ha insistido en la capacidad de Manzana de explicitar lo implícito, frente a otros autores trascendentales. Dios es en el hombre una vivencia originaria y un saber dado con la esencia humana, mucho antes de ser un conocimiento reflejo o un deseo voluntario. Por ello ha de ser tratado como «objeto formal», aún a riesgo de que «no podamos saber de Dios, sino sólo en la ‘experiencia’ humana en cuanto fundamentada en Dios».

ANTROPOLOGÍA NO DECAPITADA

La Antropología es para Manzana el «empeño por saber del principio realmente constituyente de la vida humana en cuanto tal, de modo que desde él se dé

razón de cuanto en ella se actualiza». Esta reflexión, apoyándose tanto en la tradición escolástica como en autores como Teilhard de Chardín, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y Levinas, discurre en él en una línea personalista aunando la reflexión trascendental sobre el sujeto y la corriente dialógica. La persona es para nuestro autor un sujeto en sentido clásico, preguntante, pero abierto constitutivamente al otro y a la Trascendencia.

La primera de las dimensiones humanas que Manzana analiza es la de *subjetividad preguntante*, que incluye la in-sistencia (substancialidad), individualidad, espiritualidad y libertad. Estas notas, obtenidas por un análisis trascendental exigente y que hubiésemos querido más extenso y reposado, son presentadas por nuestro autor como condición de la pregunta antropológica misma. El sujeto preguntante que muestra toda su riqueza interior como implícita en el preguntar, del mismo modo manifiesta para nuestro autor estar «fuera de sí» abierto al ámbito del ser y del bien que no es él. Cuerpo y mundo aparecen en este contexto como momentos constitutivos del sujeto. El cuerpo es la condición de expresión del espíritu, pero no menos aquello que le impide ser autotransparente y le constituye como preguntante. Por ser corporeizado, además, el sujeto está en el mundo, ex-siste, y esta ex-sistencia tiene como sentido último, para nuestro autor, *la dimensión interpersonal*.

En este punto, desde el nivel fenomenológico Manzana asciende hasta constatar que el tú es condición de posibilidad de constitución del yo. El hombre no sólo piensa, piensa-habla, y en el lenguaje se detecta ya una situación de interpersonalidad, porque éste es siempre diálogo. Por otra parte, la pregunta antropológica apunta a un estar presente ante otro o ante un «nosotros». Implica en su forma y sentido la presencia de otro igualmente real y subsistente como yo que entre en un posible diálogo y juzgue mi verdad. Finalmente, partiendo del dato de que el desarrollo psicológico implica un estar con los otros y un distanciamiento posterior, nuestro autor sostiene que la autoconstitución precisa de un diferenciarse del otro y de esta forma el otro es condición del sí mismo. Por lo tanto, la realización humana se actualiza en la comunicación interpersonal.

En la tercera dimensión de la existencia humana que Manzana descubre, la *apertura a la Trascendencia*, enlaza su Antropología y su Teología natural. La trascendencia intramundana desemboca en una trascendencia vertical de manera constituyente para la vida humana, por la vía del conocimiento y de la interpersonalidad. El hombre mismo, frente a lo que piensa el ateísmo, se manifiesta como «teológico»: «el

ente que constitutivamente vive (ex-siste) ante Dios y en quien Dios se hace presente-patente».

ATEÍSMO

Para Manzana es claro que el ateísmo no se va a doblegar ante una reflexión sobre Dios o sobre el hombre que no acepte sus mismos presupuestos: ceñirse a la experiencia posible, sin presuponer principios que no puedan ganarse en la reflexión y presentar un Dios que sea rival del hombre. Por ello mismo nuestro autor concede al estudio del ateísmo una gran importancia en su obra. La negación del ateísmo podrá venir solamente desde un teísmo que por sí sólo constituya una superación de sus posiciones.

Es admirable la capacidad de diagnóstico de Manzana sobre la situación actual —en su tiempo, pero en gran medida extensible al nuestro— de la reflexión sobre Dios. Aún en su cambiante terminología, nuestro autor distingue netamente entre el ateísmo del siglo XIX y el ateísmo contemporáneo y pone en Nietzsche el punto de inflexión. El primero es un ateísmo «postulatorio», prometeico, un antiteísmo, que opera desde la viva conciencia de que Dios es una idea que se ha enriquecido empobreciendo lo humano. Feuerbach, Marx y Nietzsche son sus representantes. Éste no es el ateísmo de mediados de siglo XX, aunque perviva su retórica. En Nietzsche ha aparecido ya una clara conciencia de humanismo radical, una soledad del hombre que le va despojando de su grandeza y que tiende a acomodarle en su propia immanencia, que tiene su solución de continuidad en el existencialismo, en algunas corrientes del marxismo y en la posmodernidad, de la que Manzana sólo conoció sus antecedentes.

El análisis de nuestro autor sobre el ateísmo termina dejándonos un cuadro en el que el hombre ya no se preocupa por la eliminación de Dios, ni de su sombra, sino en el desarrollo de una antropología en la que ya no aparece nada divino. Es la teoría y la praxis de un hombre que asume su finitud, que se ama así mismo como es, con una actitud más o menos laboriosa, sin heroísmos, que tiene en Sísifo un icono más certero que en Prometeo.

DIOS COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL SER HOMBRE

En el análisis del ateísmo plantea Manzana la pregunta: «¿Está la existencia humana totalmente cerrada en sí misma, o se actualizan en ella referencias o

signos a una trascendencia cualificable como Dios o, por lo menos, en línea de convergencia con lo que la experiencia religiosa vive y entiende como Dios?». Nuestro autor rastrea estos signos en los dos ámbitos humanos más relevantes: el conocimiento y la ética. El segundo es el netamente preferido por Manzana, pero en el primero muestra su conocimiento y su hábil manejo de la historia de la filosofía.

Cogito ergo Deus est (vía teórica). Al inicio del siglo xx de la mano del P. Marechal tuvo lugar una renovación del tomismo influida por la obra de Fichte, de la que Manzana era también un buen conocedor. Nuestro autor asume esta vía que busca las condiciones últimas de posibilidad del conocimiento. En todo preguntar—responder—juzgar aparece un saber implícito del ser y de su legalidad, una luz—presencia del Absoluto que hace posible la vida de la razón en toda su pretensión de Verdad. «Es absolutamente imposible pensar, juzgar (afirmar) sin la 'co-afirmación' del ser y de la verdad».

En cierta medida ya Descartes había detectado tal presencia y precisamente Manzana acude a él, y a la interpretación cartesiana del P. Gratry. La duda radical cartesiana al decantar la certeza de un yo que piensa, duda, quiere, imagina... aporta el dato de ser incompleto, la finitud de la existencia, pero que al descubrirse en tensión constituye un infinito negativo. Sólo la presencia del Infinito en el espíritu con prioridad ontológica puede dar razón del dinamismo de la finitud. De tal manera que: *Cogito ergo Deus est*.

Existencia ética y afirmación de Dios (vía práctica). Del mismo modo que nuestro autor había mostrado el aprecio por la vía ontológica frente a las vías cosmológicas, también hace notar su valoración positiva de la vía moral (Kant y Newman) emparentada con su propuesta más genuina. Para Manzana en el ámbito de las actuaciones práctico-humanistas es donde se produce con claridad otra «ruptura de la facticidad mundana y una apertura a lo absoluto manifestativo de la realidad de Dios».

Hablar del ámbito moral es hablar del ámbito de lo que «absolutamente debe ser» y hay que subrayar esta peculiaridad, que Manzana se encarga de dejar bien establecida: no tratamos del «ser» o del «tener que ser». La vida moral nos aporta el dato de la dignidad con la que otro se presenta revestido ante nosotros, tal dignidad solicita la afirmación del otro por sí mismo, es decir, de manera absoluta mediante una gama de relaciones que van del respeto al amor. Esta vivencia de la dignidad del otro aparece concreta, incondicional y se actualiza siempre en la libertad. Sin embargo, no encuentra su razón ni en la decisión

de mi libertad, que podría igualmente decretar libremente su aniquilación, ni tampoco la desnuda facticidad del otro. Por ello la dignidad del otro me obliga y me convence porque el otro está presente ante mí como valor absoluto afirmado por el Absoluto. Y precisamente si el Absoluto se hace presente en la relación interpersonal, dando valor a la persona, Manzana afirma que no podrá ser cualificado por una categoría inferior a la personalidad. Él aparece como el principio mismo de la personalidad, aún en su absoluta trascendencia.

HUMANISMO TEÍSTA

Si el humanismo radical inmanentista (ateísmo contemporáneo) se resolvía en definitiva en una estructuración de una vida sin Dios, precisamente el teísmo de Manzana tiene que esbozar al menos cómo la vida auténticamente humana se articula de manera positiva a partir del Absoluto que se patentiza en ella. Por ello, su propuesta filosófica implica un humanismo teísta o teológico, aunque al haber sido alcanzado Dios de manera formal en la reflexión, de él no podamos esperar ninguna norma o directriz concreta.

Precisamente por la presencia del Absoluto en la vida del hombre misma, este humanismo no será mero humanismo, porque el hombre supera ya al hombre mismo. En él coincidirá el amor a Dios con el servicio al hombre, pues éste es el lugar en que Aquel se manifiesta. Esto determinará una concepción coincidente en nuestro autor entre cultura y religión, sin excluir la fe revelada.

El humanismo de Manzana no será individualista pues el Dios que lo fundamenta no es la persona de una esfera determinada, sino el «nosotros» de los hombres que afectan a mi situación fáctico-total. Tampoco será una ideología abstracta, pues Dios se patentiza en el tú concreto. Será un humanismo realista, que tienda efectivamente al establecimiento de unas condiciones reales de comunicación e interacción interpersonal y social en libertad. Por ello, no se podrá identificar con una instancia conservadora o justificadora, sino con una instancia crítica y abierta, motor de progreso indefinido y de compromiso sin descanso al servicio del hombre. Es más, para nuestro autor la perspectiva que tiende a eliminar cualquier rastro de trascendencia en la vida corre el peligro inevitable de pactar con lo fáctico y con las situaciones de hecho que se dan en la vida humana. Por último, dado que la aparición del Absoluto en la vida del hombre es formal, no se puede esperar de él una norma concreta, lo que compromete al hombre a no

declinar nunca de su responsabilidad y a pensar la acción recurriendo a las ciencias positivas.

De este modo la fe «filosófica» de Manzana consiste en un empeño ininterrumpido por verificar el humanismo teológico y de esta forma superar tanto el ateísmo postulatorio que enfrenta a Dios y al hombre como el humanismo radical inmanentista que ignora la huella de Dios en el hombre.

CONCLUSIÓN EN CLAVE DE COMPROMISO

En última instancia el pensamiento de Manzana sobre Dios y el hombre nos lanza a una tarea ético-política, que transita de la teoría a la vida misma. En este sentido los que le conocieron dicen de nuestro autor que «vivió desde la filosofía, no para la filosofía... el verdadero filósofo es el que muestra una coherencia entre su pensamiento y su acción, entre lo que piensa y lo que hace. Y como el mundo del hombre es tan inhumano hay que rehacerlo humanamente».

No nos dejó sólo un puñado de artículos y apuntes para sesudos estudios, sino una invitación a la acción en la línea del personalismo comunitario, que a juzgar por sus referencias en sus obras Manzana conocía bien. Presidida por el criterio del respeto al otro en su singularidad, la acción tenderá a la constitución de la comunidad de yos y tus constituidos intersubjetivamente en reciprocidad y libertad. Estamos lejos de toda «mala fe» o dejación de la tarea moral, de toda justificación del *statu quo* y de toda ética de la abstracción. Su pensamiento no dispensa al hombre del esfuerzo moral humano, amparándose en Dios, pero encuentra en el Absoluto la razón última del ser y del ejercitarse como hombre. Por el contrario, denuncia que cuando se tiende a eliminar cualquier rastro de trascendencia en la vida se corre el peligro de pactar con lo fáctico y con las situaciones de hecho que se dan en la vida humana. 

BIBLIOGRAFÍA

- J. Manzana Martínez de Maraón, *Obras completas de José Manzana Martínez de Maraón (1928–1978)* I y II, eds. J. M. Aguirre – X. Insausti (Vitoria 1999).
- J. M.^a Aguirre, «José Manzana Martínez de Maraón», en: G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española* (Madrid 1995) 115–118.
- J. M.^a Aguirre Y X. Insausti, *Pensamiento crítico, ética y absoluto: homenaje a José Manzana* (Vitoria 1990).
- F. J. Bengoa, «Síntesis del pensamiento filosófico de José Manzana»: *Scriptorium Victoriense* XXVIII (1981) 404–417.
- C. Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea* (Madrid 1989) 283–295.
- , *Introducción al pensamiento de José Manzana* (Madrid 1999).
- , *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo* (Madrid 2002) 41–44.
- U. Gil Ortega, «Trayectoria filosófica de José Manzana»: *Scriptorium Victoriense* XXVIII (1981) 391–403.
- J. Gómez Caffarena, «Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios»: *Scriptorium Victoriense* XXVIII (1981) 418–434.
- A. Ibáñez Arana, «Perfil biográfico de José Manzana»: *Scriptorium Victoriense* XXVIII (1981) 131–136.
- A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea* (Madrid 1970) 341–353.
- J. L. Lorient Pardo, *Dios en el pensamiento de José Manzana*, Tesina de licenciatura inédita presentada en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (2014 Madrid).
- R. Miranda Gómez, *Persona y absoluto a la luz de la antropología filosófica de José Manzana y la antropología teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña*, Tesis doctoral inédita presentada en la Universidad Complutense de Madrid (2005 Madrid).
- , «La antropología filosófica de José Manzana»: *Pensamiento* 63 (2007) 321–346.
- , «La teología natural de José Manzana: Dios, condición de posibilidad del ser-hombre»: *Revista Española de Teología* 67 (2007) 489–521.
- A. Ortiz de Urbina, *El hombre y el Absoluto en diálogo, según el pensamiento de José Manzana* (Vitoria 1982).
- M. Oryazábal Aguinagalde, «La fundamentación trascendental de la objetividad de la verdad según José Manzana»: *Scriptorium Victoriense* XXVIII (1981) 225–274.
- , «El pensamiento antropológico de José Manzana»: *Lumen* XLIX (2000) 457–485.
- J. Yusta Saínz, «Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a luz de Dios en José Manzana», en: J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo xx* (Salamanca 2002) 333–336.

XAVIER ZUBIRI

JOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO

Profesor de Filosofía



*A José Manuel Domínguez de la Fuente
y a José Manuel Domínguez Rodríguez*

Decía Ortega que la claridad es la cortesía del filósofo. Por ello, uno de los retos que tenemos quienes nos dedicamos al pensamiento es comunicar lo más oscuro del modo más claro posible. Zubiri (1898-1983) es un filósofo que resulta complicado a quien se inicia en él por los neologismos que emplea y por la propia profundidad de su pensamiento. Mi reto en este articulito es tratar de explicar con un mínimo de coherencia y un máximo de claridad algunos de los vectores centrales del pensamiento del genial vasco a quien desee tener una primera noticia de ellos.

Creo que la antropología zubiriana es el camino más directo y claro para entender su pensamiento. Además, la persona es la clave de bóveda de su metafísica y su teoría sobre la intelección, de su ética y su teodicea. Por ello, vamos a intentar acercarnos al pensamiento zubiriano a través de su antropología personalista. Como, según Zubiri, lo que define al ser humano es la capacidad de estar ante lo real, de ser afectado por la realidad y de responder a la realidad de modo voluntario, debemos aclarar brevemente qué entiende Zubiri por «captar la realidad» y por «realidad».

1. LA CAPTACIÓN DE LA REALIDAD

Lo que pretende, en general, nuestro pensador con toda su extensa obra es dialogar con la realidad, ir a lo que la realidad es en el fondo, ponerse en marcha para sumergirnos en la realidad tal y como se presenta en la inteligencia humana. Al igual que la fenomenología, en la que se inspira, pretende Zubiri ir a las cosas mismas y afirma que la captación de la realidad (a la que llama «intelección») y la realidad misma son inseparables. Este es el fundamento de su trilogía *Inteligencia y realidad*, que trata sobre cómo conoce-

mos, y de obras como *Sobre la esencia* o *La estructura dinámica de la realidad*, en las que trata de cómo es la realidad que se nos da en nuestro conocimiento.

Realidad y conocimiento de la realidad se dan inseparablemente en el mismo acto: el acto en que captamos la realidad. Esta captación de la realidad se lleva a cabo con la inteligencia, por lo que se llama «intelec-ción». Captar la realidad o inteligirla es darse cuenta de que algo real está presente. Pero como la captación de la realidad la hago con los sentidos, esta intelección es sentiente.

Así, por ejemplo, en un día de calor encuentro ante mí un recipiente de cristal con líquido dentro. Me doy cuenta de que está realmente ahí. Por sus características (no huele, es transparente, no sabe a nada) me doy cuenta de que este líquido es agua y no es vino ni cerveza o ni pintura. Me doy cuenta de lo que es respecto de otras cosas que también puedo percibir. En tercer lugar, podría hacer un estudio químico y descubrir qué es en el fondo ese líquido, su composición y su papel en el cosmos. En realidad, en todo conocimiento se dan estos tres niveles: por el primero, me doy cuenta de que está ante mí algo real. Es lo propio de la inteligencia sentiente. Por el segundo, me doy cuenta de lo que es respecto de otras cosas: es el conocimiento que Zubiri denomina «logos». Por el tercero voy al fondo de lo real para saber qué es esa cosa más allá de lo que captan mis sentidos: es la «razón». Es en la razón donde se pone en marcha el pensar más allá de lo dado, un pensar activado por la cosa misma que se hace presente para tratar de encontrar qué es en el fondo, cuál es su fundamento. Para Zubiri pensar es estar siempre buscando. Es lo propio del filósofo.

2. LA REALIDAD

La realidad es aquello que se nos presenta en la intelección como siendo lo que es y actuando en función de las notas características que posee como propias. Pero la realidad no es nada fuera de aquello que se presenta ante la persona: es lo que se presenta ante la persona como siendo lo que es. El agua es real porque se presenta a mí como siendo agua, con sus refrescantes y húmedas características, que yo no invento sino que se me imponen.

Todo lo que es real se presenta con unas características en propiedad (el agua se presenta como líquida, transparente, inodora, compuesta de hidrógeno y oxígeno). Pero, a su vez, ser real es más que tener unas determinadas características. Ser real es el modo de presentarse algo ante la inteligencia, no algo fuera de

ella. Y, porque es más que las características con las que se nos presenta, la realidad nos afecta, se nos impone, es poderosa. Las cosas, además de tener sus características, se nos imponen como realidades frente a nosotros y como realidades en las que nos apoyamos, que nos posibilitan y que nos mueven a actuar. Así, por ejemplo, un paisaje no es sólo algo ante mí, sino algo que se me impone por su belleza, una realidad que me invita a recorrerla, ofreciéndome diversas posibilidades para mi conocimiento, disfrute, deporte, etc.

En general, podemos decir que la realidad es aquello en lo que vivimos, desde lo que vivimos y por lo que vivimos.

3. QUIÉN ES LA PERSONA

Frente a los animales, que captan, son afectados y reaccionan ante estímulos, lo que define a la persona es que capta, es afectada y responde ante realidades. Y son realidades porque son captadas como siendo lo que son por sí mismas.

La inteligencia es la capacidad de captar la realidad. Gracias a su inteligencia, la persona se da cuenta de que ella misma existe, de que es una realidad, pues es lo que es y lo es por sí misma. Y, por ello, la persona puede hacerse cargo de sí misma: la persona es suya, se posee a sí misma en tanto realidad. Por ser suya, la persona es responsable de su vida, puede ir construyendo su vida, ver el perfil que le quiere dar: si quiere aprender más filosofía o más matemáticas, si prefiere cultivar más la paciencia o la generosidad, si quiere pertenecer a un grupo o a otro, etc. Por eso la persona, a diferencia de las cosas, es digna: porque su vida vale infinito, porque su vida es suya, no pertenece a nadie, es un valor absoluto.

Pero esta realidad que capta la persona no nos resulta indiferente sino que nos afecta: es la *afectividad*. Así, ante un animal no sólo captamos qué animal es, sino si es algo deseable o si es una amenaza. Las cosas se presentan así como posibilitando mi vida o imposibilitándola, según contribuyan más o menos a mi crecimiento personal. De ahí que las cosas no nos sean indiferentes emocionalmente.

En función de lo que es y de cómo afecta, se responde de modo voluntario: es la *voluntad*. Voluntariamente me acerco al animal para acariciarlo, o decido alejarme de él, o decido acercarme a él tomando precauciones porque lo creo una amenaza. La voluntad es la capacidad de querer. Dicho querer tiene su fuerza en las tendencias e impulsos que hay en nosotros. Pero dichos impulsos deben ser dominados por

la persona, deliberando a cuál le quiere dar prioridad y decidiéndose por unos o por otros. El hombre, de esta manera, domina sobre su vida y puede ejecutar nuevas posibilidades.

Dado que la persona no está terminada, sino que es una tarea para sí misma, dado que tiene que elegir qué posibilidades elegir y así definir quién quiere ser, la persona es *un ser moral*. La persona, por ser suya, no tiene más remedio que hacerse cargo de su realidad. Por eso es un ser moral. Por ser moral, tiene que elegir lo bueno o lo correcto en función de lo que quiere ser.

Para realizarse y alcanzar su plenitud, la persona tiene que apoyarse en la realidad. La realidad se nos impone y nos impone no tener más remedio que dar respuesta a las situaciones en las que está. Pero la realidad se nos impone haciéndonos poderosos: tenemos el poder de realizar posibilidades, opciones, y así realizar nuestra vida. A este vínculo con la realidad, que imponiéndose a nosotros nos hace poderosos es al hecho que Zubiri llama «religación». Estamos religados a lo real para que, apoyados e impulsados por la realidad, hagamos nuestra vida en plenitud, es decir, alcancemos nuestra plena forma, nuestra felicidad.

4. LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA

La persona es una realidad y, como toda otra realidad, está compuesta de ciertas notas características, que son las que le pertenecen por ser lo que es.

Para Zubiri, la persona es una unidad de dos grupos de características o notas: psique y organismo. Por ser unidad, toda psique lo es de un organismo y todo organismo lo es de una psique. En el ser humano, todo lo mental es biológico y todo lo biológico, mental.

Así, por ser corporal la persona tiene ciertas propiedades físicas, propias de su cuerpo (edad, sexo, fortaleza, etc.). Por ser psíquica, la persona tiene otras características: inteligencia, afectividad y voluntad. Pues bien: todas estas características que tiene cada uno no están en nosotros como agregadas, sino formando un sistema, una estructura, de modo que cada una afecta a todas las demás. Así, la persona no «tiene» inteligencia sino que «es» inteligente. Del mismo modo, no podemos decir que «tiene» cuerpo sino que es corporal.

A su vez, cada una de sus características afecta a la totalidad, son características-de-la-persona. De este modo podemos decir que el cuerpo es inteligente, o que la inteligencia es afectuosa.

Además de las características que tiene «por naturaleza», la persona tiene la capacidad de adquirir otras características con las que no ha nacido. Así, puede adquirir conocimientos, virtudes, actitudes, etc. Todo ello formará una segunda naturaleza. Por eso, dice Zubiri frente al pensamiento aristotélico, que la persona no es una mera substancia. Para Aristóteles substancia es aquello que está soportando o sustentando a sus cualidades. La persona, para Zubiri, es una «sustantividad», neologismo con el que quiere indicar que la persona está por encima de sus cualidades, pues algunas de las que tiene dependen de ella, de su voluntad.

5. LA PERSONA COMO REALIDAD ABIERTA

Frente a las cosas, que están clausuradas en sí, la persona se da cuenta de que existe la realidad y se da cuenta de sí mismo como realidad. Por ello decimos que la persona *está abierta*: se da cuenta de sí, de lo real, de las demás personas. Y no sólo se da cuenta de todo ello sino que está volcado y vertido hacia la realidad y, sobre todo, hacia las otras personas.

Darse cuenta de que existen otras personas, poder abrirse a ellas, estar orientado hacia ellas para hacer la propia vida es lo que hace de la persona un ser abierto y comunitario. La persona es quien es pero orientada hacia otras personas, de modo respectivo a otras personas. Somos *con otros, desde otros y para otros*.

Esta orientación hacia otros se da en todos los niveles de realidad de la persona: mi estructura genética me remite a otros, mi psique siempre depende de un «tú» y se orienta hacia otros. La relación con otros, si es impersonal, da lugar a asociaciones. Pero si es personal, da lugar a comunidades. En una comunidad, como pueda ser una familia, una comunidad religiosa, una comunidad de amigos, cada uno es para los demás apoyo, fuente de posibilidades e impulso para la realización de los demás. Esto ocurre, por ejemplo, en la educación, en el acompañamiento propio de la amistad, etc.

Pero también tengo relación con los demás en cuanto sociedad, en cuanto cultura, en cuanto que me transmiten una tradición, una mentalidad, unas formas históricas de estar en la realidad.

6. LA PERSONA Y DIOS

Toda persona, al plantearse su vida, se enfrenta a su relación con Dios. El problema de Dios es un problema profundamente humano. Y las personas nos inte-

rrogamos sobre Dios cuando nos interrogamos sobre cómo hacer nuestra vida, cuando surge la inquietud sobre cómo realizarnos, cuando nos preguntamos por lo enigmático de mi vida y de la propia realidad.

En realidad, la vida del hombre es problemática y radicalmente inquieta, porque busca su fundamento, lo que le haga definitivamente pleno y feliz. Lo que busca toda persona es lo que le funde, le posibilite definitivamente, le sea apoyo definitivo y le impulse a ser. Toda persona busca un fundamento. Esta experiencia de plantearse y buscar el propio fundamento es a lo que Zubiri denomina *experiencia teologal*. Y es que el problema de hacer nuestra vida no es otro distinto del problema de Dios en nuestra vida. Dios no es algo exterior al hombre, no es algo trascendente a las cosas y al hombre, sino trascendente en las cosas y en el hombre. Dios se descubre como fundamento último de la realidad y de la propia realidad, se descubre a Dios como aquello que está haciendo que la realidad sea lo que es.

Pero Dios no es un objeto conceptuable, no es una cosa más. Dios es Alguien a quien estoy religado, alguien que me fundamenta, Alguien que hace que yo sea distinto de Dios mismo, que me hace ser para que sea mío, como alguien distinto a Dios. Dios me crea como el mar crea la playa: retirándose, dejándome ser, haciéndome ser. Y lo hace a través de la realidad a la que estoy religado, en la que me apoyo, que me posibilita y me impele. Es Dios en mí quien me hace estar inquieto y en tensión hacia la plenitud, hacia mi versión más plena. Y lo hace estableciendo con la persona una relación interpersonal.

Por tanto, la persona está remitida a Dios, lo sepa o no. Y puede establecer con Él, a través de la realidad, una relación. La persona puede descubrir a Dios en la

realidad, en las cosas, pues Dios es fuente de lo real. Dios es lo que está fundando mi ser. Las cosas reales son noticia de Dios y don de Dios.

La respuesta a este Dios que se dona a la persona es la entrega de la persona, que es la acción que acepta ser llevada a Dios de modo activo. Y esto ocurre como acatamiento, como súplica y como fortaleza. Esta adhesión, súplica y apoyo en su fortaleza es la experiencia de la fe. La fe no es sino la adhesión personal a Dios como opción libre.

Esta experiencia es personal y comunitaria. Cuando es comunitaria, cristaliza en diversas formas religiosas, pero todas ellas han culminado en Cristo. Para Zubiri, la clave de la antropología personalista es la cristología. 

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA DE ZUBIRI

Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986.

Zubiri, X: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 1988.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE ZUBIRI

Ferraz Fayos, A.: *Zubiri: El realismo radical*. Cincel, Madrid, 1987.

Isasi Sanchoyerto, J; Domínguez Prieto, X. M; Vázquez Borau, J.L.: *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Fundación Mounier, Madrid, 2003.