

POR RESPETO AL OTRO
(Nuevos rostros del personalismo)

Carlos Díaz

DOS MUNDOS

Director:
Jaime Septién

POR RESPETO AL OTRO
(Nuevos rostros del personalismo)

1.ª Edición (España): Junio 2006

© *Fundación Emmanuel Mounier*
Melilla, 10, 8.º D
28005 Madrid
Teléf. y Fax: 91 473 16 97
e-mail: carlosdiazh@eresmas.net
www.pangea.org/~spie/iem/iem.html

© *EL OBSERVADOR*
Reforma 48
Centro histórico
C.P. 7600 Querétaro
México
Pedidos: www.elobservadorenlinea.com

© *IMDOSOC*
Pedro Luis Ogazón, 56
01020 México D.F. (México)
Télef.: 56614465 – Fax: 56614286

© *SOLITEC*
Cayetano de Cabra, 14
29003 Málaga
Teléf. 952 33 01 51

Diseño de cubierta:
unocomunicación

Diseño de logotipo Dos Mundos:
Antonio María Riego

CARLOS DÍAZ
ISBN: 978-84-96611-05-4
84-96611-05-1
Depósito Legal: S. 832-2006
Imprenta KADMOS
Salamanca, 2006

PRESENTACIÓN

León Felipe, en sus *Libros y oraciones del caminante*, cansado quizá de tanta frustración en su coeundia de cada día, defraudado tal vez por sus acompañantes o acompasantes, llegó a escribir estos versos tan limpios como desgarradores:

Yo
Quiero
El camino blanco
Y sin término.
A vosotros
Os dejo
La vida de los pueblos:
El collar
Para el cuello
La cadena
De hierro
Y el ladrar
De los perros.

Pese a nuestro afecto por León Felipe –poeta católico, sentimental y feo–, a ninguno de los personalistas incorporados a las páginas de este libro podrían aplicarse esas estrofas suyas, porque los personalistas comunitarios desean para toda la humanidad lo que quieren para sí mismos, y en consecuencia no quieren para sí lo que no quieren para los demás. A quienes sí podrían seguirse aplicando esas estrofas tan duras sería a no pocos de nuestros más rebeldes niños bonitos de ayer, afamados triunfadores hoy para quienes inverosimilmente parecen haber sido pensados no pocos de los epítetos contenidos en la ya tan olvidada obra del Padre Isla como profundamente crítica de los personajes falsos, *Fray Gerundio de Campanzas*¹, a saber: sustancialmente contestes, misacantanos y muñidores de la *caterva*

¹ Su primera parte apareció en 1758 con un éxito fulminante a pesar de las trabas que encontró, hasta el punto de ser incluida en el *Índice de Libros Prohibidos*, y su segunda parte hubo de aparecer clandestinamente en 1768.

palatii, sempilectores del *Liber Ordinum*, aficionadísimos a la *peregrinatio in stabilitate* y ello además *devotionis causa*, *personajes-báculo duricordes et simplices*, que desde su turriseburnismo descomprometido y sus montañas de papel, creyéndose el *Ecce reparator venit*, son sin embargo totalmente incapaces de hacer con su vida otra cosa que un *Liber commicus*². Cuando estas gentes menores son profesionales de la filosofía, hacen bueno el siguiente dictamen y a la vez veredicto, *vere dictum*: “Hace mucho tiempo que la filosofía no dice nada que interese a todo el mundo. Cuando produce algo, dice cosas que interesan a dos o tres personas. Y después de eso pasa a la Universidad, y entonces está perdido, ya no hay la menor filosofía, ni siquiera imaginable”³.

Este libro nuestro se mueve en el interior del personalismo comunitario, y dista mucho de todo ese barullo. Lo suyo es lo hondo, a veces trágicamente hondo, pero eternamente humano y eternamente eterno, y así lo expresamos con este unanímico *Salmo de la mañana*: “Acaba de nacer el universo y su vagido dulce el corazón en la piedad me funde. Mira, Señor, que somos pequeñuelos, no sabemos andar por tus caminos; tiende, Señor, un dedo, un solo dedo de esa tu mano con que acabas de heñir el universo, y a ese dedo cogidos, la vida cruzaremos. Dame, Señor, el beso regalado que al despertar el hijo le da el Padre, el beso en que el misterio de la noche se hace revelación del claro día, dame el viático con que a la noche llegue. Sumergido en el aire, todo en torno nos devuelve la luz de la mañana, luz fresca, al aire matinal batida, luz que aún sabe a la noche de que brotara. Recién nacida blanca mariposa que encima del capullo desplegándose va las alas húmedas cual de rocío bajo el peso leve al aire matinal que las oree antes de alzar el vuelo tal la mañana. La mañana es la cuna perfumada y mullida, de la hermosura; todo a su luz nos abre las entrañas y el esplendor divino percatamos. El ambiguo murciélago sombrío, de vuelo roto, heraldo del crepúsculo, volvióse a su escondrijo, y la alondra, de luz y de aire henchida, ‘¡bendito seas!’ desde el cielo dice al nuevo día”.

Quisiera, finalmente, dedicar este libro al círculo de círculos –confluencia, influencia, refluencia– del Instituto Emmanuel Mounier en México: en Durango (Roberto Tinoco, Salvador Estrada, Nora Neily), en León (César R. Márquez y Humberto Quintana), en Aguascalientes (Angélica González y Pedro A. Muñoz), y en Monterrey (María del Refugio González). ¿Seremos capaces de estar a la altura de nuestra tarea? Probablemente lo seremos, si recordamos siempre nuestra condición de *pordioseros*, es decir, de trabajadores *por-Dios*.

² Por supuesto, se resisten hasta el final como gato panza arriba respecto de sus convivencias con el mal, buenos alumnos del mariscal Pétain: «Resistí siempre a los alemanes. Por consiguiente no podía ser favorable más que a la resistencia. La resistencia es la señal de la vitalidad de un pueblo. Como jefe de Estado no podía aprobarla públicamente en presencia de la ocupación. Siempre he hecho distinción entre los resistentes a los alemanes y los que utilizaban este pretexto para entregarse a crímenes de derecho común. Estos son los únicos a quienes calificué yo de terroristas y los mismos ‘resistentes’ han protestado contra sus abusos. He reprobado los atentados individuales contra miembros del ejército de ocupación. No he tratado nunca de deshonrar a la ‘resistencia’, puesto que yo mismo era un resistente. El Resistente de Francia en la Metrópoli» *Cuatro años en el poder*. Prensa Española, Madrid, 1949, pp. 75-76.

³ Lacan, J: *El triunfo de la religión*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005, p. 99. A lo que añade irónicamente, como suele: “Nunca se habló de luz en el siglo de las Luces: ‘Traiga una lamparita, por favor!’ . Ya es mucho, más incluso de lo que podemos soportar” (p.89).

CAPÍTULO I

GÓMEZ CAFFARENA, METAFÍSICO PERSONALISTA

I. Hace ya no pocos años conocí a José Gómez Caffarena en una convivencia de filósofos jóvenes que tuvo lugar en Alcalá de Henares. Por sus publicaciones anteriores era ya muy conocido en el ambiente universitario. Desde entonces no volví a verle. Fue en una nueva convivencia, esta vez en Castellón, donde tuve ocasión de comprobar la proximidad intelectual de nuestros puntos de vista, ahora sostenidos por él en una obra amplia y sistemática, cuya piedra angular es la *Metafísica* que hoy comento.

II. La obra queda dividida en dos libros: La *Metafísica fundamental* (M.F.) y la *Metafísica trascendental* (M.T.). Aún anuncia el autor una metafísica religiosa en el contexto de una síntesis de filosofía de la religión⁴.

¿Por qué una meditación sobre la metafísica hoy a riesgo de anacronismo? Lejos de ser anacrónica, y contra las ridiculizaciones de toda índole recibidas dentro y fuera de ella, la metafísica nunca ha desaparecido, porque su función profunda ha sido antropológica⁵, una cierta mediación entre la comprensión existencial humana y la fe religiosa, o, quizá mejor, entre una Antropología existencial y la Teología⁶. Desde estos supuestos, la metafísica es perenne y arrojada por la puerta entra por la ventana, en cuanto verdadera filosofía. La *muerte del hombre* pretendida, tras la pretendida *muerte de Dios*, no ha hecho sino posibilitar el hombre nuevo resurgido de sus propias cenizas.

Pero salvado el carácter epocal de la metafísica, ¿no recae ésta en pura ideología, hasta perder su seriedad de un *metá* riguroso? El autor no lo cree así, respondiendo con honestidad poco común entre los filósofos: “Yo no tendría inconveniente en conceder que, de algún modo, mi filosofía es menos filosofía que la suya (la del no creyente). En cuanto que al vivir en la vivencia integral de mi fe una solución a los interrogantes de sentido, que últimamente se sabe *don de Dios*,

⁴ M. T., 11.

⁵ M. F., 15.

⁶ M. T., 11.

mi *búsqueda de sentido* nunca tendrá la despiadada realidad y zozobra de la suya (tendrá, por el contrario, el peligro de perder radicalidad o hacerse insincera). Pero querría que el no creyente me reconociera que, en principio, no debería ser así. Que mi búsqueda de sentido estaría llamada a ser tan radical y sincera como la suya, pues somos igualmente hombres. En su desarrollo personal, el creyente se debe sentir llamado —y no sólo por imperativos de su autenticidad humana, sino también de su autenticidad de creyente— a ir tematizando (en la medida de su general desarrollo cultural) la ‘infraestructura’ de su fe. No hacerlo es traicionarla, no creer en ella”⁷.

Desde este ángulo, y sólo desde éste, puede tildarse a semejante reflexión de *ideológica*: “Yo admitiría que se clasificara mi intento como ideología, si se hiciera desde un punto de vista estrictamente científico. Creo, en efecto, que la ciencia psicosociológica tiene derecho a estudiar desde este ángulo todas las declaraciones teóricas que no son netamente científicas”⁸. Años antes, había sido escrito esto mismo por el autor en un artículo: “Si es injusto que ciertos marxistas den su Metafísica como Ciencia, también lo sería que los creyentes diéramos por tal la nuestra. Bástenos insinuar y llamar. Llamar, digo, al metafísico que vive en el fondo del científico, precisamente porque es hombre”⁹.

Aclarado esto, Gómez Caffarena no vacila en denominar a su metafísica como “fenomenológica por cuanto busca una analítica clara y profunda de la realidad. Pero hay que entender a esta metafísica fenomenológica como heterodoxa, es decir, como existencial. No será la fenomenología ortodoxa *more geométrico demonstrata*, sino gracias a ella una nueva forma de fenomenología que no busca la exención absoluta de supuestos (esa pretenciosa *Voraussetzungslosigkeit*), pero tampoco un dogmatismo más o menos solapado. ¿Cuál es entonces la nueva fenomenología?: “El método filosófico de Husserl permanece excesivamente intelectualista. Presta poca atención al valor, a la praxis. La misma intersubjetividad queda así algo aérea, ‘académica’. Estas deficiencias pedían una corrección. El método fenomenológico era capaz de ello. Fue Heidegger quien haciendo existencial la fenomenología la dio su entero valor...; al hacerse existencial, la fenomenología se hace integral; es decir, atenderá mucho más ampliamente a la integridad del ‘fenómeno’ de la vida consciente humana”¹⁰. Por ello, “la filosofía entendida como fenomenología existencial es estrictamente personal”¹¹.

Tal vez el ‘*criteriólogo*’ esboce una sonrisa de desprecio intelectual ante estos temas. Pero ¿no será su incapacidad intelectual incluso la que le lleve a malentender otra metafísica que la cómoda de los esquemas mentales siempre discutibles? “Se ha reducido la Crítica al aspecto teórico del hombre entero. Se ha magnificado desproporcionadamente el ‘problema crítico’ transformando el inevitable pro-

⁷ M. F., pág. 21.

⁸ M. T., pág. 18

⁹ *Algunos aspectos actuales del problema de Dios*. Pensamiento, 1967, 23, página 210.

¹⁰ M. F., págs. 94-95.

¹¹ M. F., pág. 103.

blema de la posibilidad del conocimiento metafísico, en el quimérico problema de la posibilidad del conocimiento en cuanto tal (un problema que no es soluble, o está resuelto en su mismo planteamiento)¹².

Encuadrado ya el intento metafísico como fenomenología existencial, el punto de partida ha de ser el de la comunicación personal, es decir, el problema de la intersubjetividad, como fundamento de la objetividad: “De un modo austero y riguroso (por el general imperativo de rigor que se impuso) llegó Husserl a la conclusión de la intersubjetividad como fundamento de la objetividad... En la quinta meditación muestra cómo las estructuras del conocimiento son esencialmente estructuras de diálogo. Cada yo-sujeto se percibe desde su misma estructura remitido a otros yo-sujetos, con los que forma un mundo de intersubjetividad, que es la verdadera realización del yo trascendental”¹³. “No puede subsistir todo lo dicho si no reconocemos finalmente en el hombre una heterocentricidad, que no suprima la autocentricidad, sino que se inserte en ella”¹⁴. “Entonces cada hombre no deja de ser autocéntrico porque sea heterocéntrico. Porque, en el fondo, su más profundo autocentrismo es el que lo centra en lo Infinito. No amamos en el otro una realidad totalmente distinta de nosotros, cuando lo amamos «como a nosotros mismos». Porque es lo más íntimo de nosotros mismos lo que últimamente amamos también en él”¹⁵.

Esta inspiración central de la metafísica, es repetida por Gómez Caffarena en otro libro, desde el punto de vista de la fe: “Concediéndome ser *en Él* y no *Él*, capaz yo también de la generosidad, porque *Él* mismo que vive en mí, vive en los otros, y al «salir» de mí no «salgo» de *Él*”¹⁶. “No es remedio, en todo caso, el intentar «forzar la entrada», imponer a la conciencia personal, como desde fuera, lo comunitario, haciéndole aceptar a regañadientes la intromisión (y menos aún por la autoridad; ya que es la misma autoridad, como todas las estructuras comunitarias y quizá más que ninguna, la que está problematizada efectivamente para el hombre de la protesta personalista)”¹⁷. “No puede el hombre vivir en «solitario» ninguna empresa vital. Tampoco los grandes y decisivos empeños por los que busca el sentido. Quien cree haber descubierto la verdad decisiva que da sentido a la vida, no puede retenerla; se sentiría inauténtico si lo intentara. Tiende a comunicarla, a hacer partícipes —de ella a otros hombres”¹⁸. “La fe de los primeros cristianos fue, coherentemente, una comunión, la *communio sanctorum*, porque vivieron comunitariamente la salvación, y nunca pensaron en una salvación puramente individual”¹⁹. En suma, “toda sana filosofía entenderá al hombre como esencialmente personal, centro individual in-comunicable de una vida que se autoposee;

¹² M. F., pág. 26.

¹³ M. F., pág. 93.

¹⁴ M. F., pág. 203.

¹⁵ M. T., pág. 141.

¹⁶ *La audacia de creer*, Razón y Fe, Madrid, págs. 88-89.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 208.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 209.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 210.

pero entenderá también que sólo en la comunidad es el hombre persona. Ya en su primer despertar al ser personal en la infancia, el hombre llega a la conciencia de sí en la conciencia de una comunidad a la que está abierto, la comunidad familiar y — más ampliamente a través de ella— la comunidad humana. Es por eso equivocada una tendencia comunista que intentara disolver la persona en un ficticio todo. Ese todo no sería ya humano. Entre los escollos extremos del individualismo y el totalitarismo, toda verdadera comprensión del hombre lo ve como indisoluble personal y comunitario. Personalismo y comunitarismo son dos elementos de una misma comprensión del hombre que se necesitan mutuamente y sólo son lo que son cada uno cuando se da con el otro”²⁰.

De la fenomenología nace el personalismo. Nos alegra poder expresar esto de la mano de Gómez Caffarena. Tal vez el punto de sutura ventral de ambos esté (o deba comenzar a estar) en el amor como vínculo interpersonal: “Las mejores fenomenologías actuales de lo humano (de las más técnicamente filosóficas a las desenvueltas en clima artístico-literario) reservan un puesto decisivo a este momento del descubrimiento de la persona del otro, del consiguiente surgir del amor interpersonal en pleno sentido”²¹. Dicho en un clima más filosófico: “Sociológicamente, el hombre aspira a no ser absorbido por la sociedad. Precisamente porque se siente dueño de sí, persona. Psicológicamente aspira a que sea real ese dominio de su yo por el que es persona; dominio sobre el fondo pulsional y sobre la red de estímulos. Pero ¿no incidiría sin el amor finalmente también en un encarcelamiento en el mismo yo, que, paradójicamente, acabaría por destruirlo? El gran defecto del existencialismo de Sartre quizá está precisamente en que, para él, el yo es simplemente autocéntrico: *su amor* es sólo siempre *buscarse*. Al encontrarse, entonces, se ha perdido en su auténtica grandeza, se ha empequeñecido y enclaustrado. ¿No estaría su máxima libertad salvadora precisamente en el poder de amar? En un amor que fuera darse, y que no sería por eso perderse, sino dilatarse. La palabra de Agustín, *ama y haz lo que quieras* se ofrece espontáneamente como expresión de esa suprema libertad. Entonces también se comprende mejor que tal libertad, comprendida antropológicamente como autonomía, podría sin embargo hacerse motor de la historia e insertarse en un cosmos en evolución. Porque no sería individualística y disolvente, sino ley de cohesión total. La visión existencial, una vez descubierto el amor como la estructura clave del hombre, podría por fin incorporar muy coherentemente la visión cosmológica. Y entonces la gran tarea de la humanización de la naturaleza no sería ya un simple episodio en la historia de ésta. La totalización no tendría por qué ser despersonalizadora, una vez que su alma fuera lo que Teilhard llamó *amorización*”²².

Nos encontramos ante la razón estructural que una fenomenología del amor de benevolencia puede proporcionarnos: la centrifugacidad de lo intencional que lleva al misterio del amor y de la generosidad: “Como han expresado magistral-

²⁰ Ibid., pág. 202.

²¹ Ibid., pág. 82.

²² *Libertad creadora y salvación*. Universidad de Deusto, pág. 85.

mente Gabriel Marcel y Mounier (entre otros pensadores personalistas actuales), por una parte es más para el hombre el ser que el tener. Por otra parte, el más verdadero ser lo encuentra el hombre en el dar y en el darse, índices de una efusiva sobreabundancia²³. “Podemos incluso decir, con muchos personalistas actuales, que sólo somos plenamente persona a este nivel²⁴.”

Esta razón teórica de la ortodoxia debe llevarse al compromiso de la ortopraxia en la razón práctica. “El fundamento personalista y comunitario de la exigencia moral es que el hombre no puede tenerse a sí mismo por persona, sin tener igualmente como tales a todos los demás²⁵”. Por ende, la solidaridad humana es la única posible recuperación del sentido en un mundo presa del mal, *en estado de peste*. Es una visión personalista, integración del *yo* con el *tú* en el *nosotros*, que los pensadores cristianos contemporáneos encontrarán sorprendentemente cercana a la visión que ellos mismos intentan construir. La acusación que Camus les dirige de que la caridad cristiana es muchas veces por paradoja un sacrificio del hombre a un ideal de perfección propia rebuscadamente egoísta, la juzgarán con razón proceder de una mala representación del genuino cristianismo, a la que deploran hayan dado real base muchas realizaciones cristianas. Lo que parece separarles es, entonces, la fe en Dios, que los cristianos estiman fundamento del amor²⁶.

El problema del ser interpersonal conlleva de este modo para la metafísica el problema de Dios: “Habría que notar ahora que la labor más propiamente metafísica que emprendemos en este volumen requiere un ir más allá de lo simplemente fenomenológico, una vez justificado fenomenológicamente el derecho a hacerlo. Sigue siendo *trascendental* porque seguimos buscando —y ahora hasta lo último— las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos en cuanto puede ser a priori. Sin necesidad de abandonar a Kant, desbordamos en la búsqueda el simple ámbito del sujeto trascendental para seguir las pistas de su orientación a lo Absoluto²⁷”. “Sólo en el *Supremo Jefe* (Oberhaupt) del *Reino de las fines*, cuya voluntad es absolutamente *santa* (por coincidencia plena con la ley), no hay heteronomía; pero eso supone que en Él no hay indignancia ni, por tanto, finitud. No explota Kant a fondo este último punto del tema; ni siquiera intenta una justificación de su afirmación del *Supremo jefe*, que queda bastante gratuita. Hubiera sido una vía para la postulación de Dios, más natural y profunda que la que trazara dos años después en la Dialéctica de la Crítica de la Razón Práctica²⁸.”

Se trata en suma de llevar la dialéctica del amor y la finitud al último lugar, a sus consecuencias metafísicas: “Aquello tan íntimo de nosotros que no es yo ni tú ni él, pero que constituye a todos como ser y bien. Eso sólo puede ser lo absoluta-

²³ M. F., pág. 215.

²⁴ M. F., pág. 189.

²⁵ M. F., pág. 182.

²⁶ M. F., págs. 213-4, y M. T., pág. 140.

²⁷ M. T., pág. 17.

²⁸ M. F., pág. 183.

mente Otro”²⁹. “¿Cómo responder el hombre a la llamada de Dios, si desde sí mismo no estuviera ya siempre abierto a esa llamada?”³⁰. “Y entonces, repitamos, las preguntas últimas que plantea el humanismo no pueden ser despreciadas: en tanto en cuanto viva en el hombre esta llamada del amor, ¿ha muerto totalmente Dios para la humanidad? Quien se entrega al misterio del amor, aun sin saber si tiene un último nombre y cuál sea, ¿es totalmente ateo?”³¹. Hasta aquí la metafísica del profesor Gómez Caffarena. Para ella no tengo sino palabras de felicitación, tanto más cuanto que su búsqueda viene acompañada de un material crítico muy grande (su conocimiento, por ejemplo, de Kant es exhaustivo), y en él la afirmación de amor no es un sucedáneo vergonzante de la especulación, sino su efecto, a la vez que su causa.

²⁹ M. T., pág. 141.

³⁰ *La audacia de creer*, pág. 45.

³¹ *Existencia humana y ateísmo*, Pensamiento, 1968, 24, pág. 24.

CAPÍTULO II

GONZALO TEJERINA. LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DIALOGAL PERSONALISTA Y COMUNITARIA

1. UNA TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICAMENTE ORIENTADA

En la cuestión que nos ocupa, el profesor Gonzalo Tejerina comparte en líneas generales el planteamiento de Heinrich Fries, sobre el que hizo su extensa tesis doctoral, a saber, una teología antropológicamente orientada –una teología orientada hacia la antropología, no una teología orientada por la antropología–, puesto que “hablar de Dios significa, aunque tampoco exclusivamente, hablar del hombre” (1996, 96). Desde luego, semejante enfoque no diluye la teología en elementos meramente existenciales ni la sustituye por una antropología inmanente y autoclausurada, pues “Dios pertenece a la definición del hombre” (1996, 134), de ahí que hablar del hombre sea hablar de Dios, ese *interior intimo meo* que es posible desde el momento en que el hombre es imagen de Dios (1996, 447). La antropología, pues, teológicamente ha de ser una mediación necesaria: “Sólo en la interdependencia, nunca suficientemente reflexionada, entre antropología y teología adquiere realidad hoy la fe cristiana. La teología no debe dedicarse únicamente a la comprensión teórica de sus contenidos, también debe preguntarse qué aporta a la praxis, al cambio no sólo de los corazones, también de las relaciones que oprimen al hombre. Este es el amplio horizonte de la coordinación hoy exigida entre teología y cultura, que sólo será posible en la forma de una teología en pluralidad de teologías” (1996, 133). Desde luego, “la teología política, la teología de la acción, de la revolución, han dejado el sitio a una teología de la memoria, a una teología narrativa; temas ayer tan denostados como religión, interioridad, meditación, culto, juego, están nuevamente en curso” (1996, 139). Y, aunque también estas últimas puedan llegar a ser de alguna manera caducas o unilateralizadas en el futuro –Dios no caduca, muchas teologías sí, sobre todo las que pretenden hacer caducar a Dios para autoperennizarse–, lo que la experiencia histórica y reflexiva deja tras de sí es la imposibilidad de la teología sin su correspondiente

antropología epocal: Dios se manifiesta a lo largo de los eones a la persona que vive en ellos (1996, 131). Hoy ya es anécdota ese tipo de mentefactura teológica que consideraba cualquier posible mediación entre antropología y teología no solamente superflua, sino además peligrosa, cuya “imagen legítima fue la *Teología del Denzinger*” (1996, 90). *Teología semper reformanda*: ni abstraer al hombre de la historia en pro de un discurso archimetafísico y atemporal, ni convertir la teología en un sistema infartado en su propia inmutabilidad (1996, 60).

2. EL DIÁLOGO FE-RAZÓN EN TODA TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICAMENTE ORIENTADA

Pero, como no todos los esplendores coinciden, ni siquiera en los mejores siglos de oro, tampoco en el entramado de la interdisciplinar causalidad circular que se establece entre teología y filosofía suele brillar por su presencia la necesaria sincronía; en efecto, mientras todo un sector de la teología contemporánea se dedica a poner de manifiesto el sentido antropológico de la palabra de Dios, en el terreno filosófico el humanismo es reo de sospecha (1996, 448), y en el campo tecnocientífico cada vez más parece crecer su alejamiento de cualquier interés teológico (1999, 476), resultando de todo ello una progrediente vanificación de lo sagrado y de lo humano: “Lo cierto es que el conflicto fe-razón de duras aristas, que ocupó la mente del hombre moderno, no ocupa demasiado el tiempo del post-moderno... La religiosidad del nuevo individuo se convierte en una mera expansión de su subjetividad arbitraria. Lo *fascinans et tremendum* es degradado a la categoría de *light*” (1999, 489-490).

Pero la revelación –afirma Gonzalo Tejerina– no solamente plantea preguntas que el hombre por sí solo no se plantea (1996, 133), sino que además, cuando llega a plantearse, los conceptos filosóficos mismos deben hacer una especie de doble penitencia para ser usados en teología: una penitencia en no pocas ocasiones consistente tan sólo en “no buscar la curiosidad sino la verdad”, como enseñaba Alfonso de Orozco, tan estudiado por Tejerina, y otra penitencia consistente en no presentar a la sabiduría de las ciencias naturales como la única forma de saber, pues tal reduccionismo excluye automáticamente del diálogo a la teología (1996, 64), y no sólo a ella. Por su parte la teología no debería olvidar –Newman *dixit*– que los dogmas no son un lujo, sino decisiones en caso de emergencia (1996, 81), como tampoco que –de acuerdo con Fries– “las controversias deben ser dejadas al criterio de la tarea y de la responsabilidad en la pluralidad de teologías, pues la verdad, los mejores argumentos, prevalecerán” (1996, 81-82).

En el diálogo fe-razón, la verdad, que es una, se descubre en el “mirarse-amistosamente-a-los-ojos” (1996, 143) durante el diálogo, algo que falla estrepitosamente en los monólogos (en realidad seudodialógicos) tanto como en las habituales apologéticas reactivas, siempre a remolque de sus contrarios y siempre temerosas de ellos (1996, 115). Resultaría ilusorio, pues, pensar –y a la vista de los

acontecimientos se hace necesario subrayarlo con todo vigor-que la fe tenga más posibilidades ante una razón débil que rehuye el diálogo exigente, pues “si la razón no activa todos sus recursos de apertura, intuición, discernimiento, conceptualización, reflexión, razonamiento, no es posible la acogida de la llamada de Dios; si la razón no moviliza con rectitud de conciencia, con el corazón purificado, su capacidad estructurada de acogida a la verdad, no es posible la fe como asentimiento a la revelación divina” (1999, 483). Como bien dijera Pascal, la ruptura del equilibrio se da por dos excesos: excluir la razón y no admitir más que la razón, por lo que resulta “muy principal en esta hora mover a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (1999, 484). En efecto, en su *diakonía* de la verdad, “si la fe fuera comprendida como una realidad intermediaria entre la mera sospecha y el conocimiento exacto y fundado, el sentido teológico de la fe entraría en una perspectiva muy sospechosa y vulnerable... El creyente ni minusvalora, ni desprecia, ni teme la duda, en ella se afianza y se purifica mediante la reflexión propia, la oración y la fe de los otros. Las objeciones contra la fe, sea en el nivel intelectual o en el experiencial, no constituyen nunca una fuerza determinante, por la razón de que ninguna demostración científica es suficiente para hacer surgir la fe, y por tanto ninguna puede hacerla desaparecer. La fe no impone límites a la razón, la ayuda a que ella misma se dé cuenta de sus límites y se abra a horizontes nuevos, a la fuerza del Espíritu que hace nuevas todas las cosas.

3. EL DIÁLOGO TEOLÓGICO CON LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Ahora bien, el ámbito de este *imperativo dialógico* (2003B, 657) no se limita a la relación entre fe y razón, sino que también se extiende al diálogo entre fes y fes, es decir, al diálogo interreligioso, en cuyo interior “la verdad religiosa del cristianismo, antes que nada, radicalmente es don y por tanto, en cuanto bien recibido siempre como pura gracia, aleja radicalmente de toda presunción, superioridad humana y actitud de desprecio hacia quienes están en camino hacia ella” (2003B, 656), pero también –y como tal don– es tarea ineludible en el ámbito de la *missio* social, la cual nada tiene que ver con esos agotadores y eternos diálogos dimisionarios entre pánfilos que hablan por hablar y dicen por decir. El cristianismo, sabiéndose verdadero en la verdad de Cristo, en nada se compadece con determinadas actitudes desangeladas que, lejos de querer ser verdaderamente panfílicas, se quedan en meramente pánfilas.

En este mismo espíritu dialógico y transformador, el cristianismo no debería buscar con actitud obsesiva y descaradamente proselitista la conversión del interlocutor, como tampoco afincarse en el laxismo dialogal de las posiciones titubeantes o de un irenismo extremo o de un relativismo doctrinal que imposibilitasen “un verdadero diálogo, el cual sólo se sostiene sobre alguna claridad, precisión y firme

adhesión sobre los *lógoi* correspondientes y con una actitud de docilidad y sometimiento último a la verdad” (2003B, 661).

Nada de esto impide la pregunta radical e inexcusable que Tejerina formula con rigor: “¿Es aceptable para el cristiano un diálogo que conlleve la aceptación de una verdad religiosa que suponga alguna novedad para la dogmática cristiana?” (2003B, 664). Y la respuesta reza: “Sólo desde la posibilidad de un enriquecimiento mutuo en la verdad religiosa cabe hablar con propiedad de diálogo. Respecto del otro, reconocimiento de que tiene una verdad que decir y que tal verdad religiosa es patrimonio propio, específico o diferencial suyo. Respecto de uno mismo, reconocimiento de que la verdad testimoniada por el interlocutor puede resultar relativamente novedosa y enriquecedora en el seno de la tradición cristiana, ante la cual por tanto hay que situarse en actitud de acogida” (2003B, 665). Con fórmula que me parece bien lograda afirma el profesor Tejerina que “en el hablar de los no cristianos sobre Dios puede Dios hablar a los cristianos... (y) ayudar al cristianismo a una mejor expresión teológica de su fe;... según una convicción básica de toda hermenéutica teológica, la misma sustancia dogmática es susceptible de ser representada en distintos lenguajes o elementos conceptuales” (2003B, 669). Además, “el diálogo interreligioso puede obrar sobre el cristianismo como recordatorio, como verdadera reminiscencia de aspectos o elementos de la verdad cristiana” (2003B, 668); por último, “no hace falta estar en la totalidad de la verdad para poder enseñar algo” (2003B, 667). En resumen, “el cristianismo tiene y busca la verdad. Estando a la escucha de la verdad de la revelación dada por Jesucristo, no tiene una posesión acabada, cerrada, estática de la verdad sobre Dios” (2003B, 667). Y esto puede resultar demasiado poco para unos y demasiado para otros: “ Al mismo creyente le puede parecer a veces excesiva la aspiración de la fe de ser la experiencia religiosa definitiva, pretensión que le hace sentir arrogante a los ojos de los demás, que crea por tanto cierta incomodidad interior y que da lugar en el mismo cristiano a la tentación relativizadora. Tener la verdad, estar en la verdad, profesar la única religión verdadera, parece a veces que es un peso grande que se querría aligerar y ser y aparecer ante los otros más normales, semejantes a ellos en su búsqueda abierta, en su modestia humana. Ciertamente, la verdad impone un peso y puede resultar incómoda. Pero es evidente que en la fe cristiana no puede haber la menor renuncia respecto al carácter definitivo de la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios, so pena de destruirla internamente” (2003B, 655).

4. DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA Y DIALOGAL DE FE Y TEOLOGÍA

En una muy pensada y articulada reflexión intitulada *Cincuenta tesis sobre la dimensión antropológica de la fe y la teología* ofrece el profesor Tejerina Arias (2000, 607-624) una síntesis rigurosamente argumentada de lo hasta aquí

expuesto, que pasamos a continuación a sinoptizar con sus propias palabras, no necesitadas de ulterior explicación:

- Dios pertenece a la definición del mundo y del hombre. No podemos formular un enunciado acerca de Dios que no hable al mismo tiempo con sentido del hombre, y viceversa. La fórmula “hablar del hombre es hablar de Dios” es un aserto teológico que impone la relevación. Por este parentesco natural del hombre con su Creador, ante una posible manifestación de Éste, el destinatario humano es oyente proporcionado a ella.
- La revelación tiene sentido en cuanto dirigida a un receptor humano que pertenece a ella como elemento constitutivo. Fenómeno dialogal, presupone la revelación dos interlocutores que son parte intrínseca de la comunicación misma. En la revelación, en cuanto comunicación humanamente acogida, la Palabra de Dios no se da sino en las palabras del hombre que la acoge, sin que por ello deje de ser divina. La revelación es noticia sobre un Dios que es Dios para el hombre. El dato de la revelación bíblica de que el hombre es imagen de Dios, al tiempo que manifiesta el ser y el obrar del Dios creador desvela quién es la criatura humana.
- El carácter humano de la comunicación divina alcanza máxima expresión en Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. En Jesucristo se da la apropiación más radical de lo humano en la comunicación divina; el Revelador, sin dejar de ser Dios, es *vere homo*. La concreta obra salvífica de Jesucristo acontece “*pro nobis*”, “a causa de nuestra salvación”. Fe cristiana es reconocer el autotestimonio de Jesús como Hijo de Dios en tanto que absolutamente digno de fe. El último apoyo de la fe es la misma Palabra de Dios.
- Si la acogida de la Palabra se produce cuando a la luz de la gracia divina, que opera una conversión en el hombre, éste percibe la verdad salvadora de la revelación, la iluminación de la gracia no basta para explicar la dinámica del acto de fe, y emerge la pregunta de cómo se llega humanamente a la acogida de la revelación. Y al respecto siempre será necesario que quien llega a ser creyente ponga una acción humanamente responsable y con sentido, siendo la fe una opción radical de la libre voluntad racional del sujeto que totaliza su existencia. Tal opción se formaliza como acto de una libertad guiada por la razón; de otro modo no habría una opción auténticamente humana y la fe no sería un personalísimo acto libre y responsable del hombre.
- La verificación plena de la verdad salvadora de la Palabra tiene lugar tras su aceptación confiada y su desarrollo en la esperanza y el amor con la comunidad creyente.
- Dada la naturaleza de la revelación y la dinámica de la fe, en fidelidad a ambas, la elaboración de la teología está abocada a una mediación antropológica de la comunicación divina. Esta mediación antropológica no puede ser vista como algo vitando, como una estructura opaca que oscurece o relativiza el mensaje revelado cual vestimenta extraña a él. En su elaboración mediacional la teología ha de desarrollar una comprensión

existencial de la revelación en conjunto y, en particular, interpretando sus datos en orden al destinatario humano. Si el objeto de la fe no es presentado en su *pro me*, permanece irrelevante y fracasa en su pretensión salvadora, quedando reducido el mensaje revelado a una superestructura inconexa, esotérica o innecesaria.

- Por su parte el desarrollo del punto de enlace, es decir, la antropología del *homo-imago*, dista de ser irrelevante al margen de la fe, por lo cual aspira a ser una formulación con pretensiones de objetividad que, por pertenecer a la naturaleza o existencialidad del hombre, es susceptible de un discurso público racionalmente sostenible. El hombre padece una insuficiencia constitutiva que le hace naturalmente abierto a una eventual propuesta de salvación.
- La pregunta real del sujeto con frecuencia no se ajusta a lo que es la Palabra de Dios, cautivo el interés del hombre en lo penúltimo o secundario. Ello impone la tarea de ceñir las preguntas, y retener y elaborar aquéllas en las que palpita la densidad existencial del sujeto. Elaborar tales preguntas es purificarlas y elevarlas, reorientando así la búsqueda del hombre hacia la buena nueva de Dios. La tarea mayéutica es ya anuncio de la Palabra de Dios que dice el hombre. El conocer es siempre en alguna medida reconocer, requiere en el sujeto cierta connaturalidad con el objeto y no es posible el conocimiento de algo de lo cual el hombre no posea algún acceso previo.
- La revelación siempre significará un plus de novedad más allá de lo que el hombre vislumbre o aguarde de Dios, novedad imprevista y desconcertante en forma de escándalo y locura, que provocará una crisis en el oyente. Queda, pues, definitivamente descartada la idea de que partir de la pregunta del hombre en su circunstancia existencial signifique predefinir el contenido de la revelación en función del preguntar humano. No es el hombre, su pregunta o él mismo en tanto cuestión, el administrador de la manifestación de Dios, con la facultad de admitir lo posible e imposible. La acogida de la revelación, que no tiene lugar sin la gracia del Espíritu, conlleva una profunda conversión espiritual. Si la presentación de la verdad cristiana se sometiera a la pregunta real del hombre concreto, éste quedaría enclaustrado definitivamente en la situación anterior a la revelación al recortar, según su hechura, lo que la revelación trae de desbordante novedad salvadora. Sólo la acogida de la verdad revelada en su totalidad novedosa lleva al hombre a ámbitos de realidad no vislumbrados, lo cual, sin embargo, al mismo tiempo promueve una consumación personal gratuita e insospechada como nueva afirmación de sí en la que el sujeto se reencuentra gozosamente.
- En este diálogo con la cultura y la visión del hombre del momento dado, el pensamiento cristiano hacer valer dialógicamente una visión que no quiere ser una antropología sectorial más, sino la teoría de la radicalidad última del hombre que llama a cualquier otra reflexión sobre él a la consideración

de su misterio más íntimo. La visión teológica del sujeto quiere hacer presente que no es posible conocer al sujeto humano centrado sólo en sí y que el verdadero conocimiento de él implica el reconocimiento de una apertura radical a una salvación trascendente ofrecida de forma gratuita. Esta visión del hombre, que pretende sacar a la luz su *anima naturaliter christiana*, no podrá elaborarse sin el uso de una conceptualidad epocal que la teología asume críticamente del contexto cultural, como en cada época ha hecho el pensamiento cristiano. El pensamiento cristiano articulará epocalmente su visión del hombre como imagen de Dios y abierto a la comunión con Él en diálogo con todos los saberes cuyo tema es el ser humano en la multiplicidad de sus dimensiones.

- En fin, la teología ha de abrirse a otros *logoi* llevando el mensaje cristiano al debate público entre la pluralidad de caminos y a la competitividad de preguntas y respuestas, sin miedo a someter a verificación si la revelación y la fe en Dios suponen una ideologización del hombre y su experiencia, o si en ellas aparece la totalidad de la realidad, especialmente del hombre, que no vendría dada sin la dimensión de lo teológico y lo cristiano, sin la cual el hombre queda definido por debajo de sí.

5. EL DIÁLOGO INTRAECLESIAL CRISTIANO: LA IGLESIA COMO “PUEBLO DE DIOS” Y COMO “*CHRISTUS TOTUS*”

¿Cómo podría la teología dialogar con los otros, si no dialoga en el interior de ella misma? La Iglesia, sacramento de la unidad entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí, es el lugar real de la teología dialogal cristiana. Desde luego, no se cree en la Iglesia como se cree en Dios, por lo que –más que decir que creemos en la Iglesia– sería preferible afirmar con santo Tomás “creer en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia” (ST II-II,1.9), por lo que “la Iglesia no es un fin en sí mismo, sino signo e instrumento del Reino de Dios inaugurado por el Señor Jesús que busca una reconciliación en la justicia de Dios y que ‘padece violencia y sólo los esforzados la alcanzan’” (2001B, 1177-1178), una Iglesia referida “a aquel *lo tenían todo en común* como ideal y distintivo de la verdadera comunidad y comunión cristiana que no dejó de fascinar a san Agustín” (2001B, 1176).

Sin embargo, en la intelección de la Iglesia existen al menos dos ejes principales de interpretación: aquel que defiende que la Iglesia es *Cristus totus*, y aquel otro para el cual es la Iglesia ante todo *pueblo de Dios*. Gonzalo Tejerina asume ambas posiciones, buscando la complementación dialógica de sus aportes. En efecto, la más antigua de ellas, la del *Christus totus*, tan cara a san Pablo, Orígenes, Tertuliano, Cipriano o san Agustín, desapareció a raíz de la Reforma, al considerar la teología católica cercano ese ataque protestante a la Iglesia visible y jerárquica, y desde mediados del siglo XIX se abrió camino la idea de *pueblo de*

Dios: “La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo”, llegó a escribir entonces Joseph Ratzinger.

Gonzalo Tejerina reconoce de buen grado que «no podemos ignorar las limitaciones o los riesgos de la eclesiología del Cuerpo Místico, que puede suscitar algunas reservas por su fuerte impronta espiritual, por su presunto carácter intimista, su supuesta menor sensibilidad hacia el acontecer histórico, o su excesiva glorificación de la institución eclesial que en el lenguaje de Agustín es el mismo Cristo; o bien, y en estrecha relación con esas reservas, porque evoque un discurso oficialista sobre la Iglesia. No puede olvidarse que la afirmación de Cristo cabeza del cuerpo que es la Iglesia no es sino una analogía, y como tal ha de interpretarse” (2001B, 1176). Frente a eso, “en aquellas mentalidades aún marcadas por fuerza por los procesos de racionalización, desacralización y desencantamiento de la realidad propios de la Modernidad ilustrada que describía Max Weber, una visión de la Iglesia como ésta, de fuerte aliento espiritual, que se autodesigna con el calificativo de “místico”, no va a encontrar una simpatía inicial por virtud de la desconfianza profunda, cuando no abierta antipatía, frente al lenguaje misterioso, místico, sacral. Por el contrario, en aquellas mentalidades que tras la quiebra de la racionalidad logocéntrica, pragmática, dominante, posesiva de la cultura moderna redescubren las dimensiones más contemplativas y receptivas del espíritu humano, en aquellos ámbitos o grupos donde se busca recuperar una dimensión mística que protagonizan el cierto retorno a lo sagrado, la presentación de la Iglesia, en su teoría y en su vida real, como órgano místico, comunidad de acogida e integración del individuo en su personalidad irreductible, puede suscitar cierto interés” (2001B, 1177). El diálogo, pues, intraeclesial debería también en estas inflexiones posibilitar la impulsión sin expulsión de todas las dimensiones, incluso de las que a primera vista podrían parecer contradictorias a las actitudes menos dialogales.

6. LA BELLEZA DE LAS BIENAVENTURANZAS, MENSAJE SALVÍFICO ANUNCIADO A TODOS LOS POBRES

En sus valiosos estudios sobre la desconocida figura de san Alonso de Orozco destaca el Profesor Tejerina Arias la idea de que, en última instancia, no cabe pensar diálogo exterior ni interior sin el diálogo íntimo e íntimísimo de la propia conciencia que quiere convertirse y responder ante las Bienaventuranzas: “La doctrina de Alonso sobre la fe, la esperanza y la caridad se nutren de su propia vida de fe, de su hondo, sereno y fecundo esperar en Dios, y quizá sobre todo de su extraordinaria experiencia del amor divino y su singularísima vida de caridad cristiana con todos y especialmente con los más pobres y necesitados. En su tersura y calidez, en la concesión, en el rigor y en el brillo, en la sencillez y en el poder de convicción de su enseñanza espiritual se objetiva y destella el alma pura y serena de su autor, la límpida santidad del Padre Orozco (2003A, 303). Si “todas las criaturas son voces que alaban a su creador y le sirven como de Capilla Real, sólo el

pecador, voz ronca y desgraciada, en alguna manera turba y desbarata esta dulce armonía” (2001A, 550).

Gonzalo Tejerina subraya con fuerza profética lo ya dicho por Alonso Orozco en lo relativo a los pobres: “No siendo la solidaridad con los necesitados un elemento opcional, tampoco es un aspecto particular de la vida cristiana. Es una dimensión, un modo de ser, un verdadero trascendental ético-religioso que, más allá de la enseñanza puntual de la Escritura, se deriva de elementos sustantivos o constitutivos del cristianismo, como la eminente dignidad del hombre en tanto que *opera et imago Dei*, el proyecto de Dios sobre la comunidad humana y el dinamismo encarnatorio de la gracia en la humanización del Hijo... Un dicho de Jesús en el evangelio asegura que a los pobres siempre los tendremos con nosotros (*Mt* 26,11). No ha faltado dentro de la Iglesia quien cita esta frase para quitar urgencia o intensidad al compromiso con los pobres que, a la postre, siempre han existido y siempre existirán. Lo que ciertamente ha existido son cristianos que abochornan a los cristianos. Después de los veinte siglos transcurridos desde la proclamación de la llegada del Reino de Dios, y visto lo ocurrido en este lapso de tiempo, lo más probable es que los pobres que siempre han estado ahí sigan siempre presentes. El mismo Jesús, en la parábola del trigo y la cizaña (*Mt* 13, 24-30, 36-43), advierte que por toda la duración de la historia humana habrá en el mundo pobreza y pecado conviviendo con la justicia del Reino. Si siempre habrá pobres entre nosotros es porque el Reino inaugurado crece en el mundo de forma lenta, fragmentaria, también por la falta de consistencia de la fe de los cristianos. Y lo que en realidad queda dicho en la respuesta de Jesús en *Mt* 26,11 es que él no estará siempre entre los hombres, pero se le reconocerá en los pobres a quienes habrá de servir y amar como a él mismo, con el cariño y la entrega de la mujer que con perfume preciado ungía su cabeza. Siempre habrá pobres en los que encontrarse con el Señor, encarnado para siempre en el rostro de la humanidad doliente” (204B, 500-501).

Las palabras de Jesús no crean la belleza del mundo o de los hombres, pero le dan plenitud (2004A, 704); porque ya fueron y pertenecen al pasado, las bienaventuranzas son del futuro (2004A, 707): “He aquí la gracia de la revelación sobrenatural derramando una bendición, justamente una bendición, sobre la bondad de unos hombres que es celebrada cuando se les proclama felices” (2004A, 704).

7. EL ROSTRO BIENAVENTURADO DE EMMANUEL MOUNIER

Para concluir, me parece que no estaría muy desafortunado quien afirmase que Gonzalo Tejerina se siente en todo lo antedicho un teólogo personalista y comunitario, y ello desde el rostro concreto de Emmanuel Mounier, donde el difícil diálogo con los ateos cerrados a Dios y con una Iglesia no siempre abierta a Él como debiera, se hace presencia luminosa, y donde “la apología del espíritu cristiano no es anti-intelectualista, pues no hay oposición entre razón y vida en Mou-

nier, en quien, precisamente, es característica muy suya el espíritu de síntesis apretada” (2004C, 462). En efecto, si “el aliento histórico de Mounier se atempera y se ciñe a la ley de la dinámica histórica” (1990, 19), sin embargo no se reduce a ella; “frente a la condena de Nietzsche quiere hacer valer la fuerza superior que le pertenece al verdadero cristianismo. Esta es una opción fundamental de Mounier, la orientación casi exclusiva de su apología a la fuerza vital de la fe cristiana” (2004C, 444). En efecto, “en la misma dirección de la crítica nietzscheana a un cristianismo sin carácter, sin energía positiva, la denuncia más personal de Mounier puede ser no menos certera y temible que la del filósofo alemán: ‘Estos seres curvados, que no avanzan en la vida más que sesgadamente y con los ojos abatidos, estas almas desmadejadas, estos pensadores de virtudes, estas víctimas dominicales, estos devotos cagones, estos héroes linfáticos, estos bebés suaves, estas doncellas tiernas, estos vasos de aburrimiento, estos sacos de silogismos, estas sombras de sombras...’, de estos cristianos, pregunta Mounier al término de la retahíla, ¿qué cabe esperar, qué combate espiritual podrán sostener? ¿son la vanguardia de Daniel marchando contra la Bestia? Porque es la capacidad de ataque del cristianismo lo que está en causa. En el hombre cristiano de hoy ¿encontramos potencia vital, fuerza de afirmación y de iniciativa, espíritu de ataque y de riesgo? Lo que Mounier percibe es una religión de la yema de los dedos que no agarra nada, ni siquiera el Reino de Dios, el cual padece violencia, *violenti rapiunt illud*” (2004C, 430).

Mounier recuerda que “san Francisco no castraba a los animales, los domaba” (2004C, 457), de ahí la amalgama en él de ternura y vigor: “La educación cristiana, escribe Mounier, ha de dedicarse a normalizar la agresividad, a repartirla en un campo ancho a fin de que, en lugar de liquidarse en pulsiones brutales, en el borbotón puntual, anime el conjunto de la actividad personal. La tarea de la educación cristiana es sublimar la agresividad natural poco a poco en el desprendimiento sobrenatural, someterla a las exigencias de la comunión, evitando desarraigarla demasiado pronto para no arrancar con ella la matriz misma de la fuerza espiritual” (2004C, 458).

En fin, si resulta conmovedora “la visión del rostro de diez monjes perdidos en el fondo de un monasterio, o la figura de aquel campesino español que un día Mounier pudo contemplar en el espeso secreto de una pequeña iglesia de Toledo, con sus brazos separados, en un gesto soberano, erguido como una reina en su arrodillamiento, sin embargo no puede ser que haya que escudriñar los monasterios y las capillas castellanas para descubrir los reflejos moribundos de un fuego que debe incendiar el mundo. No podría ser que el temple genuino del cristianismo escasease tanto” (2004C, 442-443). Mientras tanto, mientras se va encendiendo titubeantemente el fuego del Reino de Dios y su justicia, incluso mientras no se hace, quizá tengamos que contentarnos, como dice Gonzalo Tejerina, con “la reivindicación de la paradoja como *forma mentis* y *forma vitae* del cristianismo” (2004C, 463).

En este terreno personalista y comunitario se llena el vacío que falta a la analítica antropológica de Heinrich Fries, cuyos análisis carecen de “la experiencia

humana de reciprocidad. Pensadores como Martin Buber o Emmanuel Lévinas han dedicado la mayor parte de su empeño justamente a mostrar cómo la presencia de Dios queda implicada en la relación del ser humano con su semejante, cómo lo divino se manifiesta a través del reconocimiento del rostro del otro en la justicia que se hace al semejante (1996, 474). Y, si esto es así, en el alma de la mejor teología debe haber inextirpablemente un instinto revolucionario, revolucionario por amor, con urgencia, y con el compromiso de la acción. El personalismo contemporáneo, uno de cuyos serios exponentes es Gonzalo Tejerina, no olvida que no sólo venimos-de, sino que estamos-yendo-hacia, abriendo caminos al mundo de lo humano y de lo divino desde el rostro concreto de la viuda, el huérfano y el extranjero.

BIBLIOGRAFÍA

Tejerina, G.

- (1990): Introducción general al volumen III de las Obras Completas de Emmanuel Mounier. Ed. Sígueme, Salamanca, pp. 9-19.
- (1996): Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries. Ed. Revista Agustiniiana, Madrid, 601 pp.
- (1999): La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades. *Religión y Cultura*, XLV, pp. 473-494.
- (2000): Cincuenta tesis sobre la dimensión antropológica de la fe y la teología. *Revista Agustiniiana*. XLI, mayo-agosto, pp. 607-624.
- (2001A): Revelación creacional y estética religiosa en la doctrina de Alonso de Orozco. *Salmanticensis*, XLVIII, septiembre-diciembre, pp. 521-552.
- (2001B): La eclesiología agustiniana del *Christus Totus*. *Revista Agustiniiana*, XLII, septiembre-diciembre, pp. 1139-1179.
- (2003A): Fe, esperanza, caridad. La teología de la vida cristiana de San Alfonso. *Revista Agustiniiana*, XLIV, enero-abril, pp. 271-303.
- (2003B): Consideraciones formales sobre el estatuto del diálogo teológico con las religiones. *Religión y cultura*, San Lorenzo del Escorial, XLV, 703-710.
- (2004A): La belleza del discurso de las Bienaventuranzas. *Revista Agustiniiana*, XLV, septiembre-diciembre, pp. 703-710.
- (2004B): El cuidado del pobre en la plenitud de la revelación de Jesucristo. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, XXXVIII, pp. 485-501.
- (2004C): Fulgores del hombre nuevo. La apología del espíritu cristiano en Emmanuel Mounier. *Revista Agustiniiana*, XLV, mayo-agosto, pp. 425-465

CAPÍTULO III

MANUEL CABADA, PERSONALISTA COMUNITARIO: EL AMOR COMO ENERGÍA ESENCIAL HUMANIZADORA

“Cuando hace casi ya tres décadas iniciábamos los cursos de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich, nuestras jóvenes simpatías se dirigían ya entonces en varias direcciones, que considerábamos complementarias. No sólo, naturalmente, hacia la denominada ‘asignatura principal’, la filosofía, sino también hacia dos «secundarias», teología y psicoanálisis, que poco parecían tener que ver entre sí y no demasiado tampoco con la anterior. K. Rahner había sido ya previamente en Innsbruck nuestro maestro en teología y ahora, en Munich, lo era también, sólo que esta vez como docente de filosofía, en la cátedra que llevaba el nombre de R. Guardini. Su amigo, A. Görres, psicoanalista, llegaría también pronto a Munich para encargarse de la docencia de la psicología. Tuvimos la suerte todavía de poder asistir previamente al último curso de docencia, antes de su jubilación, del gran psicólogo que fue Ph. Lersch, siempre interesado en relacionar la psicología con la filosofía. En este contexto intelectual interdisciplinar y amplio fue casi ya obvio que nuestra tesis doctoral fuera a versar sobre un pensador como G. Siewerth, que se movía de manera ágil y competente en varios campos del saber, concretamente en la filosofía, pero también en la pedagogía y hasta en la teología”.

Este es el autorretrato intelectual del profesor Manuel Cabada que, formado académicamente en varios países europeos de alta solvencia reflexiva, también ha editado en esos países en sus idiomas originarios. Su excelente nivel técnico, su conocimiento de los clásicos, medievales y modernos, su elegancia literaria y su capacidad didáctica no voy a descubrirlas yo ahora, simplemente rendirles un homenaje. Me siento muy honrado por estar en la misma línea de pensamiento de Manuel Cabada, así como por ser su amigo y ya también discípulo. De Manuel Cabada he leído su obra completa casi totalmente, y he sentido gran simpatía metodológica y doctrinal con ella y con sus claves reflexivas y axiológicas: *Wahlverwandschaftenvoll* Nada tiene, pues, de extraño que este artículo en homenaje al maestro y compañero se haya abierto paso por sí mismo con la máxima connaturalidad. Desde esa perspectiva no deseo citar cada uno de los textos que han servido

para este estudio, por la sencilla razón de que el texto entero es una cita de citas, no sin embargo un palimpsesto.

1. ¿AMOR POR COMPASIÓN?

No es que Schopenhauer estuviera cerrado a la necesidad de una previa autoestima para el ejercicio de la compasión, lo que ocurre es que para él tal requisito carece de importancia ética, dado que es algo que se identifica con la misma naturaleza del hombre. En la línea de Kant, carecería de sentido la obligación de amarse a sí mismo, dado que *esto ocurre ya inevitablemente*; sería absurdo formalizar la búsqueda de la propia felicidad cuando toda persona tiende ya inevitablemente hacia ella. Pero Schopenhauer estaba además lastrado por su propio sistema filosófico, que tiene como principio básico la afirmación de la maldad del hombre causada por su egoísmo, la actitud más opuesta a toda ética, contra lo cual objeta Feuerbach que no puede ser sino débil una compasión que se base en una idea tan empuñada y negativa del hombre. La ética de Schopenhauer va a concentrarse en el esfuerzo por la disolución o negación de la propia individualidad que, al querer a sí misma, se cierra a los demás, por lo cual el egoísmo es el principal enemigo de la moral y, consecuentemente, el verdadero criterio de todo acto moral ha de ser su carencia de cualquier tipo de motivación egoísta. Es imprescindible negarse a sí mismo, negar la *voluntad de vivir*, pese a que ella constituya la esencia íntima de toda realidad; en definitiva, ascetismo. La propia muerte no es en el fondo sino una liberación, en cuanto que el yo sigue existiendo de algún modo, aunque ya identificado con la voluntad general.

Lo contrario al egoísmo es una *compasión ilimitada*, la más segura garantía de la moralidad; tal mirada compasiva no se funda en la *dignidad* del otro (Kant), tampoco en su maldad o limitación, sino única y exclusivamente en su *sufrimiento*, de donde brota espontáneamente en uno mismo el sentimiento de compasión. Este proceso interior *maravilloso* o *misterioso*, que es la experiencia de la compasión, se asienta en Schopenhauer sobre una previa base cognoscitiva, a saber, una cierta identificación del hombre con sus semejantes y con toda la realidad. De este modo, el no-yo se ha convertido en cierta manera en yo, la multiplicidad de las personas es sólo aparente, y la diferencia “yo-no yo” se diluye, no siendo los otros meros no-yo, sino *yo otra vez*. Un amor no compasivo sería automáticamente egoísmo, pero el amar, esto es, el dirigir la mirada hacia los dolores de toda la creación, sirve para desviar la propia voluntad de vivir. El importante lugar que ocupa la compasión en su sistema filosófico hace que Schopenhauer formule una concreta regla moral basada en el ejercicio de la compasión amorosa y no en cualquier otro imperativo moral que tenga como ingrediente interno la idea, de talante kantiano, de la dignidad del hombre. Este es el contenido literal de la regla moral schopenhaueriana: “Ante la presencia de cualquier persona con la que uno entra en contacto no se ha de pretender una apreciación objetiva de la misma, atendiendo a su valía o

dignidad; no se ha de tomar, pues, en consideración ni la maldad de su voluntad, ni la limitación de su entendimiento o la absurdidad de sus conceptos, ya que lo primero podría fácilmente suscitar odio contra ella y lo último desprecio; sino que lo único que se ha de tomar en consideración son sus sufrimientos, su necesidad, su angustia, sus dolores: entonces se sentirá uno siempre unido a ella, simpatizará con ella y, en vez de odio o desprecio, sentirá respecto de ella aquella compasión que es la única que se identifica con el ágape, al que invita el evangelio. Para no permitir que surja contra ella el odio o el desprecio, el único punto de vista apropiado y verdadero no es la indagación sobre su pretendida dignidad, sino la compasión”. Amar sin compasión no es amar, “todo amor (*agape, caritas*) es compasión”.

Nadie más opuesto a Schopenhauer que Nietzsche, el anticompasivo: “¿Se me ha entendido? Dionisos contra el Crucificado”. “El cristianismo quiere renunciar al mundo; prefiere sufrimiento y aflicción, y levanta sospecha contra el bienestar; presupone la perversidad profunda de todas las cosas y de los hombres. Si se pensara el cristianismo en toda su fuerza, y se pensara también la inexistencia de energías contrarias, en breve tiempo provocaría la ruina de la especie humana: les arrebatara a los hombres la salud, la alegría, la confianza, los propósitos para el futuro del mundo, la actividad”. La moral de los señores afirma, la cristiana niega, es *desyoización, Entselbstung*. El ideal ascético no conduce al mejoramiento o sanación de los enfermos, sino a debilitarlos todavía más y a enfermarlos más, pues “surge del instinto de protección y salvación de una vida en proceso de degeneración, que con todos los medios intenta mantenerse y lucha por su existencia”. La vida ascética es una contradicción consigo misma, ya que intenta utilizar la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza y por ello es “el triunfo precisamente en la postrera agonía. *Cruix, nux, lux*; todo es en él una misma cosa”. Nietzsche conecta así con la crítica que había realizado Feuerbach veinte años antes contra la negación schopenhaueriana de la voluntad de vivir: “Si me quitas el objeto de la voluntad, me quitas la voluntad misma; ya que [no] querer nada y no querer es una misma cosa (*denn Nichts wollen und nicht wollen ist Eins*)”. Según Nietzsche, “los que pueden alegrarse con nosotros son más apreciados y están más cerca de nosotros que aquellos que nos compadecen. La alegría compartida hace al amigo (*den Mit-freunden*), la compasión al compañero de dolor”. La compasión es “la verdadera perversidad”; una compasión que se alimente exclusivamente de la experiencia del dolor, y no de la alegría, corre el peligro de autoaniquilarse: “La participación en los sentimientos (*Mit-gefühl*) aumenta cuando su resultado predominante son sensaciones alegres; decrece, cuando se siguen más dolores que alegría. Si se tiene a la vista continuamente a los sufrientes, desciende la compasión (*Mit-leid*), pero se hace uno más sensible respecto del dolor de los demás cuanto más alegría (*Mit-freude*) se tenga con ellos. Las personas más compasivas tienen mucha alegría interior, a ellas les produce dolor todo lo que les contraría; las personas desdichadas y guerreras son insensibles”. Así pues, “quiero enseñar lo que ahora tan pocos entienden, y menos que nadie aquellos predicadores de la compasión: ¡la co-alegría!”.

Zaratustra denuncia la contradicción entre el deseo de los compasivos de liberarse de la vida y su intento de aferrar a la vida a los demás: “Si fueran profundamente compasivos, habrían de despojar a sus semejantes de las ganas de vivir. Ser malos, ésa sería su correcta bondad”, y por ello “brindar compasión significa tanto como despreciar”. El compadecido es el despreciable que no soporta el dolor; todo lo contrario del orgulloso, valiente e inquebrantable, que no soporta la compasión: “El hombre de las *modernas ideas*, este mono orgulloso, está irrefrenablemente descontento consigo mismo: esto está claro. Padece: y su vanidad le lleva a *compadecer*... Si tengo que ser compasivo, no quiero sin embargo llamarme así; y si lo soy, entonces mejor desde la lejanía Me lavo, por ello, la mano que ayudó al sufriente, por eso me limpio incluso el alma. Pues me avergoncé, por razón de su mismo pudor, de haber visto sufrir al sufriente; y, al haberle ayudado, pequé fuertemente contra su orgullo. Yo soy, en cambio, un donador: a gusto doy, como amigo, a los amigos. Los extraños y los pobres, que cojan ellos mismos el fruto de mi árbol: así da menos vergüenza. ¡Pero a los mendigos habría que abolirlos totalmente! La verdad es que es molesto darles y es molesto no darles. Y si tienes a un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, pero en cierto modo cama dura, cama de campaña: será la mejor manera de serle útil. “Todos los creadores son duros”, como Zaratustra; sólo ayudan al que es capaz de servirse de ellos: “Soy una barandilla a la vera del torrente: ¡que se agarre a mí quien me pueda agarrar! Pero no soy vuestra muleta”. La compasión es un «gran peligro para la humanidad», una de las «dos peores epidemias», contra las que hay que protegerse: “¡Contra la gran repugnancia respecto del hombre!; contra la gran compasión con el hombre!”. La razón de esta calificación de la compasión como “virtud de los decadentes” es su oposición a la voluntad de poder. Nietzsche gira alternativamente en torno a la necesidad de autoestima y la de amor al *más lejano*, no al más cercano, al prójimo: “Yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos. ¿Os aconsejo el amor al prójimo? ¡Más bien os aconsejo la huida del prójimo (*Nächsten-Flucht*) y el amor al más lejano (*Fernsten-Liebe*). No os enseñe al prójimo, sino al amigo. Sea el amigo la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre. El futuro y lo más lejano sea para ti la causa de tu hoy: en tu amigo has de amar al superhombre como tu causa. *El más lejano*, el superhombre, exclama: “Mi gran amor al más lejano exige esto: ¡no respetes a tu prójimo! El hombre es algo que debe ser superado”. El robustecimiento del yo está en proporción inversa al decadente sentimiento de compasión o amor proji-mal, atentatorio contra la vida, el máximo valor: “La moral de la desyoización (*Entselbstungs-Moral*) es la moral de la decadencia por excelencia, el hecho del *yo perezco* convertido en el imperativo *todos debéis perecer*”. Por lo demás, “¿qué significa eso de que el bien del prójimo deba tener para mí más alto valor que el mío propio?” En fin, “hemos de temer a quien se odia a sí mismo, pues seremos las víctimas de su rencor y de su venganza. ¡Veamos, pues, cómo le inducimos al amor de sí mismo!” Más aún, el “amor es una exigencia de poder absoluto sobre una persona”, un modo especial de la voluntad de poder, una de las maneras de ejercer el maquiavelismo inconsciente, “un rodeo hacia el corazón del más pode-

roso, para dominar sobre él”. “No somos humanitarios; nunca nos atreveríamos a permitirnos hablar de nuestro *amor a la humanidad* ¡no somos para ello suficientemente comediantes! ¡A la humanidad! ¿Ha existido alguna vez una vieja más horrible entre todas las viejas? No, no amamos a la humanidad”. Hay que elegir entre el pesimismo romántico –la filosofía de Schopenhauer o la música de Wagner– y el pesimismo dionisiaco o clásico, “el uno es el de los que padecen de exuberancia de la vida, que quieren un arte dionisiaco y asimismo una visión trágica de la vida, y luego están los que padecen de empobrecimiento de la vida, los que buscan descanso, paz, mar tranquilo, redención de sí mismos por medio del arte y del conocimiento, o bien el éxtasis, la convulsión, el aturdimiento, la locura. A la doble necesidad de los últimos corresponde todo el romanticismo en las artes y en los conocimientos”. Nietzsche se quiere representante principal del pesimismo clásico o dionisiaco, “el pesimismo del futuro, ¡pues viene! ¡yo lo veo venir!”.

Codicia y egoísmo se concitan en cualquiera de sus formas, desde el amor a la verdad hasta el sexual, que no sería sino mutuo “deseo impetuoso de propiedad: el amante ansía la posesión incondicional y exclusiva de la persona por él deseada, quiere un poder incondicional tanto sobre su alma como sobre su cuerpo, ser el único amado y habitar y dominar, como lo más sublime y lo más apetecible, en el alma del otro, y por eso es precisamente la expresión más espontánea del egoísmo”. El amor, en definitiva, es uno de los modos disfrazados de la voluntad de poder. Muchos ecos de Nietzsche resonarán en Freud: “Mi amor es para mí algo muy precioso, que no debo derrochar de manera irresponsable. Si amo a alguien, es preciso que éste lo merezca por algún título. Lo merece, si es en aspectos importantes tan semejante a mí, que me pueda amar yo a mí mismo en él; lo merece, si él me supera en tal grado en perfección a mí mismo, que pueda yo amar en él al ideal de mi propia persona. Pero este extraño no sólo no es en general digno de amor, sino que tiene más derecho a mi enemistad e incluso a mi odio”. Por ello “en el fondo es lo mismo” (e igualmente rechazable) para Freud decir ama a tu prójimo o decir ama a tus enemigos. Respecto del precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo afirma taxativamente que “no hay cosa más contraria a la primitiva naturaleza humana”, y que tal precepto es, en definitiva, algo en sí mismo *irrealizable*. El amor es una dotación biológica que no ha de malgastarse insensatamente, y no aquel poder que moviliza de manera suave, libre y natural a la persona hacia el otro conduciéndola a través de este aparente extravío, sin embargo, al propio tiempo, a lo más interior de sí misma.

¿Quién está más cerca de la verdad, Schopenhauer o Nietzsche? ¿O Feuerbach? En su *Religión y arte* se pregunta Wagner si hay otra razón que explique “que toda nuestra civilización se vaya a pique si no es la carencia del amor”, carencia que a rienda suelta al dolor de la humanidad, proponiendo la inversión del orden clásico de las virtudes teologales, colocando en primer lugar la caridad o el amor, y seguidamente la fe y la esperanza. Por su parte también Feuerbach había visto en el amor una energía esencial humanadora: “Yo soy yo únicamente a través de ti y contigo. Soy consciente de mí mismo gracias a tenerte a ti visible y palpablemente enfrente de mí, como otra persona; “donde no hay tú, no hay yo; yo no

existo sin ti; yo dependo del tú” Desde el origen, el hombre hunde las raíces de su propio yo en los otros tú, no siendo la comunitariedad una relación aséptica y formalista, sino basada en el amor: “¡Para conocer al hombre es necesario amarle!”. El amor es incluso “el vínculo de unión, el principio mediador entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el ser inocente y el pecador, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo hace hombre. El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, rebaja lo alto y eleva lo bajo, idealiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y hombre, de espíritu y naturaleza”, de ahí la necesaria disolución de la teología en antropología, “convirtiendo a los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiosos del más acá, de ayudas de cámara religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia religiosa y terrena en ciudadanos de la tierra libres y conscientes de sí mismos”. Sólo la especie humana en su conjunto (pasado, presente y futuro) sería capaz de soportar el vacío de la desaparición de la divinidad, por eso ahora la antropología es pensada “en un sentido infinitamente superior y más universal que en la filosofía anterior... tú existes solamente si amas; el ser solamente es ser si es el ser del amor”. El amor es la señal o el distintivo del ser: “A quien no ama nada le es totalmente indiferente el que algo exista a no. El amor es, pues, la verdadera prueba ontológica de la existencia de un objeto fuera de nuestra mente; no hay otra demostración del ser que el amor, el sentimiento. Sólo es aquello cuyo ser te produce alegría o cuyo no-ser te produce dolor”. Siendo más fundamental y primigenio que el pensamiento, la verdad se funda en el amor: “Contra la vieja filosofía, que decía que lo que no es pensado no es, afirma la nueva filosofía: lo que no es amado, lo que no puede ser amado no es. El amor es, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad, donde no hay amor no hay verdad. Cuanto más es uno, tanto más ama, y viceversa. El amor debe preceder, en cierto sentido, al conocimiento con garantías de verdad, para conocer al hombre, es necesario amarle..., pues es el vínculo de unión, el principio mediador entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el ser inocente y el pecador, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios le hace hombre, fortalece lo débil y debilita lo fuerte, rebaja lo alto y eleva lo bajo, idealiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y hombre, de espíritu y naturaleza. En el amor la naturaleza ordinaria es espíritu, y la nobleza del espíritu, naturaleza. Amar significa negarse a sí mismo”. Amar a Dios sería, en definitiva, amar al hombre. Cuando Feuerbach habla de egoísmo en el amor se refiere al “egoísmo sano, en conformidad con la naturaleza, necesario, inevitable e idéntico con la vida”, por lo cual el egoísmo no es unilateral, sino *bilateral o mutuo*. El egoísta respeta y promueve el egoísmo de todos los otros yoes del género humano, enemigo implacable de egoísmos particulares y exclusivistas. A la única motivación moral lícita en Kant, el respeto por la ley, opone Feuerbach explícitamente su «por respeto al otro»; y a la autonomía kantiana, “coerción de sí mismo, violación pro-

pia, antinatural”, contraponen su *heteronomía* en cuanto que apertura de la moralidad al otro distinto de uno mismo: “Heteronomía, no autonomía; la heteronomía como autonomía del *héteros*, del otro, es mi ley... La moral sólo puede deducirse de la unión entre la autonomía kantiana y la heteronomía, entre la legislación por uno mismo y la legislación por el otro, distinto de uno mismo. Y este otro, este fundamento de la determinación del yo en orden al deber, es precisamente la tendencia a la felicidad del tú”. La felicidad o el bienestar comunitario es condición de posibilidad de la virtud, y no a la inversa; quien quiera hacer mejores a los hombres, que los haga, sobre todo, más felices; si esto no es posible, que renuncie a aquello. La voz de la conciencia es –dice el Feuerbach antikantiano– un eco del grito de venganza de la persona ofendida. Se ha creído descubrir en la conciencia un ser suprahumano; pero este *Deus ex machina* ha hecho olvidar que –*homo homini Deus*– el amor es Dios mismo, y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo hace hombre. El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia suprasensible en mí. Mi conciencia no es sino mi yo que se pone en el lugar del ofendido, no es sino el representante de la felicidad de otro: “La conciencia es el alter ego, el otro yo en el yo... la imagen del otro, que me aparta de ocasionarle mal o me atormenta y persigue, si ya le he causado daño”. Para Feuerbach, que hizo del tú el verdadero impulsor o desencadenante de la conciencia moral, la voz de la conciencia moral sería, pues, el impacto en el yo de las exigencias del tú: “La imagen del otro está tan íntimamente entretejida con mi autoconciencia, con la imagen de mí mismo, que incluso la expresión de lo más propio e íntimo, la conciencia, es expresión de la comunitariedad; yo mismo no soy capaz de retirarme y esconderme en los rincones más secretos de mi casa, de mi yo, sin dar al mismo tiempo testimonio de la existencia del otro fuera de mí”. Que Feuerbach no haya podido descubrir en la exigencia moral del otro respecto del yo nada más que el hombre mismo, eso se debe sin duda a su general reducción de la teología a antropología. Como dijera Scheler, el amor es lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma: “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo”. El verdadero origen de la experiencia moral humana no radica en principios morales abstractos, teorías, o doctrinas. También para Martín Buber en la *relación dialógica* con el tú es donde aparece lo Absoluto: “El hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo, sino gracias a su relación con otro *mismo*. Ya puede ser éste tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado”. Si Buber depende de Feuerbach, Lévinas admitirá, a su vez, un determinado influjo del propio Buber sobre él mismo; a través de Buber se podría decir que Feuerbach está todavía de algún modo presente en Lévinas, aunque éste intenta redescubrir en el hombre la divinidad que Feuerbach había reducido a mera proyección del mismo. Como también ocurría en Agustín, la entrega personal o la acción amorosa no proviene fundamentalmente de uno mismo, del yo o del sujeto, pero –y en esto estriba

la diferencia básica de enfoque respecto de la visión agustiniana— tampoco de una energía diferente o separada del otro, sino del *rostro* mismo del otro. El rostro de la persona que se ofrece a mi mirada es la verdadera categoría ontológica que hace que el yo salga de sí mismo hacia el exterior y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad. Es más, la propia subjetividad no sólo no está en condiciones de tomar posesión del rostro del otro, sino que éste mismo viene a adueñarse de la persona que lo contempla; lejos de ser el rostro mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente, pese a su debilidad, en activo aprehensor del yo que lo mira: en este radical cambio de perspectiva aparece el inicio mismo de la exigencia ética del amor. Y por todo eso sigue siendo inquietante la diagnosis final de la obra de Herbert Marcuse, *El arte de amar*: “La gente capaz de amar en el sistema actual constituye por fuerza la excepción; el amor es inevitablemente un fenómeno marginal en la sociedad occidental contemporánea. No tanto porque las múltiples ocupaciones no permitan una actitud amorosa, sino porque el espíritu de una sociedad ávida de artículos de consumo es tal que sólo el inconformista puede defenderse de ella con éxito. Los que se preocupan seriamente por el amor como única respuesta racional al problema de la existencia humana deben, entonces, llegar a la conclusión de que para que el amor se convierta en un fenómeno social y no en una excepción individualista y marginal, nuestra estructura social necesita cambios importantes y radicales”.

2. LA URDIMBRE DE LA CAUSALIDAD TRANSACCIONAL: AMOR DIATRÓFICO Y CONFIANZA BÁSICA

Desde la otra orilla, también Agustín entendió al amor como lo único que confiere categoría moral a los actos humanos: “Sólo tiene valor el amor. Sólo él discierne, sólo él diferencia los hechos de los hombres. Los actos de los hombres no se disciernen sino por la raíz del amor. Porque muchas cosas pueden hacerse que tienen una apariencia buena, y no proceden de la raíz del amor. Una vez por todas se te ordena, pues, este breve precepto: Ama y haz lo que quieres. Si te callas, cállate por amor; si das voces, hazlo por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor: en lo íntimo está la raíz del amor; de esta raíz no puede surgir sino el bien”. Para amar es necesario haber sido amado antes, por eso lo pasivo y lo activo del amor se condicionan mutua y profundamente. Es tan espontáneo, tan personal e individual el amor, que el amante puede llegar a creer que la fuerza de su amor procede única y exclusivamente de él mismo, de lo más propio e íntimo de su ser. Pero el amor, capacidad de entrega al otro y de gozoso saber estar con él, es una acción que se inscribe en un lento y largo proceso de contacto con otro ser personal que previamente me ha amado, aceptado y querido. La capacidad del amor de proporcionar activamente su calor procede del contacto con una anterior energía del amor que la ha posibilitado. De este modo amar y ser amado es en realidad un mismo proceso o movimiento, bien lo observó R. de

Sabunde: “El amar requiere, por su propia naturaleza, el ser amado, ni de otro modo se satisface al amor sino por medio del amor”, y después J. Xirau: “Sólo el amor promueve el amor. Amar, como don, es primariamente sentirse amado”. No se ama porque se conoce, sino porque en el amor se reconoce, vino a decir Unamuno: “Invirtiendo el *nihil volitum quin praecognitum*, os dije que *nihil praecognitum quin volitum*, que no se conoce nada que de un modo u otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca”. Es siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer. Si el amado se convierte en amante, es porque hubo alguien que le amó a él primero. Lo primero en el hombre no es el narcisismo, el cual sólo surge por defecto del dejarse amar. Según Maurice Nédoncelle, este fenómeno no es unilineal o unidireccional, sino *circular o dialéctico*, oponiéndose a la contraposición tradicional entre egoísmo y altruismo: “Amar implica el deseo de ser amado; e incluso, en un cierto sentido, amar implica siempre el hecho de ser amado”. En la *reciprocidad de las conciencias* o *circuito amoroso*, este proceso no es estático ni unilateral, sino que exige “un mínimo de reciprocidad» por la que «todo amante quiere ser amado, por eso mi amor hacia él debe comenzar con una especie de acción de gracias” ya que es respuesta a un amor anterior que pudo no haberse dado. El amor de sí mismo no es fatalmente egoísta, pues debe desembocar en la abnegación e implicarse en ella. Las dos vías, aparentemente opuestas, son realmente complementarias e inseparables. “El ser humano no aprende a amar en virtud de una serie de instrucciones, sino en función de la ternura de que es objeto”. El informe de Itard sobre el niño salvaje, V. de l’Aveyron, describe inicialmente su capacidad de amar como bloqueada e inexistente debido a una prolongada ausencia de relaciones humanas y afectivas. Sólo después de entrar en contacto, de manera estable y permanente, con determinadas personas (con el propio Itard y, especialmente, con su cuidadora Guérin) surge poco a poco en él la capacidad de responder activamente al afecto que ellos le han ido proporcionando en su solícito cuidado con él. Por su parte las experiencias de los Harlow con monos *rhesus* recién nacidos que se adherían casi constantemente al muñeco-felpa, a pesar de que nunca les proporcionaba alimento, mientras que al muñeco-madre de alambre, que sí se lo proporcionaba, sólo se dirigían cuando tenían hambre mostraron cómo las hembras que desde su nacimiento no habían tenido una relación o contacto normal con sus madres fracasaban posteriormente de manera llamativa en su función maternal, tornándose displicentes y agresivas con sus propias crías. Otros etólogos como I. Eibl-Eibesfeld, J. Bowlby, o H.R. Schaffer han demostrado que la relación primera es una relación primordial buscada y deseada por sí misma, no en función, por tanto, de la alimentación. El amor a la madre no es el *amor a la despensa*, por eso para describir esta relación primordial también humana es preferible utilizar la expresión *apego*, o *vínculo afectivo* a la de dependencia, expresión que hace referencia a la hipótesis freudiana que describía al amor como *impulso secundario*, frente a los impulsos primarios. El amor, pues, es algo existencialmente apetecido en sí mismo y por sí mismo; entre los humanos, el hijo y la madre dependen de la novedad activa de su hijo, que al mismo tiempo la irá conformando a ella como madre en su propia fun-

ción maternal, por lo que G. Siewerth destacó el influjo que fluye del niño hacia su madre y que la provoca activamente en lo más profundo de su ser. En realidad, la profunda dependencia de la naciente persona humana respecto de las adultas, que constituyen su primer encuentro, no le convierten en un ser meramente pasivo e inerte, al contrario, es justamente ese primer encuentro el que provoca en ella (y en sus propios provocadores) un imprevisible proceso dinámico, pleno de vida y de actividad, que se va fortaleciendo y robusteciendo en sí mismo y cada vez se hace más unificador y gratificante. “No es el exceso de libido, sino el miedo al amor la tara principal del ser humano”.

El hombre es —en expresión de Rof Carballo— un *ser incompleto, sietemesino*, que depende absolutamente en su existencia toda del cuidado y del amor de una persona, que a su vez haya recibido previamente de otra anterior un comportamiento similar. La invalidez extrema y su correspondencia —la ternura— se funden en este primordial fenómeno hominizador, ternura que se manifiesta ya en la caricia y en el contacto piel a piel, no sin razón afirmó Paul Valery que “la piel es lo más profundo del hombre”. Qué contraste entre el apriorismo kantiano, tan entusiasta del deber como alérgico al amor cuando criticaba explícitamente el cariño y las caricias a los hijos proporcionados por los padres, gente *vulgar* según decía, y las conclusiones obtenidas por A. Montagu poniendo de relieve la necesidad de la caricia, la sonrisa y la mirada en las diversas culturas: la visión del niño está enfocada precisamente a una distancia de unas ocho pulgadas, es decir, la distancia existente entre los ojos del niño y el rostro de la madre, hacia el que dirige el niño preferentemente la mirada durante su toma del alimento. Por eso, en sentido contrario, “quien recibe poca ternura ya no es capaz, en el resto de su vida, de dar a su turno amor; en realidad, amar por mandato no es posible. Sólo por el amor que el otro ha recibido es capaz, más tarde, de llevar a cabo, dentro de él, este mandamiento del amor”. A esta conclusión final llega Montagu desde su propio campo de trabajo: el único modo de aprender a amar es siendo amado, no en virtud de supuestos impulsos o mecanismos del propio yo. El hecho de ser amado implica una verdadera creación del yo amado por parte del amante, la persona amada aparece ante sí misma como valiosa, digna y merecedora de algo absolutamente gratuito y no estrictamente exigible, el amor. Surge así ya en ella el poder y la capacidad activa de amar, a su vez: “La persona que se siente segura del afecto logra mayor grado de autoestima. Esta reafirmación le otorga valor y puede atreverse a amar: para poder amar debe tenerse cierta confianza en uno mismo. Ser amada le confirma a una persona que es digna, que merece que la amen. En este sentido puede decirse que el sentimiento de ser amado es realmente un milagro”. Ello hace que este proceso humanizador primario sea *bilateral, no unilateral*. Este ambiente o *atmósfera protectora* —Rof Carballo—, este entrambamiento de influjos, forma una urdimbre de causalidad *transaccional*, que no es una mera relación interaccional o de causa-efecto, sino de un ser que actúa (la madre) sobre el niño, y recíprocamente. El amor maternal no es algo instintivo e independiente de la actividad del infante y desligado de la experiencia filial, como tampoco el amor filial hacia los padres es algo independiente de la cantidad y del modo de los sentimien-

tos placenteros experimentados en la relación filial con ellos. Si, pese a ello, se habla de *instinto maternal*, habría que añadir que tal fenómeno surge no de sí mismo, sino del encuentro con el pequeño ser humano hacia el que se dirige: el niño es paradójicamente el *creador de su propia madre*, el *activo creador del amor materno*. Sea como fuere, es ésta una tarea aún por perfeccionar, pues, como dijera irónicamente K. Lorenz, “el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano somos nosotros”; es decir, nuestra época podría estar especialmente configurada por unos hombres que, en su conjunto, no han accedido todavía a su verdadera humanidad concreta. Y como el proceso humanador se encuentra en estrecha relación con la energía amorosa, para pasar de la situación hominal a la humana es necesario dar entrada al amor, único valor que puede —esencia del hombre— hacer surgir la especie humana. La posibilidad de este amor humano universal depende, en suma, de la paulatina toma de conciencia entre los hombres de su aventura y destino comunes, según dijo P. Chauchard: “Llegará un día en que la principal enseñanza impartida a los hombres será esta ciencia del amor, esta *agatología prospectiva* al servicio del verdadero progreso humano”.

Mientras tanto, en la dimensión psicológica de la experiencia amorosa primigenia se filtra un componente trascendente, que se manifiesta como confianza básica y que constituye el núcleo de la fe en que el mundo es algo lleno de orden, y eso es para Rof *el barrunto básico que hace posible la fe religiosa*. Desde la vivencia infantil de este orden, «si el mundo tiene un orden, obedece a un principio, forzosamente se abrirá ante nosotros la realidad consoladora de un Ser supremo que es, a la vez, amor previsor y orden de la existencia... Tras ese apoyo y seguridad físicas de la ternura existe la *confianza básica*, que no es sólo confianza en el Otro, en otro ser, sino, de manera mucho más definitiva y honda, confianza en ese supremo orden del mundo que se abre ante nuestros ojos todas las mañanas, con la reaparición de la luz, y ante el niño con el retorno constante de la sonrisa materna y, a través de los cuales, luz del día y sonrisa de la madre, se le presenta al hombre un orden superior que le trasciende, en la renovación constante del misterio de la creación». La experiencia de sentido, orden y coherencia de la realidad nos viene, pues, dada originariamente en la vivencia de un amor que confiere seguridad y confianza. No sólo los cuerpos físicos son conducidos por su propio peso a su propio lugar, también los humanos; como dijera Agustín, *mi amor es mi peso; por él soy llevado a dondequiera que soy llevado*. El amor es el “pie del alma”, ya que ésta “es movida por el amor hacia el lugar al que se dirige”, lo cual significa que el acto amoroso humano presupone un previo haber sido amado el hombre por Dios. Desde esta fe religiosa en su sentido amplio, que incluye esperanza y amor, se propicia una conexión íntima y profunda de lo estrictamente teológico de las denominadas «virtudes teologales» con la experiencia antropológica: “Si a este amor primario añadimos ahora la confianza y la esperanza básica, nos encontramos con las virtudes teologales”, *expresión biológica de una realidad trascendente y encuentro con la divinidad*: “En el fondo, la actitud filosófica y religiosa, así como la pasión por el arte, nacen todas, por curioso que parezca, de algo que no está

demasiado lejos de ese osito de trapo que el niño aprieta contra sí para no sentirse demasiado solo antes de conciliar el sueño”. La universalidad de la experiencia de la divinidad, Amor básico creador, está allende las concreciones explícitas particulares de tipo confesional: todo amor es, de alguna forma, *eros diatrófico o tutelar, eros creador*, y “supone como trasfondo existencial, aunque quien lo practique sea un incrédulo o un agnóstico, esa confianza trascendente en una realidad que, en su última instancia, es amor y que nos da fe y esperanza”.

Yo despierto a la autoconciencia por la llamada de un tú amante, *diligor ergo sum (soy amado luego existo)*. Como dijera Rahner, “la originaria objetividad de la experiencia de sí mismo ocurre necesariamente en la subjetividad del encuentro confiado y amoroso con las otras personas; se experimenta uno a sí mismo al experimentar *al* otro, no *lo* otro. Tal autoexperiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros; quien no encuentra al prójimo tampoco a sí mismo, no es capaz de identificarse consigo mismo. De este modo la autorrealización depende indisolublemente de la manera como un sujeto realiza su encuentro con el otro”. El niño se estima a sí mismo porque es estimado; se acepta a sí mismo porque es aceptado; descubre el porvenir como acción suya, vida suya. “Mi insistencia –escribe Rof Carballo– en el fenómeno de la *urdimbre* ha ocultado a muchos de mis lectores mi otro punto de vista, de que tan fundamental en esta urdimbre como el troquelado o la trasmisión de pautas perceptivas es la tendencia del individuo a liberarse de ellas, a rebelarse contra el mundo que se le transmite, tratando a su vez de configurarlo a su manera. Para tener libertad de modificar esas pautas transmitidas es preciso que la urdimbre primera haya permitido el desarrollo de la inteligencia, es decir, que hayamos sido acogidos y no rechazados, amados y no odiados por el mundo de los mayores. Para ser plenamente libre es preciso haber sido tutelado con amor en la infancia, pues toda ausencia de amor en el período constitutivo del hombre se paga más tarde con una esclavitud”. En la toma de autoconciencia el tú precede a la afirmación del yo; de no ser así, la persona experimentará una *angustia básica*: privada de un ámbito acogedor, verá al mundo entero como un lugar peligroso y terrible y se encontrará sola y desarmada en medio de él, siendo la esquizofrenia una de las graves derivaciones originadas por esa inseguridad ontológica. Por la *confianza originaria o básica* se desarrolla ese estado de confianza primaria en la realidad que se adquiere en los albores de la vida, al tiempo que se sienta la base para *sentirse aceptable siendo uno mismo*: “La urdimbre proporciona o no, según haya sido tejida en los primeros meses de la existencia, una esperanza fundamental o sustrato biológico de la esperanza. Cuando ella falla, no sólo se convierte el mundo en algo absurdo, caótico e inexplicable, sino que además alguien tiene que ser responsable de todo ello». Y este alguien resulta ser, casi inesperadamente, el propio yo carente de confianza básica. Surge así un primigenio sentimiento de culpa, el cual viene a obedecer a este singular razonamiento inconsciente: “Si no me aman es porque no soy digno de ser amado, es decir, porque soy despreciable”.

3. LO “TRASCENDENTAL” DEL AMOR: SER PUNTO DE ENCUENTRO CON EL ABSOLUTO

La afirmación del propio yo no sólo está posibilitada por la relación con unas personas percibidas como donadoras de amor y protección incondicionales (y que en este sentido se muestran como absolutas o divinas) sino que posibilita la representación positiva de un Dios aceptante. Contra Feuerbach en este sentido, a la positividad del hombre corresponde la de la divinidad, no su negación, pues según habíamos visto con Rof Carballo la vivencia religiosa tiene su base en el acceso a sí mismo, que a su vez está en íntima conexión con la originaria experiencia infantil, de ahí la singular transcendencia de este protoamor al prójimo: “En su faz última esa presencia puede ser la presencia de Dios. ¡Enorme responsabilidad para el hombre la que esto trae consigo, puesto que, en virtud de ello, el mandamiento del amor al prójimo nos desvela una de sus profundidades al no poder ya ser considerado como mera consigna individual que atañe a la propia perfección! De este amor al prójimo ha dependido nuestra consistencia como individuos, lo más secreto de nuestro destino, nuestra salud física y mental, y también, allá en lo más hondo, nuestra fe. De él van a depender también destino, salud y creencia de los *próximos* a nuestra esfera de acción”: entonces el propio yo, en el interior de sí mismo, sentirá la tendencia a la entrega de sí, una actividad que se percibe como espontánea o natural y, al mismo tiempo, poderosa, llena de plenitud, en cierto modo como inagotable. No es posible amar sin haber sido amado, soy amado luego existo.

Rahner concedió —y es un pilar de su pensamiento— una importancia trascendental, en el sentido técnico de esta expresión, a la acción amorosa, tanto que es en ese acto originario del amor proximal donde se da la experiencia de Dios de manera radical o fundamental: “El amor categorial explícito al prójimo es el acto primario del amor a Dios, si se tiene en cuenta que tal amor a Dios está ya implícitamente presente en el primero. En el amor al prójimo se hace, pues, una experiencia inmediata de Dios”. El mismo acto explícito de la relación con Dios, o el *acto explícito religioso en cuanto tal*, tiene un carácter secundario respecto del amor al prójimo, dado que ya en el mismo acto primario y fundamental del amor al prójimo se dan y se aceptan implícitamente las condiciones de posibilidad de tal acto, siendo la divinidad condición básica de posibilidad de dicho acto. La persona sólo accede a sí misma en la medida en que de manera radical se entrega al otro y está de hecho en contacto (explícito o implícito) con aquello que se significa con la palabra *Dios* en cuanto horizonte, garantía y radicalidad de tal amor. La experiencia de Dios es “la profundidad y radicalidad definitivas de *toda* experiencia intelectual-personal, entre otras el amor”. Rahner ha puesto directamente en conexión la experiencia del encuentro con el prójimo, la experiencia de sí mismo, y la experiencia de Dios, todas las cuales forman una unidad *con tres aspectos, que mutuamente se condicionan*. Las relaciones, pues, de la persona consigo misma, con Dios y con el otro no son meramente paralelas o adyacentes, sino en el fondo una misma relación,

aunque no siempre se tenga conciencia explícita de su interperpetencia. Al sostener Rahner la presencia de la dimensión teológica de lo absoluto o divino en el acto amoroso, considera a éste en sus características de orden absoluto: radicalidad, incondicionalidad, etc. J. Rof Carballo asegura que no es el exceso de libido, sino el miedo al amor la tara principal del ser humano.

Mas ¿cómo es posible que el ser humano finito se plantee siquiera la cuestión del Dios infinito? Porque –responde José Manzana– “no es posible para el hombre un saber de Dios más allá de la vida humana, si la expresión *más allá* es tomada rigurosamente. Dios, si tiene que ser real para el hombre, deberá aparecer en la vida misma del hombre”. Por ello no cabe hablar de una estricta *demostración* de la realidad de la divinidad si se la supone como surgiendo de una finitud humana desconectada de toda relación con el Infinito, pues de tal modo se pretendería inútilmente “deducir a Dios de unos datos o premisas en los que no estuviese realmente precontenido y fundamentalmente percibido”. Tal intento estaría desde el principio condenado al fracaso, pues “Dios no puede ser extraído de donde no está realmente presente-actuante e intencionalmente sabido, no se puede llegar a Dios, infinito y transmundano, desde unos contenidos finitos y humano-mundanos. En otros términos: el hombre sólo puede superar la mundana subjetividad finita si existe ya constitutivamente –por razón misma de su ser y vivir humanos– superando lo finito-mundano y, por así decirlo, más allá de su misma subjetividad mundana. El hombre sólo puede afirmar a Dios si, en cuanto hombre, vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación aparezca o acontezca, realmente y en verdad, Dios en la vida del hombre”. El mero preguntar por Dios supone ya, por ende, en sí mismo que la realidad cuestionada acontece o se hace presente de algún modo en el mismo preguntar; “si no supiéramos de Dios no preguntaríamos por Él. Si no estuviéramos en contacto con la infinitud, no nos extrañaría la finitud. La pregunta por Dios está, por lo tanto, real y cognitivamente posibilitada por un auténtico *presaber* de Dios”. Desde el platonismo hasta Eckhart o Nicolás de Cusa, “no se trata de hacer que Dios esté en las cosas, sino de que las cosas estén en Dios, no de colocar a Dios en el hombre, sino al hombre en Dios, no de buscar lo Incondicionado en lo condicionado, sino lo condicionado en lo Incondicionado. Las cosas están en Dios; Él las engloba y sostiene”. En tiempos reciente Zubiri intentaría conectar con esta tradición pensante al indicar que en la religación el hombre “no está *con* Dios, está más bien *en* Dios”. El ser humano, como el conjunto de toda la materia, participa así con ella de la misteriosidad de su origen. K. Rahner lo había formulado: “Antes era el mundo exterior en su orden y armonía el lugar en el que surgía la experiencia humana de lo trascendente; ahora lo es la profundidad abismal de la propia existencia humana” Se trata, pues, de asomarse a la interioridad del ser humano, intentando de este modo poner de manifiesto tanto las estructuras interiores de su existencia, de su vivir y de su actuar, como las condiciones de posibilidad de las mismas. Quizá sea posible descubrir en tales estructuras rasgos *divinos*, es decir, modos de ser o de comportarse el ser humano que no se compaginan adecuadamente con una supuesta clausura del hombre en la finitud que, por otra parte, lo constituye. Con ello, además y al mismo tiempo, se habrá

accedido al conocimiento de unas características o cualidades que afectan también, de una o de otra forma, a la realidad material en cuanto tal y que no pueden, por lo tanto, estricta y radicalmente, considerarse exclusivas del hombre, toda vez que éste sólo es comprensible desde su inserción en la dinámica evolutiva de toda la realidad cósmica. Cuando el ser humano piensa, es decir, admira, duda, pregunta, etc., está ejerciendo un tipo de actividad que no se identifica meramente y sin más con la subjetividad humana que la produce. De no ser así, no se explicarían de manera cabal y adecuada características esenciales e irrenunciables del pensar humano, como su inacabada e *indefinida* búsqueda inquisitiva, su querencia de explicación *absoluta* y definitiva (no parcial o relativa), sus subyacentes presupuestos *absolutos* (formalmente expresados o formulados, por ejemplo, como *primeros principios*), etc. El humano, desde la experiencia personal de su propia racionalidad, vive en íntima conexión con una realidad que absolutamente lo desborda, a la que san Agustín denomina *verdad, fuego mismo de la razón*, fundamento primero y base segura, común y absoluta del razonar humano. La verdad es *ley* que atrae imperiosamente al conocer: es la presencia misma de la *sabiduría* en nuestra mente la que hace que “si a cualquiera de nosotros se nos pregunta por nuestra voluntad de sabiduría, sin ninguna sombra de duda responderá que la quiere”. Agustín intuyó antes que Descartes que quien duda, “si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe dar su asentimiento a la ligera”, etc. La estructura misma *inconmutable* de la verdad fundamentante de cualquier modo de conocimiento humano es claro signo o huella de la divinidad, de su absolutez e infinitud. El hombre no está iluminado en su conocimiento por sí mismo, sino por su participación en la verdad *sempiterna*, por la sabiduría de Dios, verdadero *sol interior* de la mente. Es en la infinitud misma donde el conocimiento humano se inserta; el conocimiento humano de lo infinito (de la divinidad) sólo es posible desde la previa presencia o experiencia del infinito mismo en el conocimiento, dado que lo infinito no puede en modo alguno ser deducido de lo finito. Habla Descartes: “Aunque exista en mí la idea de sustancia por el hecho mismo de ser yo sustancia, no existiría en mí, sin embargo, la idea de sustancia infinita, siendo yo finito, si ella no procediese de alguna sustancia que fuese realmente infinita... tenemos en nosotros la idea de Dios, es decir, del ser supremo”. La subjetividad no podría a fuerza de *pensar (cogitando)* extender hasta el infinito unas perfecciones que son en sí mismas finitas, si ella misma no tuviese previamente conciencia o conocimiento de la infinitud: “¿Dónde puede tener su origen la capacidad de ampliar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo más amplio o mayor que las mismas sino en el hecho de que esté en nosotros la idea de una realidad mayor, es decir, la realidad de Dios?”. Contra cierta manera habitual de entender la sistemática cartesiana como anclada en la subjetividad del *yo pienso*, la afirmada prioridad del infinito sobre lo finito conduce precisamente a Descartes a la afirmación de la subordinación del sujeto pensante a la realidad de la divinidad, que trasciende en cuanto infinita toda subjetividad. En suma, Descartes fundamenta la prioridad de la percepción de la infinitud o divinidad respecto de la propia subjetividad:

“¿Debido a qué razón entendería yo que dudo, que deseo, es decir, que carezco de algo y que no soy totalmente perfecto, si no existiese en mí la idea de un ser más perfecto, en comparación con el cual conozco mis deficiencias?”

Fue Hegel quien, en línea con esta posición cartesiana, se esforzó por desvelar la íntima relación entre lo finito y lo infinito, es decir, entre el ser humano y lo que absolutamente le trasciende, al poner de relieve la imposibilidad cognoscitiva de pensar lo finito en cuanto finito desde el mero ámbito finito. Aquí el infinito es la condición misma de posibilidad de lo finito al no poder ser pensado aquél como un más allá de éste, lo que significaría una contradicción del infinito consigo mismo. El infinito hegeliano es *el verdadero infinito*, que se diferencia de la *mala infinitud*, ya que ésta no es en realidad sino un *infinito finitizado*. El verdadero infinito no puede, en cambio, ser pensado como si lo finito estuviese fuera, o debajo de él, o frente a él, ya que de ese modo acabaría convirtiéndose en un *infinito finito*, desinfinitiéndose al tener así su propia frontera en lo finito. Según Hegel, ni lo finito puede ser una dimensión extraña a la infinitud o divinidad, en la que ésta encuentre su límite, ni el ser humano puede estar, en consecuencia, apartado o desconectado del ámbito infinito, que es justamente el que posibilita su misma realidad.

La finitud humana, precisamente para poder afirmarse a sí misma como tal, necesita situarse “fuera” de ella misma, es decir, en el ámbito de lo infinito en el que de hecho está ya desde siempre. O –según la feliz formulación que desde Bernardo de Claraval pasa por Pascal y llega hasta Scheler o Blondel– el encuentro con la divinidad precede en cierto modo a su búsqueda. La adecuada atención a esta subyacente estructura cognoscitiva humana es la que paradójicamente podría convertir la misma experiencia del absurdo y de la, en ésta implícita, búsqueda de sentido desveladora de una oculta presencia de lo divino en cuanto realidad plena de sentido definitivo y absoluto, como instancia que hace posible el deseo incesante de felicidad: “Todos, bien lo sé, –constata Agustín– queréis ser felices”. Este poderosísimo deseo es el que está en la base de toda apetencia concreta. Y como “nadie puede amar –añade– aquello que desconoce completamente en cuanto a su esencia o a su cualidad”, la felicidad apunta a la presencia de una divinidad que ejerce su poderoso influjo sobre la interioridad que anhela una felicidad absoluta y que sólo puede apaciguarse con el infinito de la divinidad, posibilitado por una *excitación* divina que hace que el ser más profundo del hombre (el *corazón*) sea algo esencialmente dinámico hacia la divinidad, de la que procede o de la que es *hechura*. “Eres tú el que pones en movimiento: porque nos hiciste en dinámica hacia ti y está inquieto nuestro corazón hasta que descansa en ti”. Por eso la divinidad no es meramente la meta feliz a alcanzar, sino, sobre todo, el principio, origen o desencadenante de tan extraño deseo de felicidad absoluta. Es la relación previa del hombre con la divinidad la que explica su deseo de la misma. Dicho con la paradójica expresión de Agustín, es el *saboreamiento* de la divinidad el que hace surgir el *hambre y la sed* de la misma: “Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, resplandeciste y pusiste en fuga mi ceguera. Exhalaste tu fragancia, te respiré y anhelo por ti. Te saboreé y tengo hambre y sed de ti. Me tocaste y ardí hacia tu paz”. La persona se percibe así desbordada por una realidad que no se

identifica con la mera subjetividad volente, lo que Blondel denomina *contradicción primitiva*: “El hombre quiere; pero él no ha querido querer”. De aquí que no esté en el dominio de la voluntad humana el poder limitarse a sí misma, sino en la presencia misteriosa de una realidad no limitada, es decir, divina, que actúa sobre la dinámica del querer.

Pero además el humano volente y cognoscente se experimenta como libre, por lo cual –igual que en el caso del conocer y del querer– también es preciso aquí ahondar hacia la raíz misma de la “inmutabilidad de la libertad de la voluntad, por la que todos queremos ser felices y no podemos no quererlo”. Como la libertad se inserta en la *necesidad* misma de aspirar a la felicidad, *libertad* no se opone a sujeción: si la voluntad (y su libertad) está esencial y estructuralmente relacionada con aquello que es su misma razón de ser, la felicidad, entonces en modo alguno dejará ella de ser lo que es cuando se encuentre definitivamente anclada en la plena felicidad. Lejos de presentarse la libertad como una *particular* cualidad, como *algo* que el hombre posee, es el ser entero del hombre el que –espontánea y, al mismo tiempo, necesariamente– quiere su plena realización, su *felicidad*. La libertad humana no se erige en contrincante de la divinidad, sino que es ésta –la divinidad– la secreta garantía de una radical comprensión del humano ser libre. De aquí que, muy agustinianamente, K. Rahner diga que son la divinidad y la profunda o implícita experiencia de la misma por parte del espíritu humano las que “posibilitan la libre distancia respecto del objeto concreto de elección y crean así el ámbito propiamente dicho de la libertad”. La humana libertad deviene verdadera réplica de la libertad misma de la divinidad, pudiendo llegar a ser denominados los portadores finitos de esta libertad, en cierto sentido, *como dioses*. Semejanza, pues, del hombre con la divinidad, no estática o meramente pasiva, sino estrictamente activa, es decir, engendradora de libertad. Es lo que el aquinate formula de manera neta y programática definiendo al hombre como imagen de Dios, “él mismo principio de sus obras y poseedor de libre albedrío y poder sobre sus obras”. A mayor grandeza o independencia de la divinidad, mayor grandeza, independencia y libertad en el hombre, de ahí el explícito interés de Tomás en no devaluar la perfección del hombre en relación con su propia capacidad de acción, en aras de una presunta mayor valoración de la divinidad. También para Descartes lo que caracteriza más específica e íntimamente la libertad es su relación con la infinitud, y en este sentido con la divinidad (que Descartes define siempre como infinitud). La libertad humana, identificada con la voluntad, es ella misma infinita, calificación que Descartes atribuye específicamente a la libertad, no a la inteligencia, la memoria o la imaginación humanas, siempre limitadas en sí mismas. El ser humano experimenta, en cambio, su libertad como no circunscrita por límite alguno. De ahí que se haga entroncar directamente la libertad en la divinidad: “Únicamente la voluntad o libertad es experimentada por mí en tal grado de magnitud que no me es posible concebir otra mayor; de tal manera que a ella se debe principalmente el que yo sea semejanza e imagen, en cierto modo, de Dios”. Se comprenderá por qué según Descartes la voluntad humana *no tiene límites» y es infinita*: es precisamente la misma cercanía a la divinidad la causante de que nos sintamos en cierto modo

exentos de estar sometidos a ella, llegando a considerar la libertad humana como una de las tres grandes maravillas realizadas por Dios junto a la creación de la nada y la Encarnación.

La acción humana, dice Agustín, es en sí misma demasiado débil para poder producir un efecto que la desborda, por lo que necesita recurrir a la instancia superior del amor, aquello *por lo que* amamos, no la acción concreta que de él surge, el *peso (pondus)* o energía impulsora del acto concreto amoroso que es la divinidad misma, la cual invita y al mismo tiempo posibilita al hombre para salir de sí mismo hacia el otro en tal acto. La divinidad aparece, pues, como el trasfondo último o el núcleo interior más íntimo de esa fuerza o energía que lleva al hombre a amar. Quien ama conoce también y ve a Dios, puesto que en el interior del amor habita la divinidad. La razón definitiva de que toda acción amorosa –aun no entendiéndose como directamente referida también de algún modo a la divinidad– implique conocimiento y amor de la divinidad estriba en que la persona amante, aun dirigiéndose explícitamente hacia la persona concreta amada, ama y conoce todavía más primordialmente –aunque ello ocurra de manera implícita e inconsciente– lo que es raíz y causa posibilitadora de tal acción, es decir, al amor en cuanto fuerza y *peso* del hombre, algo sobrehumano, perteneciente, por tanto, a la dimensión misma de la divinidad, el amor: “Quien ama al hermano, ¿ama también a Dios? Inevitablemente ama a Dios, necesariamente ama al mismo amor. ¿Acaso puede amar al hermano y no amar al amor? Necesariamente ama al amor. ¿Por amar al amor ama, por tanto, a Dios? Así es. Amando al amor, ama a Dios. Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios. Ama, por tanto, al hermano y no tengas la menor duda. No puedes decir: amo al hermano, pero no amo a Dios. De la misma manera que mentirías si dijese *amo a Dios* no amando al hermano, así también te equivocarías si dijese *amo al hermano* pensando que no amas a Dios. Inevitablemente amas al mismo amor, amando al hermano; y el amor es Dios; en consecuencia, ama necesariamente a Dios quien ama al hermano”. Porque el amor no sólo viene de Dios, sino que también es Dios, decir que se ama al hermano *en virtud del amor* es lo mismo que decir que se le ama *en virtud de Dios* y *actuar contra el amor es actuar contra Dios*. No hay separación entre relación con Dios y relación con el prójimo, o entre *verticalismo* y *horizontalismo*.

También en la actualidad se han elaborado lúcidos intentos –similares en la intención al de Agustín, pero diferentes en su estructuración sistemática– de relacionar, más o menos explícitamente, con la divinidad la experiencia humana del amor o de la responsabilidad ética respecto del otro. Quizá para poder explicar ese especial modo de ser de la “dependencia” del hombre respecto de lo infinito –que bajo ningún concepto destruye o aminora la autonomía humana–, recurrió E. Lévinas a la distinción entre deseo (*désir*) y necesidad (*besoin*). La relación verdadera y profunda del hombre con la divinidad estaría caracterizada por el deseo, el cual es *un deseo en un ser ya feliz*, y no por *la indigencia de la necesidad* ni por la experiencia de la «privación» de lo que constitutivamente pertenece al hombre. El rostro del otro es débil y fuerte, no hace fuerza físicamente y, sin embargo, obliga y provoca. La entrega personal al otro, o la acción amorosa, no proviene fundamen-

talmente de uno mismo, del yo o del sujeto, pero –y en esto radica la diferencia básica del enfoque levinasiano respecto al agustiniano– tampoco de una energía diferente o separada del otro. Surge del *rostro mismo del otro*, el cual viene, en cierto modo, a adueñarse de quien lo contempla. Lejos de ser, pues, el rostro mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente, pese a su debilidad, en activo aprehendedor del yo que lo mira, estableciéndose así las bases mismas de la exigencia ética y del amor. No es difícil percibir en la categoría de *rostro* el peso y la primigenidad de la *infinitud* cartesiana. Lévinas ha puesto en conexión infinitud y alteridad u otredad, adquiriendo esta última idéntica función que la infinitud. “La conciencia de mi injusticia se produce cuando yo me inclino no ante el hecho, sino ante el otro. El otro me aparece en su rostro no como un obstáculo, ni como amenaza que yo evaluo, sino como aquello que me mide. Para sentirme injusto es necesario que yo me mida con el infinito. Es necesario tener la idea de lo infinito, que es también la idea de lo perfecto, para conocer mi propia imperfección”. El rostro del otro adquiere así una profundidad inusitada, al actuar ante mí como presencia o manifestación de la infinitud, o sea, de la divinidad. Lévinas ha puesto así las bases para una vía de acceso a la divinidad desde la ética, es decir, desde la actitud de la persona ante el rostro del otro. Esta intuición fue desarrollada en España en directa conexión con la problemática de la divinidad por Manzana Martínez de Marañón, el cual pone de relieve que en la relación interpersonal ocurre un modo de afirmación del otro que excluye cualquier tipo de utilización o cosificación del mismo al servicio de los propios intereses, de cualquier género que sean. Tal conciencia ética “es, por sí misma y esencialmente, *absoluta*; esto es, implica una afirmación del otro *por sí mismo* (no por algo distinto de él) *por encima de toda circunstancialidad* situacional”. Se trata, pues, de un *absoluto deber*. Ahora bien, *la desnuda realidad fáctica del otro* no es razón proporcionada o suficiente para explicar la absolutez de tal deber: “En su realidad fáctica –indica Manzana– el otro no es más que un complejo de carne, huesos y de actualidades anímico-espirituales; entre él y yo sólo se establece un sistema funcional de acción-reacción, que, en cuanto conjunto funcional, no es portador de ninguna sujeción absoluta por encima de la funcionalidad”. El hecho es, sin embargo, que mi deber absoluto para con él me impide considerarlo como mera realidad fáctica. Dicho de otra manera: una simple facticidad nunca puede aparecer como algo absolutamente valioso-convincente, por eso “tiene que admitirse que en la afirmación humana interpersonal acontece y se hace patente –precisamente como fundamento sustentador de la afirmación recíproca humana– una afirmación absoluta del hombre proveniente *de arriba*. Esta afirmación del hombre es la que me sale al encuentro y me convence en mi afirmación del otro, la cual –en cuanto absoluta– sólo puede tener como principio al *Absoluto* mismo. En la vida humana interpersonal irrumpe, por lo tanto, el Absoluto, pero no como patencia de sí mismo, sino como afirmación absoluta del hombre. Tal Absoluto no es, sin embargo, algo neutro o impersonal, puesto que es justamente la condición misma de posibilidad de la vivencia interpersonal: el Dios del teísmo filosófico no es un Dios sin rostro, aunque el único rostro que él me muestra es el rostro del hombre

concreto que está ante mí. *El rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios*, principio sustentador de toda personalización”. De este modo el Absoluto o la divinidad no está lejos, en una imaginada o presunta región *exterior*, sino que en la relación ética con el otro lo transmundo se hace intramundo: “La presencia del otro, en su resistencia moral a mi subjetividad dominadora, es experiencia de lo transmundo, en la cual me sale al encuentro lo absoluto... El rostro del otro no funciona aquí como trampolín para saltar a lo ab-soluto (separado de él), sino que él mismo (en la mismidad de su mirada) es la presencia de lo absoluto”. No es difícil advertir similitudes y diferencias entre el planteamiento agustiniano y el últimamente mencionado en relación con la experiencia del amor humano o la responsabilidad ética. Mientras que en el primero se accede reflexivamente a una fuerza o energía, identificada con la divinidad, que actúa sobre el amante para que éste pueda ejercer sobre el amado la acción amorosa, convirtiéndose en cierto modo así el amado en mera meta o término de tal acción, en Lévinas o en Manzana la divinidad –sin dejar de ser a la postre la fuerza secreta que posibilita el amor– se hace presente y se transparenta *en el otro mismo*, en el amado. Al propio tiempo esta fuerza se manifiesta paradójicamente como debilidad; por así decirlo, la divinidad viene a hacer acto de presencia en el otro no estrictamente como poder imperioso, sino como bondad que, con no menor eficacia, provoca y atrae, cabiendo sostener la posibilidad de desvelar la presencia misteriosa de aquello que se denomina divinidad como condición interna o razón explicativa última del modo mismo de ser del hombre, tal como se manifiesta en su conocer, en su querer, en su ser libre, en su amar, etc. El ser humano es como es, en su diferencia específica respecto de cuanto no ha accedido a la dimensión humana, por ser aquella realidad que está de manera misteriosa en contacto con lo que absolutamente lo supera. Es esto lo que lo convierte en un ser al que cabe aplicar, de algún modo, características *divinas*. En este sentido denominó Nicolás de Cusa a la realidad creada como *infinitud finita*, Dios creado, o Dios sensible, para calificar atrevidamente asimismo al hombre como un *Dios humanizado*» o un *Dios segundo*. En cualquier caso, es tarea decisiva desarrollar y profundizar en esta visión *divinizante* del ser humano, de cada ser humano, y ello no sólo por razones estrictamente filosóficas o religiosas, sino también para poder ofrecerle al discurso moderno sobre la dignidad humana y el respeto a los derechos del hombre, más allá de la diversidad de ideologías o de creencias, una base que pueda objetivamente ser considerada firme y absoluta. Sólo así podrá el humano ser tenido, en realidad y de verdad, como fin y no como medio.

La relación finitud-infinitud sólo es pensable si el ser humano se entiende como tal desde la experiencia de su inmersión simultánea en una y otra dimensión, pero aceptando la precedencia de la idea de infinito sobre la de finito. Es la idea misma de la infinitud la que por sí misma –no en virtud de los esfuerzos pensantes de la mente– se ha *introducido* en ésta. Si la mente humana es capaz de pensar lo que al parecer debiera estar más allá de los límites o fronteras de su propio pensar, ello sólo puede explicarse porque el infinito mismo ha roto tales fronteras haciéndose presente por sí mismo a la mente. Esto explica por qué el supuesto subjeti-

vismo de la filosofía cartesiana, derivada de la relevancia que en ella adquiere el sujeto pensante o dubitante, queda drásticamente mermada por la prioridad concedida a la percepción de la infinitud frente a la dinámica de la persona. La humana experiencia de la duda, del deseo, de la imperfección, está posibilitada por una previa y fundamentante experiencia (*idea*, en la terminología cartesiana) de una perfección infinita que actúa en cierto modo como medida o punto de comparación de la propia deficiencia o imperfección. Es así cómo la infinitud actúa a modo de paradójico sostén de la experiencia humana de las fronteras o límites cognoscitivos. El maestro Eckhart hace notar una esencial diferencia entre los dos modos de deseo de felicidad. El uno es el deseo tendente a algo finito (*sed*) y el otro totalmente opuesto es el de aquellas *cuyo término es infinito, las cuales siempre comen y siempre beben, y cuanto más comen, tanto más ardiente y ávidamente lo hacen*. Semejante estructura o interno modo de comportarse del deseo no puede encontrar explicación adecuada al margen del “término infinito” deseante. Este análisis trascendental del deseo formulado por Eckhart es en el fondo el mismo de Blondel: “El hombre quiere; pero él no ha querido querer”. De aquí que no esté en el dominio de la voluntad humana el poder “limitarse a sí misma”, es decir, el ser capaz de asignarle fronteras a su propia dinámica interna. Hablamos, por otra parte, con frecuencia del denominado *instinto de conservación* por el que los seres vivientes y, de manera especialmente consciente y explícita, los seres humanos nos aferramos denodadamente a la existencia. En cierto modo, el instinto de conservación es la natural y espontánea negación o repulsa de cualquiera frontera que se oponga a nuestro existir, lo que no deja de ser una manifestación más, conjunta y global, del innato e indefinido deseo de felicidad. Para Spinoza “el deseo de vivir felizmente es la esencia misma del hombre”, y tal deseo se identifica con el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar, y vivir, esto es, existir en acto”; sólo la dependencia, participación o unidad de los «modos» de la realidad respecto de la única sustancia infinita divina puede explicar este talante divino de las cosas, que se manifiesta en su pretensión *indefinida* de ser: “Todas las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra”. Ésta es, en definitiva, la razón por la que cada cosa “se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de este modo, se esfuerza, en cuanto puede y está a su alcance, por perseverar en su ser”.

En la misma línea, la unamuniana ansia de inmortalidad se expresa así: “¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”. De ahí el horror a la muerte: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”. Unamuno parte del irrefrenable querer para intentar encontrar desde ahí una explicación adecuada de tan extraño modo de ser. La divinidad deviene así en él, no la meta lejana y exterior de un simple y periférico deseo humano, sino la

razón explicativa misma o condición interna de posibilidad de la «divinidad» que todo humano quiere ser: “El secreto de la vida humana del que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”. Ahora bien, este irrefrenable apetito de ser, de ser siempre, de ser todo, de ser *Dios* no puede enmarcarse en el ámbito de la mera finitud humana, “porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo... La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza. Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros”. Para Unamuno, pues, la ideación humana de la divinidad, del Infinito, es el efecto mismo del previo haberse presentado la divinidad en el ser humano, “Dios, proyección de mi yo al infinito, o más bien yo proyección de Dios a lo finito”. Nuestro estatuto fronterizo no está clausurado, dada su apertura entitativa y cognoscitiva al infinito o, desde el punto de vista de éste, dada la irrupción fáctica del mismo en la dimensión de lo finito.

Rahner afirma no sólo que “en todo acto de libertad está Dios implícitamente presente como fundamento sustentador y meta última”, sino también que la aceptación de sí mismo como ser libre y de cuanto de hecho hace posible esta libertad es en realidad al mismo tiempo aceptación de Dios. Dicho esto, se comprende que Rahner –como Tomás de Aquino– pueda decir que la libertad humana se fortalece con el acrecentamiento de su dependencia de la divinidad. “Si una persona se acepta de manera radical en su libertad a sí misma, tal como es, es decir, con los internos e inevitables –aunque implícitos– presupuestos de su propio ser, entonces acepta a Dios... La dependencia radical de Dios crece no en proporción inversa, sino directa con la verdadera subsistencia ante él”. La acción amorosa experimenta la presencia en ella de la divinidad “cuando se hace la experiencia de amor y encuentro personales y se advierte de repente con sorpresa gratificante cómo uno mismo es aceptado en el amor de manera absoluta e incondicional, aun cuando desde la propia finitud y contingencia... la relación con el prójimo y la relación con lo que denominamos Dios se condicionan mutuamente, horizontalismo y verticalismo son mutuamente dependientes”. El amor al prójimo dice así: “Ama al prójimo; ámale más allá del ámbito de tu entorno privado, siempre sospechoso de egoísmo; ámale aun cuando esto en sus últimas consecuencias te pueda parecer como un abandono mortal de ti mismo, y entonces poco a poco irás comprendiendo lo que se quiere decir con Dios y con el amor a él, si tú te entregas confiadamente y sin reservas a este impulso o movimiento de tu existencia”. Si en San Agustín la divinidad aparece, en cierta manera, desligada del amado, aunque ella

sea amada de modo prioritario, en el mismo acto de amar al amado, en cuanto interna condición de posibilidad de tal acto, y de ahí la insistencia en la inevitable mutua implicación entre amor al prójimo y amor a Dios (el amado es, sobre todo, la meta o término de la acción amorosa a la que el amante se siente impulsado por una energía superior, que le posibilita tan difícil y desmesurada acción: el amado, en sí mismo o en cuanto tal, no es –estrictamente hablando– el desencadenador inmediato de la acción amorosa), en cambio, según Rahner, la divinidad, sin dejar de ser la fuerza secreta que posibilita el amor, se hace presente y se transparenta en el otro mismo, en el amado. Al mismo tiempo tal fuerza se manifiesta paradójicamente como debilidad; por así decirlo, la divinidad actuaría en el otro no estrictamente como poder imperioso, sino como bondad que, con no menor eficacia sobre el amante, provoca y atrae. El otro puede resultar así, en cambio, más reforzado en su función directa e inmediatamente actuante sobre el amante, para convertirse en el extraño portador de una misteriosa realidad, que provoca y obliga, que no deja indiferente a quien se le acerca.

El rostro de la persona que se ofrece a mi mirada es la verdadera categoría ontológica que hace que el yo salga de sí mismo hacia el exterior y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad. Es más, la propia subjetividad no sólo no está en condiciones de tomar posesión del rostro del otro, sino que éste mismo viene a adueñarse de la persona que lo contempla; lejos de ser el rostro mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente, pese a su debilidad, en activo aprehendedor del yo que lo mira: en este radical cambio de perspectiva aparece el inicio mismo de la exigencia ética del amor. Lévinas ha sabido valorar la visión cartesiana de la infinitud como categoría primaria de la subjetividad cognoscente, en cuanto que a través de ella el hombre accede al conocimiento de su propia conciencia, de su propia finitud. La conciencia de la infinitud constituye, por una parte, la propia interioridad del hombre y es la infinitud, por otra, la “exterioridad” misma del hombre, que no se deja controlar por éste. Pero Lévinas ha puesto, además, en conexión infinitud y otredad. La conciencia de mi injusticia se produce “cuando yo me inclino no ante el hecho, sino ante el Otro, el cual me aparece en su rostro no como un obstáculo, ni como amenaza que yo evalúo, sino como aquello que me mide. *Para sentirme injusto es necesario que yo me mida con el infinito.* Es necesario tener la idea de lo infinito, que es también la idea de lo perfecto, había dicho Descartes, para conocer mi propia imperfección”. El rostro del otro adquiere así una profundidad inusitada, al actuar ante mí como presencia o huella de la infinitud, o sea, de la divinidad. Es ésa en realidad la única manera de explicar el poder omnímodo que sobre mí tiene el rostro del otro, por el que me llego a convertir en su rehén. De este modo Lévinas ha hecho de la ética, es decir, de la actitud de la persona ante el rostro del otro, la privilegiada vía de acceso a la divinidad.

También en José Manzana se plantea la cuestión de la posibilidad de que Dios *acontezca* para el hombre en la dimensión de la interpersonalidad, respondiendo de manera positiva a ello desde una reflexión sobre las implicaciones filosóficas del encuentro personal. En efecto, Manzana indica que en la relación interpersonal cada uno de nosotros puede afirmar al otro como auténtico otro-yo o tú. Tal afir-

mación excluye cualquier tipo de utilización o cosificación del otro al servicio de los propios intereses, personales o ideológicos, de cualquier género que sean y, por tanto, “esta conciencia ética es, por sí misma y esencialmente, absoluta, pues implica una afirmación del otro por sí mismo (no por algo distinto de él) por encima de toda circunstancialidad situacional”. Se trata, pues, de un “*absoluto debe*, que lleva en sí mismo su verdad y garantía propias, que se justifica en su propia luz y por sí mismo”. La desnuda realidad fáctica del otro no es razón proporcionada o suficiente para explicar la absolutez de tal deber. Porque ¿qué es el otro desde la exclusividad de su mera realidad fáctica? En su realidad fáctica –indica Manzana– el otro no es más que un complejo de carne, huesos y actualidades anímico-espirituales; entre él y yo sólo se establece un sistema funcional de acción-reacción, que, en cuanto conjunto funcional, no es portador de ninguna sujeción absoluta por encima de la funcionalidad. El hecho es, sin embargo, que mi deber absoluto para con él me impide considerarlo como mera realidad fáctica: “Una simple facticidad nunca puede aparecer como algo absolutamente valioso; puede forzarme o constreñirme, pero nunca obligarme o convencerme”. Es aquí justamente donde Manzana se ve impelido a la obligada afirmación de la presencia en el otro (en cuanto causa de mi absoluto deber) de algo que con razón puede ser denominado como Absoluto y, en definitiva, como divino: “Tiene, por tanto, que admitirse que en la afirmación humana interpersonal acontece y se hace patente –precisamente como fundamento sustentador de la afirmación recíproca humana– una afirmación absoluta del hombre proveniente ‘de arriba’. Esta afirmación del hombre –en cuanto absoluta– sólo puede tener como principio al Absoluto mismo. En la vida humana interpersonal irrumpe, por lo tanto, el Absoluto, pero no como manifestación y patencia de sí mismo, sino simplemente como afirmación absoluta del hombre”. Tal Absoluto no es, sin embargo, algo neutro o impersonal, puesto que es justamente la condición misma de posibilidad de la vivencia interpersonal. De ahí que Manzana afirme: “El Dios del teísmo filosófico no es un Dios sin rostro, aunque el único rostro que él me torna es el rostro del hombre concreto que está ante mí. El rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios, principio sustentador de toda personalización”. El otro como realidad personal, imperiosa y débil a un tiempo, que apela a la subjetividad del yo, abre al hombre a la divinidad. “El rostro indigente que me interpela y sólo puede contraponerme la fragilidad de su mirada, que me dice *no matarás*, es para el salvajismo de mi yo resistencia insuperable y derrota definitiva. Frente a esta mirada sólo me es posible aceptarla y afirmarla, apartarme de ella o borrarla y aniquilarla en el asesinato psíquico o físico. La mirada indigente del otro no es de este mundo. La presencia del otro, en su resistencia moral a mi subjetividad dominadora, es experiencia de lo transmundo. En ella me sale al encuentro lo absoluto”. Tal encuentro o presencia no es algo metafórico o abstracto, sino estrictamente concreto y real: “El rostro del otro no funciona aquí como trampolín para saltar a lo absoluto (separado de él), sino que él mismo (en la mismidad de su mirada) es la presencia de lo absoluto”.

En el planteamiento de Karl Rahner el infinito es siempre base del conocimiento de lo finito: “La afirmación de la limitación real de una realidad tiene como

condición de sí misma la previa relación cognoscitiva con el ser, en la que se afirma simultáneamente un ser absoluto. Este ser absoluto es el mismo infinito, que actúa como inevitable punto de referencia de la conciencia de la finitud, y el límite es experimentado como tal en cuanto que es él experimentado como obstáculo de una tendencia cognoscitiva a ir más allá de él”. Un ser que, en cuanto infinito, supera toda comprensión y que, por tanto, debe ser denominado *misterio* (posiblemente el *nombre* de Dios más grato a Rahner), no por ello deja de ser presupuesto cognoscitivo implícito, pero bien real, de nuestra conciencia de finitud. El hombre rahneriano es así ese extraño ser que conoce y actúa en el mundo finito, pero siempre con el indestructible, no siempre explícitamente asumido, telón de fondo del misterio, infinito, de la divinidad. La noción cartesiana de la idea del infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a quien lo piensa”. Precisamente por ello es capaz el infinito de provocar el “Deseo del infinito que el deseante suscita en vez de satisfacerlo”. He aquí la desobjetivización del sujeto en su relación con el infinito: “Recibir del Otro más allá de la capacidad del yo, eso es lo que significa exactamente tener la idea del infinito”. También Scheler había asegurado que la divinidad, a diferencia de otras entidades diferentes de ella, no puede ser construida: “Ni Dios mismo ni la idea de Dios pueden ser construidos”; por eso el encuentro con Dios precede siempre a su búsqueda: “Enseñar a encontrar a Dios es algo fundamentalmente diferente y más elevado que demostrar su existencia. Sólo aquel que ha encontrado a Dios puede sentir la necesidad de una prueba de su existencia. También la lógica del encuentro es diferente de la lógica de la demostración. Ninguna de las denominadas pruebas de la realidad divina y ningún tipo de postulado racional conduce a la aceptación de esta realidad, si no se presupone ya secretamente una autorrevelación de Dios, en la que éste –en correspondencia con su esencia como persona– libre y espontáneamente se da a conocer a sí mismo”.

El talante tal vez más opuesto a esta valoración filosófica del otro por parte de los pensadores de signo personalista es, sin duda, el de la filosofía heideggeriana, para quien la referencia de la existencia humana es el ser, no el hombre, no el otro. A Heidegger no le ha resultado empresa fácil acceder cognoscitivamente a la divinidad y ha preferido permanecer simplemente a la espera de un posible signo. En este sentido indicará Marcel que lo sagrado permanece en Heidegger, al fin y al cabo, demasiado abstracto o neutro y, en cualquier caso, excesivamente alejado de la vivencia personal concreta. Heidegger constata la ausencia de huellas de la divinidad en el mundo moderno, una ausencia caracterizada por su no visibilidad, ausencia que convierte en fracaso cualquier intento de acceso cognoscitivo a la divinidad. Únicamente el advenimiento de Dios puede hacer posible el reencuentro cognoscitivo del hombre con la divinidad: “Sólo un Dios puede salvarnos... Una prueba de la existencia de Dios puede estar construida con todos los medios de la lógica formal más rigurosa; no obstante, no prueba nada, ya que un Dios que necesita que se le demuestre la existencia, acaba por ser un Dios muy poco divino y a lo más que llega la demostración de su existencia es a convertirse en una blasfemia”, escribe Heidegger contra la posibilidad de acceso a la divinidad lejana, a la

cual no nos uniría ningún lazo esencial y con respecto a la cual yo no haría sino tomar nota de la misma como un hecho exterior. Esta previa presencia de la divinidad en el espíritu humano que Heidegger cuestiona es sin embargo justamente su *idea*, en el sentido establecido por Descartes o Malebranche: “Previa a todos nuestros conceptos, aunque objetivamente no captable fuera de ellos, y anterior a todos nuestros razonamientos, aunque lógicamente injustificable sin ellos, inspiradora, movilizadora y justificadora de los unos y de los otros, la idea de Dios está en nosotros, misteriosamente, desde el origen”. Para Rahner la “experiencia de Dios” es también el ámbito que sostiene las denominadas pruebas de la existencia de Dios, que han de ser concebidas como un modo de «objetivación ulterior, conceptual» de aquélla, y no a la manera de una *mera indoctrinación intelectual* sobre un hecho extrínseco, que nada tuviera que ver con la experiencia íntima del hombre. En esta dimensión profunda la experiencia de Dios, dice Rahner, “se da en todo hombre (de manera refleja o no, reprimida o aceptada, correcta o incorrectamente interpretada o como ello fuere)”. Es una experiencia enraizada en la misma experiencia humana del conocimiento y de la libertad, que el hombre solamente deberá descubrir y objetivar conceptualmente, en la que también Zubiri se mueve: “Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios. Tampoco va hacia Dios, sino que está viniendo desde Dios. Por esto, todo ulterior ir hacia Dios es un ser llevado por Él. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él”. Con ello se acerca Zubiri a pensadores anteriores que consideraron la labor ‘demostrativa’, por necesaria que ella sea, como una actividad posterior y dependiente de un ‘encuentro’, ‘visión’, ‘experiencia’, o como a tal previo hecho lo quiera denominar: “Sólo en el poder de lo real y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado religación. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real”.

Quien en España ha orientado más decididamente en la dirección que venimos apuntando es J. Manzana Martínez de Marañón. Su familiaridad con el modo de pensar trascendental, y de manera especial su conocimiento de Descartes, le acercaron a la idea de la necesaria precedencia de un determinado modo de experiencia de la divinidad para poder acceder cognoscitivamente a ella. La cartesiana precedencia del Infinito sobre lo finito implica lógicamente que el espíritu humano se vea como invadido por el infinito de la divinidad. Este es el verdadero sentido del *sobrecogimiento* metafísico o religioso humano. “La posición del Infinito —escribe Manzana— en la indigencia de la cogitación libera a ésta de su finitud, no porque ella capte al Infinito, sino porque ella es sobre-cogida por el Infinito. La palabra *sobrecogimiento* expresa del modo más acertado lo peculiar de esta intuición que se pone o se afirma en y por sí mismo en el espíritu que queda sobrecogido: toda demostración de la realidad de Dios presupone en la persona humana una previa intelección de su realidad. La prueba es sólo la fundamentación de esta

intelección, y de lo en ella inteligido: es hacer de esta intelección una intelección demostrativa”.

También Gabriel Marcel, lejos de presentar una ‘prueba’ para afirmar la existencia de Dios, pretendió mostrar el modo de comulgar con el Tú Absoluto, conduciendo hasta el umbral del encuentro con Dios, para esa comunión personal donde cada uno es transparente al otro, donde la ‘intimidad’ personal cerrada desaparece ante la continua penetración mutua. Cuando Marcel pregunta por el contenido de sí mismo es como si golpeará a la puerta de su ser: ¿estoy en condiciones de responder a esta pregunta sobre mí mismo? Para que mi pregunta, y por ende mi posición en el ser, tengan sentido deben suponer como condición de posibilidad un absoluto afirmado en la misma pregunta absoluta, un absoluto que debe ser un otro (un no-yo) para que pueda formularle la pregunta, pero un no-yo que, sin embargo, pueda dar razón total de mí, lo cual significa que de alguna manera esté en mí hasta participar de la conciencia que tengo de mí mismo; más aún, que todo mi ser le sea patente. El Otro Absoluto, en mí y más allá de mí. Al participar de mi ser por el amor, el tú entra en el ámbito del misterio que no se puede objetivar so pena de negarle su realidad esencial. Si el objeto es lo despersonalizado, lo desubjetivizado, el tú sin embargo se constituye como alguien con quien mantengo estricta interdependencia entitativa, *intersubjetividad* y comunión. El ser es el *nosotros*: el yo y el tú, como aspectos o participaciones, no existen sino recíprocamente en cuanto términos de una relación existencial. El misterio del ser es el nosotros que precede y funda el tú y el yo; si la pregunta busca la afirmación absoluta, el amor que la funda reclama un compromiso, un *engagement* absoluto porque ambos están enraizados en lo incondicionado del ser. Y como la realidad radical de la pregunta es *agápica*, porque en el amor se realiza la afirmación absoluta del ser, el amor es el punto de encuentro del filósofo con el absoluto. ¿No es un sin sentido para la simple razón que criaturas versátiles se den mutuamente un *crédito* incondicional? Sin contar con las traiciones posibles ni con los desacuerdos leves casi inevitables, basta objetivar la relación para irrumpir la comunión. Además, ¿es posible subordinar todos los elementos del *él* al *tú*? Más aún, si bien es cierto que el tú me personaliza, jamás su sola presencia colma el hiato entre yo y el mundo, entre yo y todos los hombres. Particular y limitado en sí mismo, el tú tiende, como yo, a la comunión universal que excede manifiestamente el poder natural de cualquiera criatura. La salvación, el cumplimiento de todas sus aspiraciones, no está asegurada por ningún tú humano, ¿acaso el otro no está sometido a la muerte como yo? Misteriosa situación de la criatura, que en cada afirmación de sí se trasciende a sí misma, significando un absoluto que la fundamenta, la sustenta, y está en ella allende ella. Paradoja del ente que en su limitación afirma el absoluto. Afirmación dinámica porque marcha hacia un enriquecimiento entitativo infinito. Paradójica condición del hombre que, para poder tender al trascendente en donde se realizará, tiene que olvidarse a sí mismo, negarse, decir que no a toda pretensión definitiva, a toda afirmación que implica una limitación del Absoluto. La realidad del hombre es una apertura que se niega a cerrarse en sí misma, para mantenerse en una espera fundamental: podrá sin duda comprometerse con diversas realidades pero este

compromiso no le impedirá conservar la actitud de espera de algo más porque sabe que todo compromiso, aunque sintético, es siempre superado por la realidad misma. Así, la pregunta por el hombre se responde desde un plano metaproblemático: mi ser está más allá de mí mismo, me llama a la afirmación de lo inverificable absolutamente. Y esto en cierta medida es fe, porque es opción por el sentido de mi ser. Pero la fe no sólo está unida al amor en cuanto se acepta un absoluto presente en cada acto de amor auténtico. El amor mismo es fe, es creer en el tú como constituyente de mi ser y en sí mismo. Por ello el amor incondicionado de la criatura por la criatura es una palpitación prenatal de la Fe y la comunión con el Tú Absoluto, pudiendo conducirnos al encuentro personal con Dios, a partir de la experiencia existencial fundamental: buscar un contenido al *soy* que golpea mi conciencia, un contenido que es valor y sentido. Soy en la comunión del ágape, que aspira a la incondicionalidad absoluta de mí mismo y del ser que me afirma, soy por referencia a un Tú Absoluto Trascendente, soy al referirme al Tú Absoluto.

El hombre es una pregunta sobre sí mismo. Soy pregunta, pregunta de la pregunta que soy yo mismo. Para poder dar razón total de mí, tendría que darla de todo el *envolvente*, y esto escapa absolutamente a mis posibilidades. Entonces ¿tengo que reconocer que soy una pregunta inútil? Yo vivo mi pregunta apoyado en la afirmación como condición de posibilidad, por ello mi pregunta se convierte en una llamada que pueda dar razón exhaustiva de mi ser, recurso a otro que tiene que estar de alguna manera en mí para responder sobre mí mismo y que debe ser al mismo tiempo otro para formularle la pregunta: un *otro* sobre quien ya no sea posible pregunta alguna, un otro que sea afirmación exhaustiva de sí, de todo y de todos. Toda pregunta se transforma así en una llamada supraempírica a un Tú absoluto a través de mi invocación absoluta. La afirmación existencial del otro, del tú por ser tú, no agota mi capacidad de afirmación, de hundirme en el ser; mi verdad última radica en hundirme en la afirmación existencial del amor en aquella persona cuya afirmación no pueda objetivar mi trascender más mi afirmación: entonces aprehendo que mi verdad es la afirmación absoluta del Absoluto, la afirmación que el Absoluto hace de sí en mí. Por tanto, mi invocación absoluta es posible porque en el fondo de mi ser, donde dejo de ser yo mismo, está presente el Absoluto como condición de posibilidad de mi ser absolutamente. El primer paso hacia el Absoluto es aceptarme como invocación absoluta, como referido absolutamente a un Tú Absoluto Trascendente, que se me hace presente en mi invocación, porque se afirma a sí mismo en la estrechez del ente que soy: mi afirmación del absoluto y mi comunión con él comienza por la afirmación y aceptación de mí mismo como expresión y reflejo limitante del Ser absoluto, en marcha hacia una coincidencia con ese Ser. Para comulgar con el Absoluto tengo que aceptarme como ente fundamentado y dinamitado por el ser, hundirme en la contingencia que me constituye, invocando al Absoluto, a la espera de su revelación y de su gracia, absolutamente más allá de toda violación y de toda verificabilidad. Por eso no hay comunión sin fe; más aún, la comunión es la fe misma, en cuanto ésta es aceptación de la invocación como presencia del Absoluto. Y esto supone ese *esponjamiento* de espíritu que se abre al envolvente y lo acepta tal como se presenta, absolutamente intelligen-

ble. Lo cual, en último término, consiste en optar por el hombre como teniendo sentido, un sentido que se origina en la patencia misma del ser. Comulgar con el Absoluto es beber hasta las heces el cáliz de la contingencia, es determinarse como aceptación de un ente que es invocación del trascendente absoluto, encontrando en dicha invocación la seguridad de la presencia y de la respuesta del invocado. Pretender negarla, sería negar mi realidad. Pretender considerarla como absurda sería negar inteligibilidad al ser. Aceptarse integralmente, teniendo *fe* en los dinamismos del ser, *crearle* al ser, optar por su inteligibilidad, es la postura verdaderamente racional. En último término, optar por Dios es optar por el hombre: quien no cree en el hombre no puede creer en Dios.

Dios es el creador del poder autocreador de la realidad creada, concluye Gustav Siewerth. Para que al conocimiento humano le sea posible el acceso a la divinidad, deberá ésta hacerse presente, de algún modo, previamente en él y reflejarse también ella misma en su efecto; si las cosas *también en cuanto creadas llevan en sí el sello de lo increado*, entonces será posible algún modo de relación con la no-creada divinidad. El ser creado está *originariamente en cierto modo más allá de su creaturidad*, de suerte que la limitación de lo finito no es, pues, una limitación cualquiera, sino la *limitación de un infinito*, y en consecuencia se da “en lo finito una dimensión de la más alta unidad con el fundamento”, dimensión que es denominada por Siewerth *ser del ente*. Existe en la realidad creada o finita una especialísima «profundidad ontológica, en la que lo creado y lo increado fluyen inseparablemente», por lo cual con Angelus Silesius afirma Siewerth: el ojo de Dios mira a través de las cosas mismas cuando él se ve a sí mismo, la realidad creada no es una mera supuesta suma de «entes» individualizados o aislados en sí mismos, que desde su propia e inconexa particularidad se relacionarían con un Dios concebido como entidad apartada y alejada de los mismos, como un *ser sumo*. La finalidad del acto creador de Dios, que no crea sino en ‘decisión hacia sí mismo’, no puede ser la mera ‘multiplicidad de las esencias’, ya que entonces la *simplicidad* de la divinidad no se habría reflejado en la realidad creada. La creación es para Siewerth un *interno proceso del ser* en el que las cosas, sin poder ser la realidad absoluta, pugnan, en virtud de la dinámica inserta en ellas por el acto creador de la *decisión de Dios hacia sí mismo*, por su acercamiento a la misma realidad absoluta. De esta *profundidad* que viene de lo alto procede la energía evolutiva de la naturaleza, no pudiendo en consecuencia ser entendida tal energía evolutiva a la manera de una mera y simple evolución desde abajo. Siewerth no niega la “mutante plasticidad de la vida originaria”, pero tampoco cree posible prescindir de la oculta presencia de un “poder configurador” en el conjunto del proceso evolutivo, que él pone en relación con la divinidad. El conjunto de la realidad y de su proceso evolutivo no puede ser pensado filosóficamente sin su relación con la divinidad posibilitadora de la que surge, el universo se reviste de una espontaneidad y libertad que no son sino expresión finita de su origen infinito, el absoluto poder y libertad de la divinidad: “Así como el hombre es una imagen de Dios, de la misma manera es la naturaleza una imagen del hombre”. Será, pues, en el conjunto de su dimensión corporal y anímica (cognoscitiva-volitiva), donde el

hombre adquirirá forma radical en cuanto “imagen de Dios”. En él la realidad cósmica toma conciencia de sí misma, en cuanto que él es capaz de percibirse a sí mismo como capacitado e impulsado por el fundamento de toda la realidad, que en él no puede menos de dejar impresas las huellas de su absolutez e infinitud: “El principio de causalidad no es solamente premisa del conocimiento, sino la forma primigenia o el mismo conocimiento implícito de Dios”. La razón *no contacta con el fundamento [Dios], sino que es más bien ella la que es tocada por él*, y por eso Siewerth considera al hombre “más profundo, más rico, más insondable, más sencillo, más interior y más abarcante que lo que se manifiesta y expresa en su *humanitas*, en su ser-humano, de ahí que todo intento de reconstrucción del hombre de modo arreligioso, inmanentista, o ateo habrá de acrecentar, hasta el completo desastre, la inquietud y labilidad, las tendencias al totalitarismo, la masificación delirante, las hostilidades, el hastío, la angustia existencial, la esclerosis psíquica”. Ahora bien, el humano no es únicamente pensante y queriente, sino también y sobre todo un ser que vive del amor y en el amor, un ser amado y amante: la esencia del hombre es el amor, su misma raíz engendradora del pensar y del querer. Más englobante que el ser mismo, el amor es el *trascendental sin más* que compendia en sí mismo la realidad del ser, de la verdad y de la bondad. Toda la actividad anímica, tanto cognoscitiva como volitiva, de la persona surge y se desarrolla, desde sus mismos comienzos, al calor de un amor que es “originario engendramiento y plenificación de toda la potencialidad y capacidad receptiva del espíritu”. Así, convertido en el núcleo mismo del ser, el amor ejerce de hecho las funciones que Siewerth atribuye al ser mismo. Si el ser es *semejanza de Dios*, el amor lo será de manera, si cabe, aún más intensa, convirtiéndose en la mediación misma de la realidad de Dios a la naciente persona humana, la cual recibe como marca y efecto de su principio originador, absoluta libertad y amor. Tan íntima es su relación, que Siewerth afirma: “Libertad y amor son simplemente y desde cualquier punto de vista una misma cosa”.

CAPÍTULO IV EL PERSONALISMO ANARCOCRISTIANO DE MANUEL LIZCANO

1. ENTRE XAVIER ZUBIRI Y DIEGO ABAD DE SANTILLÁN

En el panorama personalista hay sin duda y por derecho propio que incluir a Manuel Lizcano (1921-2004), ante todo una figura humana de enorme singularidad reflexiva y humana, a la vez (aunque bajo distinto aspecto) anarquista –sobre todo del anarquismo de Diego Abad de Santillán– y zubiriana: “En 1983 se me murieron mis dos más grandes maestros, tan distintos: Xavier Zubiri (a sus 85 años) y Diego Abad de Santillán (a sus 86). Dos personas que marcaron con su estela toda mi formación y mi existencia pública” (67)³². No fueron, evidentemente los únicos referentes, sino que en el elenco de sus preferencias se hallaban las de algunos personalistas, comenzando por las de Emmanuel Mounier: “Lizcano me sugería discretamente –dice Miguel Alonso– lecturas cuyos ejes pasaban entonces por el personalismo cristiano de Emmanuel Mounier, por la antropología de Martín Buber y por algunos pensadores del área iberoamericana” (101). Lo remarca Juan Velarde Fuertes: “Procuraba Lizcano que toda su acción social tuviese un gran vigor intelectual y, no en menor grado, un planteamiento atractivo para un cristiano. Eso es lo que encontró en la revista *Esprit*, muy especialmente, en Mounier” (141).

Entre Buber, Abad de Santillán y Mounier, no extraña que entendiera al anarquismo como sigue: “*anarjos* es la persona en cuanto trascendente a sí misma y carente de límites” (81), de ahí el sentido de su reflexión: “Traduje en el terreno de la acción social con toda naturalidad mi concepción cristiana de la vida en términos de hombres libres, libertarios, neocomunales, mutacionalmente revolucionarios” (55). Ser *mutacionalmente revolucionarios* significaba para Lizcano irse haciendo *cada vez más revolucionarios a través del reformismo*, algo a lo que tam-

³² Todas las citas remiten a la Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal. 2005-2006, valencia 2006, cuyo director es el profesor Antonio Colomer. Los números entre paréntesis remiten también a ella.

bién su amigo y discípulo el Prof. Antonio Colomer ha denominado con el adjetivo sustantivable *reforvolucionario*. Esta actitud intelectual y humana se tradujo de hecho en el intento lizcano de diálogo con parte del sindicalismo vertical de la época de la dictadura: el anciano Franco estaba enfermo y su Organización Sindical podría enderezarse hacia la democracia, pero siempre dentro de los límites señalados por los *cinco puntos* de la Carta Magna del movimiento obrero autónomo, la *Carta de Amiens*: “ Por nuestra parte, escribe, nunca hablamos de otra cosa que no fueran aquellos cinco puntos literales de la Carta de Amiens del 1906: independencia sindical respecto de las ideologías políticas y la patronal, lucha revolucionaria de la clase oprimida contra la opresora, sindicalismo de gestión en lo imprescindible, pero con la finalidad constante de expropiar al capitalismo; independencia filosófica, política y religiosa del sindicalismo respecto de las creencias de sus afiliados; acción directa económica contra la empresa capitalista y frente a toda nueva acción reformista (55).

Por otro lado, “no sólo existieron diálogos entre Lizcano y Abad de Santillán, sino con militantes de la CNT y del Movimiento Libertario, los cuales, a través de Antonio Chozas y Adolfo Muñoz Alonso, en las llamadas *Conversaciones CNT-CNS*, intentaban una especie de transformación –desde dentro– del sindicalismo oficial español... Para consolidar este esfuerzo Lizcano se dedicó a intentar que la conjunción de Mounier y de Abad de Santillán cuajase no sólo en España, sino en todo el ámbito iberoamericano buscando –como decía Mounier– *el doble rechazo de los regímenes totalitarios y de los liberalismos burgueses*, son los tiempos en que –como indica Luis Narvarte– frente a materialistas y espiritualistas Mounier repite la frase de Péguy: *La revolución será moral o no será, será económica o tampoco será*. Y así, en el primer Editorial de *Esprit*, Mounier afirmará que *el espíritu domina la política y la economía, pero sin unos mínimos materiales nadie puede desarrollar su vida espiritual*. La frase clave quizá del talante de Mounier es: *El objetivo de la revolución económica es precisamente permitir a todos suficiente felicidad para que sean capaces de elegir algo mejor que la felicidad*” (142).

2. UNA REFORVOLUCIÓN CON FORMATO NOOLÓGICO

La noología es según Manuel Lizcano *la ciencia de los principios supremos del conocimiento* (180), principios que –con base zubiriana, aunque no sólo– ayudaron reflexivamente a nuestro autor a construir más cercanamente la posibilidad de una praxis más perfecta. Por eso Lizcano buceó en la sociedad hispana e hispanoamericana –lo que él llamaba *la Transespaña*– en busca de sus elementos noológicos, aquellos que aportan al ideal de realización plena de la vida deberes humanos, de todos y cada uno de los seres humanos, hasta la literatura de ficción o el pensamiento filosófico, pues pensaba que nuestra sociedad había elaborado una magnífica y potentísima doctrina noológica a lo largo de su historia. Así entendida

por Lizcano, la noología es en última instancia la sabiduría, aquello que queda en el alma cuando todo lo accesorio se ha olvidado, la mística, la espiritualidad encarnada en la plenitud de la vida humana, el dar de sí para alumbrar otras vidas y abrirse a otra Vida. De ahí lo que viene a continuación.

2.1. LA NOOLOGÍA DE LA ESPAÑA COMUNERA Y DEL SIGLO DE ORO

La comunidad hispánica, con las connotaciones libertarias y Autogestionarias intrínsecas en el constitucionalismo comunero de los *Fueros Viejos* y de *Las Partidas* (1263-1265); *el común tradicional* –la mano común o el mancomún–, que en España se anteponía a la sociedad misma, propicia la generación de un rico sistema de ideas y valores que orientan el modo de ser hombre y de estar en el mundo” (159) constituye esa España comunera medieval, tantas veces derrotada pero nunca destruida, así como también a los países hispanos que han heredado esta tradición, según dice Ernesto Barnach-Calbó: “Las tierras comunales reconocidas por la corona, arrebatadas a sus titulares por las sucesivas desamortizaciones liberales a uno y otro lado del océano y secularmente reclamadas por ellos y sus descendientes, ya se tratara de comunidades indígenas o de la minoría chicana en Nuevo México; las misiones jesuíticas del Paraguay; el municipalismo agrario de Zapata, el movimiento comunal por antonomasia de la revolución mexicana, son, entre otros, ejemplos que evidencian la posibilidad de una Iberoamérica comunal”(107). Según este ideal, lo comunal no es el ámbito de los partidos, sino la *autogestión* llevada a cabo en esas comunidades libres. Como dice Teresa Cañedo-Argüelles recordando a Lizcano, “en España, con los Tres Comunes que integraron la episteme medieval (cristianos, islámicos y judíos) se dieron las condiciones idóneas para que nos anticipáramos a la concepción y construcción de un mundo de libres” (160), “hombres libres en sociedades libres, es decir, reactualización incesante del ambiente *u-topos* mancomunador de nuestra hispanidad” (209), según escribe también Manuel Suances. ¡Esas tres Españas en las que se entrelazan el pensamiento español con el islámico, el sufí y el sefardí, y que tienen en Juan de la Cruz, en Alfonso X el Sabio, en Ramón Llull preclaros artífices” (164), gracias a lo cual el espacio utópico de España se desborda mucho más allá de sus fronteras políticas estrictas. Es en este amplio escenario, en las *afueras de España*, donde se da también esencialmente España³³. Ahí se da España, no en la hecatombe de sus

³³ No me resisto a la tentación de citar la carta de Unamuno a Joan Maragall aparecida en *España Nueva* en mayo del 1907, titulada *Contra los bárbaros*, por si a alguien le corresponde pensar: “Mi querido Maragall: ¡Qué tristeza, qué enorme tristeza me causó leer traducido al castellano, después de haberlo leído en catalán, su hermosísimo y nobilísimo artículo ¡*Visca Espanya!*. Me causó tristeza, porque me dije: ¡Trabajo perdido; no lo entenderán!.

Hace pocos días leí en el *Heraldo de Madrid* un telegrama en que se decía que en la estación de San Sebastián hubo un tumulto porque un sujeto gritó ¡*Gora Euzkadi!* (muera España). Así decía el telegrama. Y, en efecto, *gora* Euzkadi, en vascuence muy dudoso, en vascuence de gabinete, porque en el vivo y tradicional se llama al país vasco *Euskalerría*, y no *Euzkadi*; ¡*Gora Euzkadi!* significa ¡*Arriba Vasconia!* Un bárbaro que no sabía vascuence lo tradujo a su antojo, y de ahí el tumulto.

tribalismos, esa de la que decía Unamuno: “Cualquier viajero podía decir: *aquí hubo, acaso, una gran población, pero, por cierto, nunca la habitó un pueblo*”³⁴.

Y así de continuo, porque los bárbaros abundan. No saben traducir, ni quieren saberlo. Cuando van a oír a alguien, no van a oír lo que les diga, sino lo que se figuran que les iba a decir. Y son inútiles sus esfuerzos. Estoy harto de oír tachar a tal o cual escritor u orador de latero, y de que quienes así lo tachan no le han leído ni oído jamás. Cuenta Mr. Borrow en aquel precioso libro *The Bible in Spain*, que escribió en 1842 —y que es uno de los más preciosos tesoros de psicología española—, que unos sacerdotes emprendieron la tarea de convertir a un griego. Dijéronle cómo un hombre culto, como el griego era, no podía permanecer adherido a una religión absurda, y esto después de haber residido tantos años en un país civilizado como España; contestóles el griego que estaba siempre dispuesto a dejarse convencer y que le mostrasen lo absurdo de su religión, a lo que le replicaron: «No conocemos nada de su religión, señor Donato, salvo que es absurda y que usted, como hombre instruido y sin prejuicios, debe abandonarla». ¡Y cuántos hay como estos eclesiásticos sevillanos, que sólo saben de una doctrina que es absurda, sin conocerla.

Pero, ¿qué quieren esos catalanistas? ¿Qué quieren esos bizkaitarras? Tienen los bárbaros hecha su composición de lugar, y si se les habla no oyen. Ellos están al cabo de la cosa; a ellos no se les engaña. Es imposible, querido Maragall, es imposible. Se puede esculpir en granito, pero no se puede esculpir en arena. Y este pueblo está pulverizado. Es cuestión de estructura mental. Usted sabe de dónde les salen a los bárbaros las voliciones energéticas; usted sabe que, cuando se niegan a hacer algo, exclaman: “*No me sale de los c...*”.. Pues bien; tienen en la mollera, dentro del cráneo, en vez de seso, criadillas. ¡Su cerebro es un cerebro c... nudo! En los bárbaros la envidia toma la forma de desdén. Hay en griego una palabra preciosa, y es *authadia*, la complacencia en sí mismo, el recrearse en sí, el estar satisfecho de ser quien se es. Y luego, en el lenguaje corriente, vino a significar insolencia, arrogancia. ¡Ay, querido Maragall, su *Visca Espanya* rebotará contra la *authadia*, contra la insolente arrogancia de los bárbaros! Querrán que lo grite usted en castellano ¡viva España!, y sin contenido, sin reflexión, como un grito brotado, no del cerebro, sino de lo otro, de donde les salen a los bárbaros las voliciones energéticas. Y esto, ¿qué remedio tiene? ¿Se podrá algo contra el embate continuo de las olas ciegas y sordas de los bárbaros? ¿Llegarán a ver, oír y entender? Hablan otra vez más de la tranca, de palo y tente tieso, de eso que tienen en vez de sesos. Me hablaba en una ocasión un bárbaro de cierta reunión a la que acudieron interesados de toda España. Me hablaba las razones que exponían paisanos de usted y míos, y añadió: “Si nos ponemos a discutir, nos envuelven, así es que, como éramos más, los arrollamos”. Las alas del corazón se me cayeron al oírle. ¡Qué tristeza, querido Maragall, qué enorme tristeza me causó el leer traducido, después de haberlo leído en ese hermoso catalán en que usted siente, quiere y magnifica a España, su *Visca Espanya!* Y me acordé de aquel su otro: *¡Adeu, Espanya!*”.

Y aquí, mi buen amigo, aquí, en esta pobre y desgraciada Castilla, el espíritu sufre y suspira bajo el dominio de los bárbaros. Pasando a la vista de Fontiveros, en la estepa polvorienta, me decía: ¿Y cómo pudo ser que hubiera nacido aquí, siglos hace, San Juan de la Cruz?”.

³⁴ “¿El corazón nada os dicta, ahora, mientras en Montjuich están fusilando a gente sólo porque en ella se manifiesta con más evidencia este mal que es el de todos nosotros? ¿El corazón no os dicta que vayáis en demanda de perdón, de rodillas si es preciso, yendo primero los más ofendidos, por estos nuestros hermanos en desamor que querían derribar por odio esta misma ciudad que nosotros, por egoísmo, dejamos abandonada en sus manos? En paz estamos (¿no es esto?) ¿Y ellos serán los que carguen con la pena, líricamente porque lo que hicieron cae dentro del código, mientras que nuestra inacción tan baja es que no puede caer en parte alguna? Id, pues, a pedir perdón por ellos a la justicia humana, que esto será pedirlo para vosotros mismos a la justicia divina, ante la cual vosotros sois acaso más culpables que ellos.

¿Cómo podéis permanecer tan tranquilos en vuestra casa, ocupados en vuestros quehaceres, sabiendo que un día, bajo el buen solecito mañanero, allá en lo alto de Montjuich, sacarán del castillo a un hombre maniatado y le conducirán por delante del cielo y el mundo, y por delante del mar y del puerto con su tráfico, y de la ciudad que se yergue indiferente, y despacio (muy despacio, ¿para que no tenga que desesperarse?) le conducirán a un rincón del foso, y aquí, cuando dé la hora exacta, aquel hombre, aquella obra magna de Dios en cuerpo y alma, vivo, con todas sus potencias y sentidos, y sintiendo ese mismo afán de vivir que sentís vosotros, se arrodillará frente al muro para que le metan en la cabeza cuatro balas y, dando un brinco, caerá muerto como si se tratase de un conejo, él, que era tan hombre como vosotros?

¿Cómo podéis permanecer en vuestras casas, y sentaros a la mesa rodeados de los hijos, y acostaros con la esposa, y atender a vuestros negocios, sin que esa visión se os ponga delante, y el bocado de pan se os haga un nudo en la garganta, ni se os hiele el beso en los labios, y aquella visión no os estorbe de atender cualquier cosa que no sea ella? ¿No va a despertar eso amor en vosotros? ¿Aún preguntaréis cuál pueda

Todas estas ideas las fue elaborando Lizcano con pulcritud y paciencia de miniaturista –y así quedaron plasmadas, pero apenas publicadas en vida– desde la fundación en el año 1969 del ISDIBER, Instituto de Sociología y Desarrollo del Área Ibérica. Más ¿qué se ha hecho de todo este planteamiento en nuestros días? Lo refleja perfectamente Ernesto Barnach-Calbó: “Durante el seminario sobre *Los nuevos planteamientos de la comunidad Iberoamericana de naciones* celebrado en octubre de 2003 en la Escuela Diplomática, pidió la palabra Lizcano –una de sus últimas intervenciones públicas– para recordar el modelo panibérico de democracia por él defendido a lo largo de toda una vida y referirse a algunos ejemplos concretos mencionados más arriba. En su opinión, ‘el anhelo de democracia profunda de los pueblos hispanos se está viendo defraudado en el transcurso de las Cumbres Iberoamericanas, y esta carencia de una neta motivación comunal de base, sustituida por el carácter extremadamente elitista y gubernamental de sus reuniones anuales, es la causa que parece acusar el desapego de los pueblos, es decir, de la opinión pública, hacia sus deliberaciones y resultados’. Aunque para algunos de los asistentes este discurso debió parecerles anacrónico o intempestivo, el silencio con que se acogió su intervención y el respeto de todos a su persona fueron palpables. Resultaba verdaderamente difícil no sentir admiración por este hombre que

ser el objeto de tal petición ahora, sin pérdida de tiempo? ¿Qué otro objeto tener, pues, que no sea éste? ¿Cómo podéis pensar en otra cosa en el mundo, por ahora? ¿Y cómo habéis podido dejar transcurrir tanto tiempo? En el ínterin, ya tres hombres han muerto así, aparte de los que están esperando! ¿No sentís hermandad con tales infelices? No queráis saber lo que hicieron: mirad, tan sólo, en el fondo de sus ojos. Ved: ¡son vosotros mismos! Cada uno de ellos es un hombre como vosotros, y basta; un hombre capaz de todo el bien que hacéis y de todo vuestro mal, lo mismo que vosotros sois capaces del bien y el mal que él haya hecho. A este hombre yo no digo que se le libere, que se le abandone y se le devuelva, en libertad, a su odio y a sus malas acciones; no, tanto a él como a nosotros nos conviene estar presos de una u otra forma, y que nos enderecen, aunque sea a golpes de acotillo, y que se nos forje, a todos justamente, de nuevo, en el amor de la ciudad nueva, aunque ello tenga que hacerse a costa de un gran sufrimiento suyo y nuestro, con tal que lo suframos juntos. Pero, en vez de esto, matarle, matarle fríamente, después del trámite señalado y a hora fija, como si la justicia humana fuese algo seguro, infalible, definitivo, cual la muerte que procura, ¿qué me decís a esto? ¡Si a ese hombre le hubieseis muerto batiéndoos con él como leones, al pie de una barricada o en la puerta de una iglesia, yo no podría haceros por ello inculparción alguna, porque en tal combate habríais demostrado amor por alguna cosa, con exposición de vuestra vida en favor de vuestro ideal, y, por el amor de un ideal y la valentía en ello demostrada, se nos puede absolver muchas cosas. Pero; ahora ¿quién os absuelve?, ¿dónde están vuestro ideal, vuestro amor y vuestro sacrificio?, ¿dónde demostrásteis vuestra valentía? No queráis, pues, ser cobardes dos veces. Si en aquella ocasión vuestro valor había de contar con las armas, y no lo tuvisteis, ponedlo ahora, al menos, en el perdón, que ésta es la hora de hacerlo. Y ya lo comprobaréis: las vidas que hayáis contribuido a salvar os parecerán obra vuestra, y a esos hombres que hayáis arrebatado a las puertas de la muerte los querréis como si fuesen hijos vuestros, y ya no quitaréis de ellos los ojos: dondequiera que estéis, cuidaréis de ellos y de sus semejantes, y el amor que hayáis manifestado por ellos los forzará al amor; y solamente por esta obra de perdón que empecéis, Barcelona empezará ya a ser una ciudad. Porque los extraños a la ciudad que de esto se enteren no dirán (¡ojalá no puedan decirlo!): ‘Este y aquél fueron salvados y redimidos por estos o aquellos, blancos, negros o rojos’, antes tendrán que decir: y, por muchas bombas que después estallen en Barcelona, ya no podrá ser calificada como *la ciudad de las bombas*, sino que su renombre os procederá de algo que es más fuerte que todas las bombas juntas y que todos los odios y toda la maldad humana: este nombre procederá del amor, y Barcelona será denominada *la ciudad del perdón*, y desde aquel instante, desde aquí y ahora, empezará a ser una ciudad. ¡Perdón para los condenados a muerte de Barcelona!, ¡para todos caridad! Y lo hermoso sería que empujasen a hacer esta petición los que antes resultaron más ofendidos” (10-10-1909).

una vez más hacia el final de su vida volvía a afirmar su convicción y esperanza en la gran utopía iberoamericana” (108).

Sea como fuere, insiste siempre Manuel Lizcano, España ha aportado una nueva concepción del mundo en Occidente, cuya esencia viene dada en Gracián, San Juan de la Cruz, el ansia de eternidad y la *hombredad* de Unamuno, al que Lizcano llama *excitador hispanial*, y el anhelo de gloria de Don Quijote, que es ansia de eternidad, de forma antonomásica, como recuerda Manuel Suances: “Lizcano se pregunta por las fuerzas impulsoras que llevaron a cabo la expansión, y distingue tres núcleos que proceden en el fondo de la misma fuente: el ideal caballeresco de Ignacio de Loyola junto al del Quijote de Cervantes, el ideal místico de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y el ideal sapiencial barroco de Gracián y Calderón... La línea sapiencial que venía engrosando desde Grecia, Roma y el cristianismo, pasa íntegramente a la cultura musulmana y judía en tierra española, y ahí se forma una síntesis diferente a la latina europea. Es el germen de la nueva modalidad hispánica que adquiere carta de ciudadanía en el Renacimiento mudéjar, la Reforma católica, y el Barroco indiano de nuestros siglos XVI y XVII. Así queda construida la Modernidad hispánica abierta al Ab-soluto, frente a la Modernidad europea positivista e inmanente fundada en sí misma... Es la segunda modernidad, la creada por la España de la Edad de Oro, la Modernidad del Renacimiento plateresco, mudéjar y converso, del evangelismo de la sobrehumanación y la sabiduría desengañada del Barroco” (234-235). Y, claro, junto a todo esto, también han salido del solar hispano las contrafiguras del caballero, el místico y el comunero, a saber: los pícaros, los esperpentos los caudillos, contrafiguras que, por cierto, se siguen dando cada vez más, y más intensamente.

2.2. LA NOOLOGÍA DEL SOBREHOMBRE Y LA EVANGELIDAD

Pero toda cultura histórica es cultura hecha por el hombre, y una cultura histórica grande sólo ha podido venir de la grandeza del hombre, de lo que llama Lizcano, en la tradición de castellanos y portugueses clásicos, la *hombredad* del abierto al Ab-soluto, pues el gran propósito que tenía en la vida Manuel Lizcano era despertar la conciencia del hombre en sus dimensiones individual y social, en sus categorías divina y humana, y desde la perspectiva totalizadora de nuestra condición de hombres libres, es decir, lo opuesto del todo al *deshombre*. Como recuerda Enrique Pajón, “no se trataba del superhombre anunciado por Zaratustra según la filosofía nietzscheana –más bien se apartaba de esa figura, caracterizada por la fortaleza–, ni se asimilaba tampoco al *transhumanar* proclamado por Dante al inicio de su visita al Paraíso. El *sobrehombre* del que habla Lizcano era tan sólo hombre, pero decidido a transformarse, asumiendo el sentido revolucionario de carácter social que, al margen de las doctrinas puramente religiosas, se asomaba tras las páginas innovadoras de la literatura evangélica. Manuel Lizcano quería reinterpretar el Evangelio, entendiendo que en sus páginas no se hablaba, o no se hablaba sólo, de establecer rituales o normas de carácter religioso. El Nuevo Reino

anunciado no estaba destinado a los muertos, sino a todo hombre capaz de sentirse integrado en una verdadera humanidad. El *sobrehombre* es el hombre que trasciende los límites del individuo biológico, de manera que los otros formen parte de su sí mismo. No estamos ante una nueva utopía, porque las utopías se parecen más a sueños inalcanzables que a señales propias de un proceso. Se trata, más bien, de una toma de conciencia de un mundo que debemos convertir en real” (134). Me parecen al respecto muy hermosas estas palabras de Diego Gracia: “Siempre que le oía pronunciar ese término espléndido de *sobrehumanación* no podía por menos de recordar el *Itinerarium mentis in Deum* de otro gran visionario, San Buenaventura, que él mismo definió como *speculatio pauperis in deserto*. Creo que esta expresión refleja perfectamente lo que ha sido la vida y la obra de Manuel Lizcano, la especulación del pobre en el desierto. En el desierto, porque discursos como el de Lizcano no encuentran fácilmente oídos atentos. Y pobre, porque Lizcano hizo vida su propio pensamiento desprendiéndose de lo cotidiano y elevando su vida a otra dimensión. San Buenaventura tiene un término espléndido para esto, *sursu-mactio*, que suele traducirse por *sobreelevación*, pero que Lizcano hubiera vertido por *sobrehumanización*. Lizcano, según pasaba el tiempo, iba cada vez más entrando en una dimensión casi mística. Vivía de puntillas, como don Quijote” (182). Qué lastima que, mientras tanto, los compañeros generacionales de Lizcano, tremendos “revolucionarios” de ayer, sustancialmente contestes, hoy muñidores de la *caverna palatii* y misacantanos del *Liber Ordinum*, hayan ido haciendo de su prometedor itinerario una *peregrinatio in stabilitatem*: todo lo que no sea el poder y el tener se ha convertido en ellos en imposible cuando se trata de llevar a la práctica cualquier gesto de humanación, y menos aún de sobrehumanación.

Y, todavía más, para Lizcano Cristo es el verdadero sobrehombre que posibilita la auténtica humanación, la piedra angular de un neo y transhumanismo: “Es de destacar, escribe Lizcano, que al único hombre y corriente espiritual de pensamiento que he tratado de seguir con total entrega en estas más de cinco décadas (van ya para seis) es a Jesús el Sobrehombre, el Resucitado, así como a su espiritualismo de la experiencia de *ab-soluto*, que culmina la vida mística de todas las religiones en el único ‘reino’ que él fundó: el del amor fraterno, de la *evangelización* universal del mundo, de la lucha apasionada por lo mejor del Hombre” (248). Y es el propio Lizcano también el que nos habla del concreto seguimiento correspondiente a todo esto: “Poner en práctica el modelo de hacer Sobrehombre. El *no* al hacer dinero y vanagloria, eligiendo una vida pobre; el *no* al poder, a la violencia, al odio y a la muerte o la guerra, hasta hacerse uno bondad, amistad, espíritu conciliador; el *no* a la bruta carnalización animal, para entregarse en cambio a los brazos del eros, de la mancomunación que sobrehumana en la ayuda mutua; el *no* al miedo que paraliza y acomoda, hasta aprender cuánto vale la única victoria eficaz y realista posible: la de dar la vida por hacerse uno con la víctima” (67). La experiencia de lo que Manuel Lizcano llamaba *la evangelidad*, término que prefiere al eclesiástico de “evangelización” y al “demencial de *contraevangelidad*”, es decir, el testimonio vital y el mensaje de Jesús de Nazaret de entrega absoluta a Dios, el sobrehumanismo del Ab-soluto, es decir, del que no está limitado por

nada, se hace presente no sólo en el espacio “quijotesco, juancruciano y graciano”, como gustaba escribir nuestro autor (73), sino en cada uno de nosotros cuando tenemos presente a Jesús en su Absoluto ab-soluto, es decir, en su estar suelto o libre de toda atadura para empujar hacia adelante en nosotros y en el mundo entero la humana perfección que define a la sobrehumanación: entonces el ab-soluto está en mí y yo en él. La *metanoia* es la poesía de todo realismo profundo.

Poco más deseamos añadir sobre “este gran pensador español, un hombre sencillo, sabio y escondido”, tal como lo define el profesor Suances. Para finalizar basta con un par de testimonios, comenzando por el de Armando Rubén Puente: “Manuel Lizcano me llevó por senderos hasta confines insospechados. ¿Cómo olvidar cuando me hizo la confidencia de que ‘Alguien se complace en acompañarse conmigo, con nosotros, con nuestra actividad libre, mientras vamos haciendo a nuestro modo lo soñado enamoradamente por Él’?, ¿o cuando me confesó que un día ‘descubrió que Alguien me había concebido y cargaba con mi yugo, se había cruzado definitivamente en su camino para brindarme poner cierre al enigmático círculo de amor que sobrehumana nuestra existencia, simplemente con hacerme cargo a mi vez del dulce peso suyo?’” (132). En fin, otro de sus buenos amigos –nuestro amigo era en verdad amigo de sus amigos– ha resumido todo esto de forma tan sencilla y precisa como la que sigue: “A las personas que, como Manuel Lizcano, se dan a los demás viendo a Cristo en ellos, los cristianos les llamamos *santos*” (118)³⁵.

3. CODA REFLEXIVA. DE MANUEL LIZCANO A JOAN MARAGALL: LA CIUDAD DEL PERDÓN

Espero que tenga algo al menos que ver con la *evangelidad* expuesta el artículo que bajo el nombre de *La ciudad quemada* publica Joan Maragall el 18 de diciembre de 1909:

“Yo nunca había oído una misa como aquella. Descalabrada la bóveda de la iglesia, ahumadas las paredes y con desconchones, los altares destruidos, ausentes –sobre todo aquel gran vacío negro, al fondo, donde estuvo el altar mayor–, el solado invisible bajo el polvo de los escombros, sin ningún banco donde sentarse, y todos en pie, o arrodillados, de cara a una mesa de madera con un Santo Cristo encima y un torrente de sol penetrando por la resquebrajadura de la bóveda, con gran número de moscas danzando en la cruda luz que daba claridad a toda la iglesia y nos sugería la impresión de estar oyendo misa en medio de la calle. El sol daba de lleno en aquella mesa de madera en la cual el sacerdote celebraba revestido de pobres ornamentos, mientras en el coro, sin baranda, los demás presbíteros cantaban arrumbados a la pared, para no caerse. Yo nunca había oído una misa

³⁵ Agradecemos de paso muy mucho al profesor Antonio Colomer Viadel, en tantas cosas parecido a su maestro Lizcano, la publicación en su *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal* la publicación de este número 45-47 a él dedicado.

como aquella. El Sacrificio estaba allí presente, vivo y sangrante, como si el Cristo volviera a morir por los hombres y de nuevo en el Cenáculo hubiese dejado su cuerpo y su sangre en el pan y el vino. El pan y el vino parecían recientes; la hostia diríase que palpitaba, y el vino, al ser vertido, al ser vertido en el cáliz, parecía, a la luz solar, sangre manante. Yo nunca oí una misa como aquélla.

Y estoy seguro de que todos los que allí estábamos asistiendo al Sacrificio celebrado en aquella pobre mesa de madera blanca, ante el Cristo malparado que era su único ornamento, entre el polvo y los escombros, el viento y el sol que penetraban en aquel interior, y apreciando todavía tan a lo vivo, alrededor de nosotros, el rastro de la destrucción y blasfemia que poco antes habían assolado aquel mismo ámbito en el cual el Sacrificio volvía ahora a hacerse presente, sentíamos entonces su virtud como jamás la habíamos sentido, penetrante en nosotros con una fuerza nueva y actual, cual sólo la hubiesen experimentado, acaso, los primeros cristianos, perseguidos y a escondidas en algún rincón de las catacumbas, tanto más ansiosos, entre el peligro y la negación, por el inicio del Misterio redentor. Y he aquí que entonces me asaltó un pensamiento, un sentimiento de que la misa debería oírse en aquellas condiciones, temblando, y me pareció que, después de ofrecer aquel Sacrificio, el sacerdote se volvía de cara a la gente que todavía iba entrando a través de aquel portal sin puerta, a las personas que al pasar por la calle no habían podido evitar su curiosidad al descubrir desde el exterior la celebración del Santo Misterio, y que allí se habían detenido absortas; que el sacerdote –digo– se volvía hacia ellas y, gritando, decía a aquel gentío:

“Entrad, entrad, la puerta está de par en par abierta. Vosotros mismos os la franqueasteis con el fuego y el hierro del odio, y he aquí que halláis en este interior el más grande misterio del Amor redivivo. Al destruir la iglesia, habéis restaurado la Iglesia, la que se fundó para vosotros, los pobres, los oprimidos, los desesperados. Como poco ha la vierais cerrada, con su interior enriquecido, amparada por quienes a ella venían a adormecer su corazón en la paz de las tinieblas, vosotros, con vuestra pobreza y vuestra rebelión, y vuestra desesperanza, embestisteis su puerta y en sus muros, tan firmes, habéis abierto una brecha, y la habéis reconquistado para vosotros, y a nosotros, sus ministros, nos habéis devuelto con la persecución la antigua dignidad, y habéis devuelto eficacia a nuestra palabra con vuestra blasfemia, y al misterio de la Sangre, con la nueva sangre vertida en la lucha, una virtud que ya casi había quedado desconocida. ¡Qué extrañeza! El fuego ha construido, la blasfemia ha purificado, el odio a Cristo ha restaurado al Cristo en su casa. Entrad, id entrando; ahí hallaréis cual aún no le conocíais, tal como Él es en vida y verdad, tal como Él quiere ser conocido por doquier, y sobre todo por vosotros”.

¡Qué asombrada (¿no es verdad?) se habría quedado la gente, qué muda de estupefacción, qué boquiabierta, si el sacerdote, vuelto de pronto a ella, le hubiese dicho estas o parecidas palabras! Y tengo para mí que se las dijo, o que tales palabras estaban flotando en el aire de aquella iglesia que había sido incendiada; por lo menos yo, no sé cómo, las oí perfectamente, y puedo decir que retumbaron dentro de mí con fuerza, de un modo ensordecedor. Así, cuando en el momento augusto el

celebrante levantó ante los presentes la Hostia y el Cáliz, el Cristo se reveló tan actual, tan vivo a mi corazón, como no pueda explicarlo. Sí, yo nunca había oído una misa como aquella y, hablado en comparación, puedo afirmar que yo nunca había asistido a la celebración de la misa. Es una experiencia que nos es desconocida, desconocida por completo, y es posible que la mayoría de los cristianos nos vayamos de este mundo sin haber conocido todavía al Cristo, y mucho es que esa gente haya tenido que dárnoslo a conocer, ahora, en este momento. Sí; ahora lo comprendo: la Iglesia vive de la persecución porque nació consubstancial con ella y su mayor peligro reside en la paz. Por esto cobra vigor, a través de su contacto con el pueblo, cuando éste la persigue al verla triunfante. Porque ya Cristo dijo a sus discípulos que siempre serían perseguidos; así pues, cuando no lo son por los poderes de la autoridad, lo son por los miserables que, sin saberlo, quieren devolver la Iglesia a su natural estado de dolor.

Yo nunca había oído una misa como aquella. Descalabrada la bóveda de la iglesia, ahumadas las paredes y llena de desconchones, los altares destruidos, ausentes — sobre todo aquel gran vacío negro, al fondo, donde estuvo el altar mayor —, el solado invisible bajo el polvo de los escombros, sin ningún banco donde sentarse, todos en pie o arrodillados, de cara a una mesa de madera con un Santo Cristo encima, y un torrente de sol penetrando por la resquebrajadura de la bóveda, desconocida por completo, y es posible que la mayoría de los cristianos nos vayamos de este mundo sin haber conocido todavía al Cristo, y mucho es que esa gente haya tenido que dárnosle a conocer, ahora, de este modo.

Sí; ahora lo comprendo: la iglesia vive de la persecución porque nació consubstancial con ella y su mayor peligro reside en la paz. Por esto cobra vigor, a través de su contacto con el pueblo, cuando éste la persigue al verla triunfante. Porque ya Cristo dijo a sus discípulos que siempre serían perseguidos; así, pues, cuando no lo son por los poderes de autoridad, lo son por los miserables que, sin saberlo, quieren devolver la Iglesia a su natural estado de dolor. Porque la ley del amor es ésta: sufrir para no adormecerse, ser contrariado para tomar mayor impulso, ser oprimido para estallar. Y las multitudes, cuando más parecen movidas por el odio, no hacen más que actuar según esta ley, y la obedecen inconscientemente extraviándose por mil caminos en la oscuridad, buscando una salida a la luz.

Por esto os habrá extrañado muchas veces cierta semejanza que el sectarismo antisocial ofrece con la primitiva Iglesia cristiana; se le parece en que invoca por ideal un estado de humanidad más perfecto y en que, en nombre de aquel ideal, abomina de los que se hallan satisfechos, y en que trabaja, sobre todo, entre los pobres, los ignorantes y desesperados, y en que sus apóstoles y sus seguidores cuando conviene, saben morir.

¿De dónde les viene a estas personas esta fe y esta eficacia, y semejante valor? ¿Os lo habéis preguntado alguna vez, vosotros, al condenarlas? ¿Acaso poseáis vosotros su valentía para defender vuestra fe? Y vosotros habrías de tenerla mayor, ya que profesáis la fe del Cristo, que es la fe verdadera y segura, mientras que el ideal de esa gente no se alza ni un palmo por encima del suelo. Pues ¿a qué se debe esto? Os lo diré: su fe, aun careciendo de luz, es una fe viva, y

la vuestra, a pesar de los siglos que recibe luz del cielo, es una fe muerta. Porque, ¿qué hacéis, vosotros, para mantener vuestra fe? Y, ellos, ¿qué hacen? Vosotros la profesáis maquinalmente, como de rutina, con tal que no implique para vosotros fatiga ni peligro. Ellos practican la suya con esfuerzo y no reparan en arriesgar por ella hasta la vida. ¿De qué os sirve, pues, la luz, si os habéis vuelto ciegos? Ellos, en cambio, tienen tan abiertos los ojos, que el pequeño chorro de luz justiciera que se filtra por su tiniebla basta para iluminarles la vida y la muerte de una manera que ya no es apropiada a vuestros ojos. Ellos son el caos que quiere brillar bajo la luz; pero a vosotros la luz os llega ya en vano, y muere en vosotros mismos porque habéis perdido la transparencia y el brillo, y no la podéis reflejar. Si hoy el Cristo volviera a empezar su tarea en la tierra, creo que quienes andarían tras de él serían ellos, más que vosotros.

Pero ellos no ven ahora al Cristo y van contra su Iglesia; esto es, contra la vuestra. ¿Por qué? Porque no se hallan bien entre vosotros; porque a vuestro alrededor encuentran demasiada paz, demasiado orden, demasiado acabamiento. Y su corazón, bajo el tormento de la ignorancia, de la pobreza, de la impotencia de lograr lo que ansía, no busca paz, sino guerra; no busca el orden, sino el desorden; no busca el acabamiento, sino el comienzo y la novedad. Por esto, a su manera, se han organizado otra iglesia. Al ver la Iglesia del Cristo ocupada por la paz, ordenada, acabada, levantan ante ella otra sin Cristo, caótica, perseguida, llena de tormento e inquietud, pero también de esperanza. Esta es la suya, la que aparece como buena a sus ojos, lo que se ajusta a su fe inquieta y, por ende, viva. La fe se adormece en la quietud, y al fin muere. Por ello San Pablo dijo de la fe, la esperanza y la caridad, que la caridad era la virtud mayor, y el último y mayor mandamiento de Jesús fue el del amor; porque el amor no puede estar quieto, y así sólo él puede mantener despiertas y vivas todas las otras virtudes, las cuales, sin el amor, es como si no existieran.

He aquí vuestro mal: que buscáis demasiado en la Iglesia del Cristo la paz, que entráis en ella sin amor, que en ella os dormís, que en ella la fe se os va muriendo. Meditad en ello. ¿Qué es lo que vais a pedir, vosotros, al Cristo, en la iglesia? Os encamináis a ella, con paso amortiguado, para buscar la quietud bajo sus bóvedas (si es que no acudís a ella por pura vanidad); para olvidar vuestros quehaceres y preocupaciones, vuestras fatigas, si las tenéis, o bien para entretener vuestros ocios, para mecer vuestra laxitud en la lenta majestad de los cantos sagrados y en las olorosas nubes del incienso: para dormir. ¿Qué pedís al Cristo, si es que os queda el instinto de pedirle alguna cosa? Le pedís paz, quietud, olvido, que de vosotros aparte la tribulación y la amargura, que os procure un buen sueño.

Pero no es ésta la paz del Cristo: *Mi paz os doy, mi paz os dejo*. Esto dijo: *mi paz*; no la de este mundo. En cambio, vosotros queréis instaurar la Iglesia en la paz del mundo, y por esto los otros, al veros en ella, en ella no pueden entrar sin que se les alce en el pecho, inquieto, un grito de guerra, y por ello se revelan llenando el templo con el clamor de la blasfemia, y de él expulsan mediante el terror a los fieles medio adormecidos, e insultan o sacrifican a los ministros del altar, y derriban el altar, y rompen las imágenes de piedra, e incendian la iglesia y la reducen a rui-

nas. Y así, perseguida, atropellada, humeante, manchada de sangre y de blasfemia, vacía de cánticos y de la paz del mundo, sin puertas ni altares, sin paredes ni bóvedas, llena de viento y sol, de polvo y de moscas... y de dolor, vuelve ella entonces a ser, para ellos, la Iglesia del Cristo que moría en la cruz.

No se la arrebatéis al reedificarla; no queráis levantar más fuertes sus paredes, ni más bien cerrad su bóveda, ni le pongáis puertas mejor forradas de hierro, que no consiste en tales cosas su mejor defensa. Haciéndolo así volveríais a dormir en ella. No pidáis tampoco para ella la protección del Estado, porque ya demasiado se parecía, en ciertos aspectos, a una oficina burocrática, a los ojos del pueblo; ni queráis mucho dinero de los ricos para rehacerla, para que no puedan pensar los pobres que eso es cosa del bando opuesto y con recelo reciban de ella beneficio. Que ellos la reedifiquen: así podrá resultar a su gusto y únicamente así la amarán.

¿Acaso pensáis que jamás la reedificarían? Mejor es, pues, que la vean tal como está ahora: ahumada, decaída, con miseria, abandonada por el Estado, que ya os la defendía interesadamente o de mala gana. Proseguid en ella vuestro ministerio con sencillez, tozudamente, desafiando el abandono, desafiando la miseria, los rigores del sol y del frío, y de la pobreza; que en ella os vean padecer, que en ella os vean morir con el Pan divino en las manos, y así vendrán a ella los pobres. No lo pongáis en duda, los pobres irán acudiendo a ella: primero, quizá, en son de mofa; después con curiosidad, interés, admiración. Y cuando allí los tengáis, decidles llanamente la palabra santa, con claridad para sus oídos, tal como fue dicha, precisamente, para oídos como los suyos; y dadles el pan y el vino de la Eucaristía con el gesto sencillo con que Jesús hubo de darlos, diciendo sus mismas palabras. Así los pobres os reedificarán la iglesia, os lo aseguro; una iglesia que no precise puertas de hierro que la defiendan.

Siempre me pareció que la Iglesia adolecía de una falta de divulgación de la palabra sagrada. Yo no soy doctor en ello, e ignoro por qué las cosas se hacen en ella como se hacen; y tampoco puedo decir, exactamente, cómo podrían hacerse en ella de otro modo; pero, viendo como se hallan en el templo la mayor parte de los que a él asisten, cómo oyen misa, su pasividad ante la tremenda energía del Sacrificio de Amor que se celebra en el altar, su ignorancia de las palabras sublimes que en el templo les dicen, y la consiguiente distracción y aburrimiento que de ellos se apoderan mientras ante ellos transcurre lo más fuerte e interesante de este mundo y del otro, no puedo dejar de decirme: ¡Dios mío! ¡Cuánta sublimidad y cuánta energía ineficaces, cuánta riqueza perdida! La barandilla del presbiterio se me figura un espesísimo muro que no deja pasar ni una centella de aquel fuego sagrado, ni un rayo del resplandor del Santo Misterio que en el altar llamea y brilla. Todo cuanto se hizo y se dijo para la redención de las gentes, para edificación de las almas, ocurre alejado de las gentes, en incomunicación con sus sentidos, mudo para sus almas. Ya sé que todos los cristianos vienen obligados a conocer lo que allí tiene lugar, que algún día se lo enseñaron, y que se reclama de ellos una adhesión íntima y total a todo lo que el sacerdote pronuncia en voz baja o levantando la voz, aunque siempre de un modo que resulta ininteligible al pueblo.

Ahora os han incendiado la iglesia: perdonadlos, porque de ellos sí puede decirse que *no saben lo que hacen*, sin que de no saberlo tengan toda la culpa. Haced por manera de que sepan lo que han de hacer. Los doctores han de decir cómo esto deba lograrse, pero haced que ellos sepan lo que deben saber; y ya que ellos con el fuego y el hierro y las blasfemias han violado el santo recinto, no se lo volváis a cerrar, antes llamadlos a él tal como ellos se lo abrieron, llenándolo de escombros y de sangre y dolor. No reedificuéis las ruinas, no borréis la sangre ni pongáis al dolor bálsamo; porque no hay mejor cebo ni engranaje para atraer a los descontentos y a los que sufren, a los *dolents*, si así los queréis llamar, aunque ignoro si habéis meditado acerca de lo que en esto sea justo. Porque el doble sentido que tiene esta palabra deriva de una sola raíz: *dolor*”(18-XII-1909).

CAPÍTULO V

COMUNITARISMO Y PERSONALISMO COMUNITARIO

I. COMUNITARISMO LIBERAL

1. LA COMUNIDAD, SOCIO PRETERIDO

Según Amitai Etzioni³⁶, una buena sociedad es aquella en la que las personas se tratan mutuamente como fines en sí mismas y no como meros instrumentos; como totalidades personales y no como fragmentos; como miembros de una comunidad, unidos por lazos de afecto y compromiso mutuo, y no sólo como empleados, comerciantes, consumidores o, incluso, conciudadanos. Usando la terminología del filósofo Martin Buber, una buena sociedad alimenta las relaciones Yo-Tú, aunque reconoce el inevitable y significativo papel de las relaciones Yo-cosas (Yo-Ello). El germano-norteamericano *Amitai Etzioni* es uno de los padres del *comunitarismo*, el cual a su vez nos parece menos crítico con el actual estado de cosas que el *personalismo comunitario* del movimiento *Esprit* fundado por Emmanuel Mounier. Pues bien, cuando descubrimos valor en la creación o la contemplación de una obra artística, musical o en cualquier otra expresión de cultura, o cuando nos dedicamos a aprender por puro placer, nos encontramos en el reino de los fines. Por contraste, cuando comerciamos con todo eso nos posicionamos en el reino instrumental, el cual es legítimo –en la medida en que no se entrometa o menos aún domine– en el de los fines. No podremos decir que habitamos una buena sociedad si ni en los hogares, ni en los colegios, ni en el trabajo, ni con la ayuda de las instituciones, ni en parte alguna aprendemos que tratar a los demás como instrumentos es profundamente contrario a la ética, y que tenemos responsabilidades para con la naturaleza, para con los otros, para con sus familias, para con la comunidad y el mundo entero.

³⁶ *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*. Ed. Trotta, Madrid, 2001.

Así las cosas, el comunitarismo no es, obviamente, antitético respecto al personalismo, pues, no exime a nadie de sus obligaciones para con la comunidad, sino que las alienta. En ese sentido, votar no es sino una minúscula parte de la capacidad de cada individuo para asumir responsabilidades sociales. Para hacer las cosas bien se requiere de cada persona una revitalización del interés por la vida pública, de manera que esa amplia mayoría de ciudadanos para los que la política se presenta como algo ajeno y muy distante (en el mejor de los casos, como mera adscripción a un partido) sean recuperados para el diálogo público y para la regeneración de la vida en todas sus dimensiones. El corazón de la comprensión comunitaria de la justicia social es la idea de reciprocidad: cada miembro de la comunidad debe algo a los demás y la comunidad debe algo a cada uno de sus miembros. La justicia necesita a la vez individuos responsables y comunidades responsables. La buena sociedad, es decir, la sociedad donde reina el orden personal, afirma el comunitarismo, equilibra tres elementos que frecuentemente aparecen como realidades incompatibles: El Estado, el mercado y la comunidad. Expongamos esquemáticamente en qué consiste cada uno de ellos.

Las comunidades son los principales entes sociales que alimentan las relaciones basadas en fines (Yo-Tú), mientras que el mercado es el reino de las relaciones basadas en medios (Yo-cosas). La relación Estado-ciudadano también tiende a ser instrumental; por el contrario, la comunidad se basa en dos elementos, reforzadores ambos de las relaciones Yo-Tú. En primer lugar, las comunidades proporcionan lazos de afecto que transforman grupos de gentes en entidades sociales semejantes a familias amplias. En segundo lugar, las comunidades transmiten una cultura moral compartida: conjunto de valores y significados sociales compartidos que caracterizan lo que la comunidad considera virtuoso frente a lo que considera comportamientos inaceptables y que se transmiten de generación en generación, al tiempo que reformulan su propio marco de referencia moral día a día. Esa cultura moral puede contribuir a fortalecer significativamente el orden social, al tiempo que reduce la necesidad de la intervención del Estado en el comportamiento social. La cultura moral (que no ha de confundirse con ninguna ideología moralista estatista) se refunde continuamente para reflejar nuevas necesidades, demandas y percepciones sociales, lo cual ocurre a través de un proceso de especial importancia: el diálogo sobre los valores, que se compone de muchos de esos ratos que pasamos juntos después de comer, de conversaciones en bares, en desplazamientos, en el trabajo y en los medios de comunicación, charlando sobre cuestiones con repercusiones morales, etc. Nada de lo dicho está en contra de cada núcleo de reflexión (*think tank*), que se compone de representantes de los principales sectores sociales afectados por la cuestión estudiada y que da a conocer las recomendaciones derivadas de sus propios diálogos. Todo esto puede enriquecer la puesta en común, el debate y la altura de las propuestas. Al fin y al cabo, la democracia supone mucho más que la consecución de una mayoría (sólida o precaria) en el parlamento. Pues bien, estos dos rasgos (lazos de afecto, cultura moral compartida) distinguen neta-

mente a las comunidades respecto de otros grupos sociales, por ejemplo de los grupos de interés o *lobbys*, que carecen de lazos de afecto y de cultura compartida. No hay que pensar ingenuamente que las comunidades hayan de ser necesariamente lugares de amor fraterno entre hermanas y hermanos; en realidad, pueden ser opresivas, intolerantes y desagradables. A pesar de todo, se ha comprobado que quienes gozan del calor de las comunidades viven más tiempo, con más salud y más satisfactoriamente que la gente desprovista de esa oportunidad; además tienen significativamente menos enfermedades psicósomáticas y problemas mentales que aquellos que viven aislados; con sus ansias de sociabilidad bien saciadas, los miembros de las comunidades resultan mucho menos propensos a unirse a pandillas violentas, sectas pseudo-religiosas o grupos paramilitares. Por el contrario, las más sanas son las comunidades que comparten lazos de afecto, cultura moral y comunión religiosa; por último, los pueblos o las pequeñas ciudades de Norteamérica presentan índices de comportamiento antisocial inferiores a los de las grandes urbes, en donde las comunidades son con frecuencia más débiles. Desde esta perspectiva, las comunidades pueden llegar a ser la más importante nueva fuente de servicios sociales en el futuro, sobre todo teniendo en cuenta que la capacidad de incrementar los impuestos para pagar servicios sociales se considera casi agotada y el coste total de los mismos continuará creciendo por encima de las tasas de inflación.

Ahora bien, tratar de alcanzar una mayor dependencia respecto de las comunidades no debería considerarse un intento de reemplazar al Estado; por el contrario, precisamente en la medida en que las comunidades contribuyan a reducir la carga que soporta el Estado, estarán contribuyendo a preservarlo. En resumen, en la relación comunidad-Estado, éste último debe ser un impelente y un catalizador de aquélla, en lugar de ser él mismo quien dirija y financie los programas sociales, razón por la cual su estilo de gestión habrá de ser horizontal y no jerárquico, basado en las redes de trabajo, y no directivo. Desde nuestro punto de vista no llega a tratarse de un modelo autogestionario porque la autogestión rechaza cualquier mediación estatal, y en el límite busca una sociedad sin Estado, conforme al inveterado sueño anarquista.

2. EL MUTUALISMO COMUNITARISTA

Una buena sociedad, no dependiente para todo del Estado, pero recibiendo de él su impulso, resulta más operativa si se basa en organizaciones de servicios mutuos que mediante el mero voluntariado. El mutualismo es una forma de relación comunitaria en la que las gentes se ayudan unos a otros y no sólo a aquellos que padecen necesidad: patrullas de vigilancia vecinal, cooperativas de consumo y de producción, sociedades de ahorro comunitario, gestoras de inquilinos, guarderías, suministro de cuidados de enfermos, etc, son algunas de sus formas, siempre que no tengan ánimo de lucro (es decir, siempre que se mantengan en la

relación yo-tú). Los grupos de apoyo mutuo (extraña y falsamente denominados también grupos de *autoayuda*) pueden tener un papel decisivo en la lucha contra el cáncer, las enfermedades contagiosas, el alcoholismo –siendo, por ejemplo, muy conocida al respecto la institución Alcohólicos Anónimos–, la obesidad, etc. En estas relaciones mutualistas o de apoyo mutuo la gente no contabiliza lo que ha ido dando a las otras personas, si bien tiene una expectativa general de que los demás devolverán los servicios realizados cuando surja la necesidad. No son asociaciones de ángeles puros, pero tampoco meras amistades útiles, razón por la cual las políticas públicas y los convenios que tratan de organizar el mutualismo como si fuera un mero intercambio tienden a socavar su fundamento moral. Ejemplo de esas políticas públicas desnaturalizadoras son los “bancos de tiempo”, donde las horas empleadas en el cuidado de niños, son contabilizadas, de manera que las mismas puedan ser recuperadas a cambio de otros servicios. Una sociedad que, por buscar la relación Yo-Tú, camine hacia el tiempo libre tendrá en el mutualismo una enorme posibilidad de desarrollo: no sólo las personas (jubilados, etc), sino también las comunidades más prósperas tendrán ahora ocasión de preocuparse del destino de otras menos prósperas. En el extremo, quizá heroico para la mayoría, se trataría de promover un fondo común universal superando el egoísmo de tal modo que no resultase demasiado utópico esperar que la gente estuviera dispuesta a hacer por cualquiera tanto como por su propia comunidad, e incluso por su propia familia: entonces demostraríamos que no solamente somos animales sabios en el ámbito tecnocientífico, sino también moralmente desarrollados y adultos, a la misma altura que científicos, sabios y buenos.

Todo tiene sus límites, en cualquier caso, piensan los comunitaristas. Ante los costos sociales que pueden derivarse del desmantelamiento de instituciones estatales clave, el mutualismo defiende que únicamente cuando las consideraciones de eficacia superen absolutamente el peso de las consideraciones relativas al coste social podrán las instituciones clave, pilares de la comunidad, ser clausuradas. Dicho de otro modo, como mínimo el Estado debe hacerse cargo de la salvaguardia de los mínimos, cuando menos: nadie puede verse privado completamente de la asistencia, ni abandonado en la calle incluso cuando se niegue a trabajar, asistir a clases de formación, o desempeñar servicios comunitarios compensatorios. Si hay alguien que abuse del sistema, una buena sociedad considerará esto como el precio insignificante que hay que pagar para no negar a nadie su condición de ser humano. Por otro lado, también hay que limitar el poder de las comunidades si éstas oprimen a individuos o minorías: por ejemplo, cuando las comunidades de inmigrantes proponen acordar un matrimonio entre personas con una gran diferencia de edad, donde el consentimiento mutuo es muy dudoso, o cuando se acepta la mutilación sexual femenina, o el trabajo infantil, o las mafiosas relaciones endoclánicas, etc. Sobre estas cuestiones, que conciernen a los derechos humanos básicos, la última palabra no deberá tenerla ninguna comunidad.

3. LOS OTROS COMPAÑEROS DEL COMUNITARISMO: ESTADO Y MERCADO

Un Estado corrupto o despótico, lo mismo que un mercado sin control, puede deteriorar gravemente las relaciones *yo-tú* hasta conseguir que las relaciones *yo-ello* cosificadoras acaben dominándolo todo. Flexibilización de la normativa laboral, reducciones de personal, reducción de las tarifas de los impuestos al capital y a las empresas, aminoración de los subsidios, mayor costo de los seguros, privatizaciones, etc, todo eso que el neoliberalismo postula y ejerce con mano de hierro, no sería aceptable si no fuese en favor del bien común, que no siempre coincide con el bien particular, ni con los intereses de Estado y de megaempresas (dada la mutua connivencia que existe entre ambos). Es decir, todos los sacrificios a los que son sometidos los creadores de riqueza (especialmente los más pobres) han de servir para igualar, y no para desigualar; por ejemplo, para permitir a las empresas beneficiadas por la legislación neoliberal que gratifiquen a sus trabajadores con acciones, para permitir a los trabajadores adquirir acciones de sus empresas sin impuestos, para reformar la relación de los impagos de forma favorable a los más débiles, etc. Por lo demás, sean cuales fueren los cambios en las políticas económicas, deberán los trabajadores contar con una red de seguridad que proteja sus seguros médicos básicos y sus pensiones de jubilación y de subsistencia, reformando las actualmente asistentes, donde unos pocos acaparan lo de todos. De otro lado, la gente debe poder estar segura de que, incluso si esa red se redujera a niveles inferiores a los existentes, nadie iría a quedar excluido. Asimismo, los ingresos de trabajo han de ser suficientes para que nadie permanezca en la pobreza. En fin, en caso de desempleo los afectados, necesitando alimentarse para poder sobrevivir, han de recibir un subsidio. Junto a las anteriores, las medidas de perfeccionamiento laboral y puesta al día para los trabajadores, los programas de formación permanente, etc, todo esto en última instancia quiere decir que una buena sociedad garantiza a sus miembros un sentimiento básico de seguridad económica, de pertenencia mutua, de participación, de cohesión y de comunicación; en definitiva, que formamos un verdadero *nosotros* y no un *nos-otros*. Sin esto, todo lo demás es patriotismo barato, frecuentemente fomentado para encubrir las injusticias: las banderas y los discursos lo encubren todo, una buena capa todo lo tapa. Es evidente que a su vez todo esto requiere un empresariado honesto, moral, seriamente comprometido en la promoción de una economía humana y solidaria, en lugar de predadores que se acogen al lema “en caso de guerra todo está permitido”, aunque en realidad esa guerra no sólo la promueva el Estado al que ellos siempre inculpan, sino también aquellos empresarios mismos que hacen bueno el malo *homo homini lupus*. Por su parte, tampoco habrá sociedad buena sin un Estado decente; cuando la corrupción se ha apoderado de los sucesivos gobiernos, si algo puede ir mal terminará yendo mal, conforme al conocido *principio de Peter*. Como es bien sabido, pocas cosas resultan más corrosivas que la corrupción de las instituciones públicas. Esa concentración de poder se opone a uno de los preceptos básicos de una

auténtica sociedad democrática: el de que todos los miembros son ciudadanos iguales, sea cual sea su capacidad económica o sus condiciones personales. A tal efecto, la confianza es un elemento clave en las relaciones basadas en fines, o, como habíamos dicho, en las relaciones yo-tú. Si la confianza social entre el público en general ha ido disminuyendo, la confianza en los líderes públicos ha caído en picado en los últimos decenios, resultando especialmente baja en nuestros días, a principios del siglo XXI. Aún es tiempo, sin embargo, de corregir, pues el mejor momento para echar la llave a la granja es antes de que roben los caballos.

Habida cuenta de todo esto, las normas estatales se aplicarán solamente si queda demostrado que no resultan necesariamente restrictivas con el mercado, o que no pueden sustituirse por regulaciones mejores o por otros modos de conseguir los mismos propósitos sociales. Para ayudar a mantener la conjunción de los tres elementos (mercado, Estado y comunidad), el Estado ha de proteger las comunidades allí donde hayan fracasado y puedan y deban ser reflatadas. Pero hay que estar atentos para no contribuir a su osificación y decadencia por usurpar su papel: lo que pueda asumir el barrio no tiene por qué asumirlo el Estado. Cuando el Estado se convierte en la fuente principal o única de los servicios comunitarios minusvalora, desmoraliza y burocratiza relaciones que están en el núcleo de la vida de la comunidad; cuando, en el otro extremo, los desatiende y abandona en manos de (o en las garras de) las entidades privadas con ánimo de lucro, los expone a su desaparición, al menos deja a los pobres sin sus servicios: en eso consisten muchas privatizaciones, en privar a los más débiles de los servicios que no pueden pagar y que sin embargo son necesarios para vivir dignamente.

En resumen: existe una profunda conexión entre los procesos de fortalecimiento de la sociedad, de la empresa y del Estado, cuando lo que todos buscan es una sociedad basada en el conocimiento y en el aumento de la justicia social³⁷.

³⁷ Por mi parte, sin embargo, jamás he llegado a comprender en qué se diferencia el denominado modelo de Economía social de Mercado respecto de la economía capitalista sin más; en mi opinión se trata de una mera economía de mercado, donde lo *social* no se sabe a qué pueda querer referirse. En efecto, he aquí los caracteres de la misma: “Se podrá configurar, a grandes rasgos, un modelo que resulte viable en América Latina, el cual estará conformado por los elementos que a continuación se detallan:

- La vigencia de un sistema democrático pluralista que respete la propiedad privada de los medios de producción y le confiera al mercado la función en la asignación de recursos.
- Un Estado que asuma un rol ordenador y de distribución de ingresos
- Un sistema impositivo cada vez más progresivo, que aumente la participación de los impuestos directos en relación a los indirectos.
- La supresión de situaciones monopólicas existentes en los mercados domésticos, principalmente por medio de la creación de una oficina *anti-trust*. Cuando la situación del sector externo mejore considerablemente en lo que se refiere a la disponibilidad de divisas, se podrá comenzar con la eliminación paulatina de las barreras (tarifarias y no tarifarias) al comercio exterior, como instrumento antimonopólico.
- El logro de una mayor transparencia en los mercados, ayudando así a la vigencia de un sistema de precios de competencia. Se debe facilitar la tarea de los consumidores brindándoles el apoyo necesario para que estén en condiciones de hacer valer sus derechos.
- La reglamentación del trabajo, adaptando las disposiciones a las necesidades de la época y a las condiciones de la globalización. Sin embargo se incluye el salario mínimo y la protección a quienes perdieron sus empleos.

Cuando esto no es así, es decir, en caso contrario, en lugar de fortalecimiento sólo se produce debilitación entrópica y progresiva de todas las sinergias que hubieran debido ir a desembocar en una buena sociedad.

4. HACIA UNA COMUNIDAD DE COMUNIDADES COMUNITARISTAS

La *buena sociedad* no puede pretender una cultura monolítica, y menos aún imponerla borrando los rostros multiculturales de la faz del mundo. También en este terreno hay que procurar con generosidad e inteligencia incorporar lo más valioso de cada una de ellas, desterrando sus peores hábitos, y en el límite haciendo imposibles “culturas” antihumanas, si es que algo puede ser a la vez cultural y antihumano, cosa que cuestionamos firmemente. No sólo de economía vive el hombre. La buena sociedad prospera también a partir de una diversidad de culturas que enriquecen la vida de la gente mediante las artes, la música, la danza, las relaciones sociales, la cocina, la filosofía, etc. Pero esta sociedad no puede darse sin un marco de referencia compartido por todos, sujeto él mismo a evolución. Sus elementos incluyen compromisos con los modos democráticos, con las normas constitucionales que no atenten contra los derechos humanos, con el respeto mutuo y, sobre todo, con la responsabilidad de tratar a los demás como fines en sí mismos. La diversidad no tiene por qué ser lo contrario de la unidad, sino que debe existir en la unidad. El fortalecimiento de las comunidades-de-comunidades ha de terminar en una federación de comunidades mundiales. También éstas estarán compuestas por una red de comunidades más que por la agregación de cientos de millones de individualidades, o incluso de miles de entes sociales fragmentarios; en este sentido, resultaría bastante estúpido pensar que el derrumbamiento de las naciones no tiene importancia porque los fragmentos resultantes podrán unirse a la más amplia comunidad de pueblos. Eso sería como desvestirse a un santo para vestir a otro. A su vez, la sociedad no podrá sostenerse a sí misma como comunidad de comunidades, si las disparidades en bienestar y riqueza entre las *élites* y el resto de la sociedad resultan demasiado grandes, como tampoco si las diferencias entre los Estados son exageradas, o como tampoco si las diferencias interpersonales llegan a ser descomunales: si algunos miembros de una comunidad devienen totalmente ajenos a las condiciones ordinarias de vida de la mayoría de los demás miembros de la comunidad con modos de vida opulentos en urbanizaciones amuralladas, limusinas con chofer y un amplio personal de servicio, de manera que pierden el contacto con el resto de la

- La constancia de la política económica. Así se estarían sentando las bases para que el empresario nativo comience a pensar en términos de largo plazo e invierta sus esfuerzos en actividades productivas, dejando de lado aquellas netamente especulativas. Se reducirían también los esfuerzos del sector empresarial destinados a cambiar en su favor las reglas del juego” (Witelsbürger, H: *La economía social de mercado: un proyecto económico y político alternativo*. In *Diplomado latinoamericano en economía social de mercado*. Fundación Konrad Adenauer, Chile, 2005, pp. 61-62).

comunidad, este aislamiento no sólo perjudica los lazos sociales y aísla a las personas privilegiadas de la cultura moral de la comunidad, sino que las ciega ante las realidades de la vida de sus conciudadanos. Una cultura comunitaria exige a su vez pensar globalmente para actuar localmente, y en este sentido no podemos olvidar a la Naturaleza. El ser humano no puede bajo ningún concepto seguir maltratándola como lo está haciendo, especialmente los Estados más ricos y las empresas multinacionales más prósperas, hay que pensar en términos de creación de riqueza compartida y además enmarcada en un ecodesarrollo sostenible. La buena sociedad entiende además que niveles siempre crecientes de bienestar materiales a cualquier precio no son una fuente fiable para el bienestar y la felicidad, y mucho menos aún para una sociedad moralmente sólida. La buena sociedad reconoce que la búsqueda del bienestar mediante niveles cada vez más altos de consumo es caer en el mito de Sísifo, sin que esto signifique argumentar en favor de la pobreza por la pobreza. Abundantes estudios empíricos muestran que, una vez que las necesidades materiales básicas han quedado suficientemente satisfechas, ingresos adicionales no añaden apenas felicidad. Por el contrario, la satisfacción profunda se halla fomentando relaciones, estrechando lazos, construyendo comunidades y servicios públicos, así como empeñándose en metas culturales y religiosas. Si el capitalismo ha aspirado alguna vez a cubrir todas las necesidades de la persona, se ha equivocado profundamente; en el mejor de los casos, se limita a tratar a la persona como una entidad económica. Por su parte, el comunismo de Estado, en lugar de alentar, subyugó a las personas hasta límites extremos. De lo que se trata, así las cosas, es de superar tanto al capitalismo como al comunismo de Estado.

Los problemas más serios de las sociedades modernas solamente podrán afrontarse cuando aquellos cuyas necesidades básicas se encuentren satisfechas trasladen sus prioridades hacia la parte alta de la pirámide de A. Maslow sobre necesidades humanas. Esto es, sólo después de que coincidan en que es prioritario dar y recibir afecto, interesarse por la cultura, implicarse en tareas de servicio a la comunidad y en la búsqueda de la plenitud espiritual. Si queremos vivir realmente en armonía con el medio ambiente se hace indispensable este cambio de prioridades, en la medida en que las preferencias más elevadas sustituyen al mero consumo. Este conjunto de prioridades es el único escenario que puede convertir en realidad que los que más tienen asuman los costos de una redistribución de la riqueza y del poder, ya que su fortuna personal no estará basada en una continua acumulación de bienes de consumo. Este cambio puede sentar los cimientos de una sociedad en la que las relaciones basadas en fines sean dominantes, mientras que las relaciones instrumentales sean primero claramente limitadas y después paulatinamente eliminadas. Este cambio de prioridades, que implica el retorno a una rica sencillez voluntaria y generosa, exige un amplio diálogo acerca de nuestros objetivos personales y colectivos. Los así llamados *intelectuales* (los que en verdad lo sean) y los medios de comunicación (asimismo, los que en lugar de

incomunicar tengan voluntad comunicadora) pueden colaborar en la promoción, a todos los niveles, de ese diálogo y a modelar las nuevas formas de comportamiento. Por su parte también las autoridades políticas (¡las que merezcan ese nombre!) podrían promover el reconocimiento de esos valores moderando los hábitos consumistas y destacando a las personas cuyos logros son compatibles con la buena sociedad, en lugar de a aquellas que se limitan a amasar riqueza. Pero, en último término, este cambio descansa en la transformación de los corazones y de las mentes, de los valores y de las conductas de todos y cada uno de nosotros. De lo contrario, no iremos muy lejos. Por tanto: no dejes para los demás lo que puedas hacer tú mismo, a ser posible hoy mismo, y a ser posible en este instante mismo.

5. ALGUNAS INCOHERENCIAS IMPORTANTES DEL NEOLIBERALISMO COMUNITARISTA

Evidentemente, el comunitarismo se mueve en el interior del liberalismo de siempre, pretendiendo sin embargo aportar las soluciones de nunca, lo cual le sitúa al margen del personalismo. Para mostrarlo procederemos en dos tiempos, el primero de los cuales consistirá en un breve recordatorio de las propias contradicciones del liberalismo.

5.1. *Las contradicciones inmanentes*

En efecto, si existe libertad de mercado, ¿por qué no se permite a los trabajadores, parte esencial del mercado, cruzar cuando lo deseen las fronteras de los países ricos? Si hay libertad, ¿por qué protegen los países ricos los precios de sus mercancías, a fin de que resulten más competitivas frente a aquellos otros países pobres donde los trabajadores carecen de subvenciones? Si hay libertad ¿por qué gasta Europa cuantiosas sumas en la destrucción de excedentes alimenticios para que no bajen los precios que ella fija, en lugar de regalarlos a los países empobrecidos para paliar sus hambrunas endémicas? Si, como el Imperio cacarea, hay libertad ¿por qué no tolera que la ejerzan en la dirección en que sus ciudadanos así lo determinen aquellos países que no les son gratos, convirtiéndolos por el contrario en los villanos de la farsa gracias a la fuerza mediática, económica y bélica del propio Imperio? La tolerancia del Imperio liberal pregona libertad de movimientos del pez grande y del chico... dentro de la misma pecera; sin embargo, cuando dos bancos grandes se unen, malo para los pobres y no más tolerancia. ¿Hacen falta más ejemplos de equivocidad y carencia de rigor en los propios postulados?

Por otra parte el neoliberalismo comunitarista está radicalmente lastrado en su base por la falacia del argumento ontológico, que reduce la existencia a mera extensión predicativa de la esencia. En efecto, el reconocimiento jurídico no lleva implícito el reconocimiento social y fáctico; el amparo jurídico nada es sin su rea-

lización, por eso la mayoría de los pueblos viven en el desamparo. Algunos, como A. MacIntyre en su *Tras la virtud*, opinan que incluso los Derechos Humanos — paradigmas de racionalidad universal comúnmente asumible— resultan meras *ficciones útiles*, y creer en ellos sería como creer en brujas y unicornios, pues nuestro moderno fragmentario lenguaje moral dista del de aquella Grecia aristotélica con una unidad coherente donde existió una noción de naturaleza humana, donde la naturaleza debería realizar su *telos* mediante la ética racional. De ahí la necesidad de volver a Aristóteles, pues ni la justicia, ni la solidaridad caben hoy, puesto que no existiendo comunidades por carecer de idénticos fines e intereses, la ética ha terminado en un cómputo de deberes sin fundamento, y la única manera de refundarla sería volver a vertebrar nuestras ciudades en polis como las griegas. Otros, como N. Bobbio, piensan pese a todo que existen tres posibilidades de fundar los Derechos Humanos: deducirlos de una *naturaleza humana*, como desea el iusnaturalismo, tomarlos como evidentes por sí mismos, o hacerlos descansar —como quiere el mismo Bobbio— en el consenso intersubjetivo, fundamento histórico y no absoluto pese a todo. Es también el punto de vista de la ética comunicativa o discursiva: un consenso fáctico sólo merece ser tenido por “racional” en la medida en que su procedimiento de obtención se asemeje no a un mero contrato social, sino al que habrían de seguir los miembros de una asamblea o *comunidad ideal de comunicación* —presumiblemente menos expuesta a condicionamientos impuros que la de las Naciones Unidas— para obtener mediante la argumentación cooperativa un consenso ideal e incluso contrafáctico cuya racionalidad se halle a salvo de toda sospecha, en la antítesis de la *teoría de las ideologías* echada a rodar por Max Scheler y reciclada por el marxismo, siempre sospechando de los inevitables condicionamientos inherentes a la pertenencia a tal o cual clase social.

Demasiado irenismo. Esta filosofía sienta sus reales en el Castillo de Irás y no Volverás del trascendentalismo filosófico, respecto del cual se conocen casi tantas rutas de ida como filósofos trascendentales ha habido a lo largo de la historia, pero ninguna en cambio de regreso, puesto que nadie volvió nunca de la peregrinación mientras el diablo anda suelto por la calle. Estos *filósofos reyes* en expresión crítica de Rorty, estos platónicos, estos kantianos del mundo nouménico, estos tan encantados con sus diálogos de mesa camilla confunden su mundillo con el mundo, mientras toda decisión tomada allí sirve más bien a la lógica del poder y de las correlaciones de fuerza. El liberalismo político se apoya en la neutralidad tanto del procedimiento como de los objetivos. A fin de cuentas, la sociedad justa debe permitirlo todo, cualquier forma de vida, salvo aquella que impide la implantación de la justicia misma. En resumen: *todo es mínimo* (Estado mínimo, ética mínima, afirmaciones mínimas) *en el capitalismo máximo*; demasiado mínimo para tanto máximo, en esta nueva *coincidentia oppositorum* por la que galopan undívagos y felices los liberales minimalistas y los posmodernos débiles, que renuncian al universalismo moral porque, para empezar, la humanidad no podría vivir como está viviendo el Norte: ni existen tantas materias primas para universalizar ese con-

sumo, ni para salvar el planeta, un consumo –por cierto– a costa de los pobres. Pero, como la necesaria universalización de los bienes exige obrar de tal modo que nuestro comportamiento valga para toda la humanidad, habremos de aprender a querernos con exigencia y rigor, aunque tal querer haya de ser ejercido y asumido unilateralmente por los más pobres. Justamente esta es la racionalidad profética, tan ajena al mundo de las Academias: llevan, pues, razón los que conceden un lugar razonable a las Bienaventuranzas, en cuanto que motor de profecía y utopía.

5.2. *Voluntariado, sociedad civil y militancia*

Le toca ahora el turno a la segunda objeción al comunitarismo, que vamos a acometer de la mano y letra de Ana María Rivas en su excelente libro *Voluntariado, sociedad civil y militancia* (ACC, Salamanca, 2002).

El comunitarismo, pensado desde EE.UU (así como desde Alemania el ecologismo, mientras los alemanes vierten sus residuos fuera de las propias fronteras), de donde procede la ideología y la práctica del voluntariado, hasta el punto de que más de la mitad de la población lo practica con diversa intensidad, 4'2 horas semanales por término medio, apenas logra elevarse en sus propuestas más allá de su ámbito privilegiado, el del *american way of life*. El término *voluntariado*, tan propio de los planteamientos comunitaristas, se ha convertido en una palabra fetiche muy solicitada por sus buenos resultados económicos, políticos y mediáticos (consumo solidario, marketing solidario, cuentas solidarias, empresas solidarias, patrocinio solidario, etc), todo ello mientras la brecha Norte-Sur crece, mientras los ricos son cada vez más ricos, y mientras se incumple sistemáticamente el compromiso asumido por los países más enriquecidos de destinar el 0'7% del PNB para ayuda al desarrollo. Pese a todo eso, *voluntariado* se ha convertido en sinónimo de solidaridad, gratuidad, altruismo, generosidad, buena voluntad, términos que han acabado sustituyendo a las palabras clave que hasta hace unas décadas constituían el núcleo de los movimientos sociales: militancia, compromiso sociopolítico, acción revolucionaria, emancipación, liberación, transformación de las estructuras, etc, de tal suerte que las personas y grupos que aún osan musitar este tipo de vocabulario suelen ser tachadas por los representantes del poder económico, político y mediático de utópicos y anacrónicos izquierdistas adictos a las causas perdidas, cuando menos.

La verdad es, sin embargo, la apropiación que instituciones financieras, bancarias, comerciales e industriales regidas por los principios del lucro, la ganancia y el beneficio hacen de los términos *voluntariado* y *solidaridad* cual reclamo para sus ventas, patrocinando campañas humanitarias, financiando proyectos de desarrollo social, y creando productos particulares tales como cuentas de ahorros, tarjetas de crédito y líneas de crédito especiales. Es la vuelta de la *fiebre del oro*, solo que esta vez mucho más farisaicamente *en nombre de la solidaridad*. Resulta cuando menos sospechoso el interés demostrado por empresas, multinacionales, hipermercados, instituciones bancarias, firmas comerciales y similares por colabo-

rar con la liberación de los por ellas mismas empobrecidos: ¿cómo entender su repentina incorporación a la prodigalidad, mientras en nombre de los beneficios empresariales, la rentabilidad y la competitividad del mercado carecen de escrúpulos a la hora de reducir plantilla, utilizar contratos basura, someter a los trabajadores a jornadas laborales extenuantes contra sueldos de miseria, trasladar sus instalaciones a países donde no están siquiera organizados los derechos laborales y sindicales? Pocos son los que llaman a estas cosas por su nombre, sin eliminar eufemismos ni ocultar a los culpables de la situación, entre otras cosas porque las ONG's subvencionadas dependen del Estado y, si esbozan el menor inicio de reflexión crítica, les serán cerrados los grifos: ¡por tanto hay que ser críticos cordiales, controlar las buenas intenciones demasiado radicales, etc, porque quien paga, manda!

La mayoría de las organizaciones “sin ánimo de lucro” (¿?) están exentas de pagar impuestos federales; las donaciones a ellas efectuadas son deducibles de la declaración de impuestos, amén de estar financiadas a través de donaciones privadas –beneficiarias a su vez de apoyos encubiertos del Estado o directamente gubernamentales. Recuérdese al respecto la financiación por *Enron* –mi computadora había escrito *Nerón*, dejémoslo así para darle al menos un capricho– de algunas fundaciones sin ánimo de lucro, como la organización caritativa que preside Carlos de Inglaterra. La compañía norteamericana no sólo donó a esta organización cincuenta millones de dólares en 1999, sino que el presidente de Nerón-Europa incluso reconoció que los donativos de su empresa no eran desinteresados, sino que se utilizaban para poder acceder a personalidades de la política y otros ámbitos. Por el lado recipiendario, el director ejecutivo de la organización caritativa presidida por Carlos de Inglaterra tampoco ocultaba en declaraciones a la prensa los motivos que impulsaban a Enron a contribuir con tan generosas donaciones. Ningún rubor, pues, en unos y otros al camuflar como obras de compasión lo que en realidad es una forma de prevaricación y de tráfico de influencias.

Si esto ocurre en las esferas de poder, por su parte el voluntariado mismo del Norte resalta el *valor terapéutico* de sus actividades: canalizan nuestro amor al género humano y son muy buenas para la salud de quienes las practican. ¿Para qué, pues, preguntarse estos *benefactores beneficiados* por el carácter selectivo de su proclamada filantropía, a saber, por qué los miles de norteamericanos implorando poder socorrer a las víctimas del “11 de septiembre”, desaparecen del mapa cuando se trata de socorrer a las víctimas ocasionadas por la política exterior de su gobierno, o cuando se trata de denunciar la prepotencia y arrogancia con que EE.UU. trata a la comunidad internacional, o el desprecio que constantemente demuestra por los derechos humanos de su propio pueblo y de los demás pueblos del mundo, quizá porque ante el rostro de los inocentes bombardeados haría falta demasiado *cinismo terapéutico* para compatibilizar compasión y cálculo?

Pero esto no es todo. La supuesta bonhomía voluntaria, tan connivente con el mercado solidario, que además amalgama ética y negocios en la *sogennante* “ética

de los negocios” –el negocio de esa ética– combina además la solidaridad y el consumo sin crear al voluntariado ningún problema de conciencia. Como recuerda Ana Rivas, por un lado se ejerce la solidaridad cediendo unas horas del tiempo libre y por otro se aprovecha para engrosar *currículum* (*¿o ridiculum?*), para hacer las prácticas que no se hicieron durante los estudios universitarios, para encontrar un empleo hasta que salga algo mejor, para tener experiencias de auto-realización, para aumentar la autoestima, o para seguir manteniendo el caché del prestigio. Más aún, se ofrece solidaridad al gusto del consumidor, solidaridad a la “carta”, que permite ser solidario sin privarse de nada, comprando, consumiendo, asistiendo a espectáculos, etc, *oferta de altruismo sin dolor a cambio de entretenimiento*, ética indolora en suma, tan cara a los misacantanos posmodernos. Solidaridad barata a cambio de *sentirse bien*, de satisfacer una necesidad psicológica de que “algo estamos haciendo”, de lavar nuestras conciencias y sentirnos satisfechos de nosotros mismos, pero ni mencionar la lucha por el cambio de las estructuras de opresión y explotación, de los procesos de empobrecimiento y exclusión social y de asunción de las consecuencias que todo eso Pero esto no es todo. La supuesta bonhomía voluntaria, tan connivente con el mercado solidario, que además amalgama ética y negocios en la *sogennante* “ética de los negocios” –el negocio de esa ética– combina además la solidaridad y el consumo sin crear al voluntariado ningún problema de conciencia. Como recuerda Ana Rivas, por un lado se ejerce la solidaridad cediendo unas horas del tiempo libre y por otro se aprovecha para engrosar *currículum* (*¿o ridiculum?*), para hacer las prácticas que no se hicieron durante los estudios universitarios, para encontrar un empleo hasta que salga algo mejor, para tener experiencias de auto-realización, para aumentar la autoestima, o para seguir manteniendo el caché del prestigio. Más aún, se ofrece solidaridad al gusto del consumidor, solidaridad a la “carta”, que permite ser solidario sin privarse de nada, comprando, consumiendo, asistiendo a espectáculos, etc, *oferta de altruismo sin dolor a cambio de entretenimiento*, ética indolora en suma, tan cara a los misacantanos posmodernos. Solidaridad barata a cambio de *sentirse bien*, de satisfacer una necesidad psicológica de que “algo estamos haciendo”, de lavar nuestras conciencias y sentirnos satisfechos de nosotros mismos, pero ni mencionar la lucha por el cambio de las estructuras de opresión y explotación, de los procesos de empobrecimiento y exclusión social y de asunción de las consecuencias que todo eso podría conllevar en nuestra vida personal y profesional. Si se me permite una maldad, los primeros interesados en el mantenimiento de ese esperpento somos los *consumidores de voluntariado*: si de ellos dependiera, ya podrían ir abandonando la esperanza los empobrecidos que aún la tuvieran.

Un último apunte, relativo al trípode *voluntariado/Estado social mínimo/sociedad civil*, los tres pilares del rozagante discurso comunitarista liberal, con su consecuente *identificación del “espíritu de libre asociación” con el “espíritu del voluntariado”*, lo que constituye un ejercicio peligroso para la democracia, porque lleva a identificar el voluntariado con una sociedad civil reducida al papel

de “socorrista” de los desastres sociales ocasionados por los intereses de los grupos económicos amparados por el poder político. Pues bien, la progresiva dejación por parte de los Estados de su función de garantes de los derechos económicos, políticos y sociales de los ciudadanos, con el consiguiente auge de lo que no pocos denominan *retorno de la sociedad civil*, no es sólo un hecho, sino que se presenta como una condición necesaria al pretenderse que sólo un debilitado Estado social mínimo está en condiciones de posibilitar el protagonismo de la sociedad civil, como si sociedad civil y Estado fuesen incompatibles. Sin embargo, esa oposición sociedad civil/Estado, tal y como aparece en el discurso comunitarista liberal, encierra una falsa dicotomía al pretender identificar lo *civil* con lo *privado*, lo no político, lo informal, las actividades privadas –económicas, sociales, culturales, religiosas...– y oponerlas a lo *estatal* asociado a lo público, lo político, el interés general, a la política profesional, administrativa y burocrática de los políticos electos, meros gestores que tratan a la ciudadanía como a una sociedad anónima. Con ello asistimos a un proceso de monopolización de la política por la Administración pública y el Gobierno, al identificar la política como lo estatal e institucional. De este modo, el comunitarismo presenta a la sociedad civil como el ámbito específico apropiado para desarrollar todas las iniciativas privadas (económicas, sociales, culturales...), mientras que la política sería de exclusiva competencia de los gobernantes y tecnoburócratas de turno. Así se entiende uno de los postulados principales de las ONGs y asociaciones de voluntarios, el de que ellos *no hacen política*, principio de la imparcialidad política que confirma que estas organizaciones han terminado interiorizando el discurso del poder, haciendo dejación de una de las dimensiones consustanciales al ser humano y, por lo tanto, a cualquier asociación de personas, pues, como decía Emmanuel Mounier, quien no hace política hace pasivamente la política del poder establecido.

II. DEL COMUNITARISMO AL PERSONALISMO COMUNITARIO

6. DEL DOLET ERGO SUM, AL DOLES ERGO SUM: LA COM-PASIÓN COMO RESPUESTA A LA PRIORIDAD DE QUIEN SUFRE

6.1. *Me dueles, luego existo*

Como dice Zubiri, “si tomamos *esencias abiertas*, que es el caso del hombre, entonces mi versión a los demás no es la versión de una unidad a otra unidad, sino que es la versión de una apertura a la apertura de los demás. Entonces mi afirmación, mi ser, es propia de un ser abierto en cuanto ser. Mi ser es abierto en alteridad. Abierto como lo estoy yo, como realidad absoluta, al todo de la realidad –y precisamente por eso soy persona– este todo de la realidad no es solamente el término al que estoy abierto, sino que es el modo formal mismo de mi apertura. Ahora bien, aquello a que estoy abierto que es lo *ab-soluto* está compartido con los

demás. En la medida en que eso pertenece al modo mismo de mi apertura, están los demás, en una u otra forma, incluidos en mi modo mismo de apertura. Justamente: en eso consiste la comunalidad. La comunalidad consiste en ser absolutamente mío justo porque soy comunalmente mío, y ser comunalmente mío precisa y formalmente porque estoy intrínsecamente vertido a los demás. Un yo metafísicamente aislado es imposible, no sólo de hecho, sino en principio. Yo me pertenezco a mí mismo en alteridad. Esto es precisamente la dimensión social del yo humano. El yo como individuo no se opone a un yo social. Lo que hay es una diferencia profunda entre la dimensión del yo como mío y como comunal. Son dos dimensiones de un solo y mismo yo”³⁸.

Las gentes con densidad humana relacional no sólo aman a los amigos, también se conduelen, aunque sea en menor medida, por la humanidad, pero sobre todo por el rostro concreto del depauperado; con el debido respeto para el abstracto *dolet ergo sum* –me duele luego existo– con que Soren Kierkegaard pretendía corregir el *cogito ergo sum* cartesiano, tan carente de valor personal, lo humano sólo puede ser *doles ergo sum, me dueles, luego existo*. Aquí el *homo patiens*, en cuanto *com-pasivo*, vive a su vez el esplendor pasivo del *amor ergo sum, soy amado, luego existo*.

Quien sufre tiene prioridad: cuando alguien que no eres tú llora, tiene derecho sobre ti, por eso cuidar a un ser humano que sufre es lo más urgente. Esto significa que quiera o no he de ocuparme con mi prójimo. Hasta que uno no se entera enteramente del ajeno dolor ignora quién es el propio sí mismo, motivo por el que Schopenhauer formuló con buen criterio su regla moral basada en el ejercicio de la compasión amorosa y no en imperativos morales de talante kantiano basados en la dignidad humana: “Ante la presencia de cualquier persona con la que uno entra en contacto no se ha de pretender una apreciación objetiva de la misma, atendiendo a su valía o dignidad; no se ha de tomar, pues, en consideración ni la maldad de su voluntad, ni la limitación de su entendimiento o la absurdidad de sus conceptos, ya que lo primero podría fácilmente suscitar odio contra ella y lo último desprecio; sino que lo único que se ha de tomar en consideración son sus sufrimientos, su necesidad, su angustia, sus dolores: entonces se sentirá uno siempre unido a ella, simpatizará con ella y, en vez de odio o desprecio, sentirá respecto de ella aquella compasión que es la única que se identifica con el ágape, al que invita el evangelio. Para no permitir que surja contra ella el odio o el desprecio, el único punto de vista apropiado y verdadero no es la indagación sobre su pretendida dignidad, sino la compasión”. Amar sin compasión no es amar, todo amor es *compasión*.

Si amas existes, había escrito Ludwig Feuerbach. El amor es el criterio de la verdad y de la realidad, la prueba ontológica de la existencia; donde no hay amor no hay verdad, pues a quien no ama nada, le es totalmente indiferente el que algo

³⁸ Zubiri, X: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 68-69.

exista y sea verdadero: “Lo que no es amado no es, cuanto más es uno, tanto más ama, y viceversa; para conocer al hombre, es necesario amarle”. Al kantiano *respeto por la ley moral* opone Feuerbach su *por respeto al otro*; y a la autonomía kantiana contrapone la *autonomía del héteros, del otro*, de suerte que la voz de mi propia conciencia no es sino mi yo que se pone en el lugar del ofendido, el impacto en el yo de las exigencias del tú, un eco del grito de la persona ofendida: “La conciencia es el *alter ego*, el otro yo en el yo, la imagen del otro, que me aparta de ocasionarle mal o me atormenta y persigue, si ya le he causado daño”. El aminorado que se ofrece a mi mirada es el que hace que yo salga de mí mismo –contra el kantiano engreimiento de la subjetividad, con todos sus principios abstractos y teorías–, pues viene a adueñarse de mi yo que lo contempla, de ahí que la entrega personal al otro no provenga fundamentalmente de uno mismo, sino del otro. Lejos de ser la suya, pues, mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente en activa aprehensora mía.

El rostro del *necesitado-otro* adquiere en Emmanuel Lévinas una profundidad inusitada al actuar en mí como presencia de lo divino desde el momento en que en el acto de compasión activa respecto del otro se hace presente lo Infinito: “Para sentirme injusto tengo que medirme con el Infinito, es necesario tener la idea de lo Infinito, que es la idea de lo perfecto, para conocer mi propia imperfección”. Lévinas ha puesto así las bases para una vía de acceso a la divinidad desde la actitud ética ante el rostro ajeno. El otro es uno como tú; porque conocemos el alma del ser humano que se encuentra en situación de extrema necesidad, seamos amorosos con él, pues nosotros mismos también somos seres humanos y padecemos la misma extrema necesidad humana. Es el rostro del otro –afirma Lévinas– el que me dice: *¡no me mates!*, y en términos más positivos *ámame, ¡soy otro tú!*. El otro es el que me permite no repetirme hasta el infinito. Sin el tú humano sufriente no se entendería el mandamiento del amor; dicho de otro modo, el ser humano fue descubierto en el otro doliente (viuda, huérfano, forastero, los tres rostros de la misericordia y de la compasión): “La palabra amor pierde su sentimentalismo gracias al rostro del forastero. El rostro es la única pieza que nunca puede cobrar el cazador de imágenes, el ojo regresa siempre con el morral vacío en lo tocante al rostro del otro. El rostro verdadero no es la verdad del rostro. El otro es irreductible a concepto. Me resiste y me requiere, no soy en primer término su espectador sino alguien que le está obligado. La responsabilidad respecto del otro precede a su contemplación. El aspecto inicial del rostro es ético, el aspecto estético y el ontológico vienen después. La ética es mi naturaleza puesta en tela de juicio por el rostro del otro: la humilde desnudez del rostro reclama como algo que le es debido mi solicitud y hasta se podría decir, si no temiera uno que este término hubiera sucumbido al ridículo, mi caridad.

Arrostrada la otra persona, ella exige que yo esté *para ella*, y no solamente *con ella*, de manera que no soy yo quien en primer término es egoísta o desinteresado, sino que es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí

mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba y a pesar de mí mismo mi ser se encamina hacia otro”. En nuestros días, a pesar del *zoom*, los medios de comunicación no parecen enseñarnos a leer éticamente los ejércitos de rostros míseros, piel con arrugas, sí, y sin embargo no adversarios de mi yo, sino carga que me está confiada y que me acusa por no ocuparme por él sino sólo por mí mismo, o me recompensa cuando me libera del egoísmo y del narcisismo. Es el rostro del otro el que me despoja de mi soberanía y me hace radicalmente pasivo. No soy yo quien se lanza hacia el otro en un impulso generoso, es el otro quien toma la iniciativa aunque no haga nada, con su sola presencia.

Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo que se interpone en mi camino, aunque yo tenga ganas de mirar a otro lado y escapar, diciendo *ese no es mi problema*; mi escapada, empero, me acusa. Más aún, el amor al prójimo sólo desemboca en la justicia con la condición de no perder jamás de vista la cuestión del otro; conduce por el contrario al terror desde el momento en que el amor al prójimo cree haberla resuelto. El rostro del otro no me pide grandes discursos, sino solicitud, cercanía, intensa cotidianidad. “La libertad ética no es pretensión que provenga de mí y se oponga a todo control, es más bien una demanda dirigida hacia mí y que proviene del otro. ¡Permíteme existir frente a ti como tu igual! La dignidad es la demanda de libertad al nivel de la segunda persona. No sería cuestión de tratar la persona en mí como un fin en sí mismo si yo no cumpliera este requerimiento con respecto a la otra persona. Pero esta noción de la persona –de la segunda persona, si la expresión no es tautológica– continúa siendo un concepto práctico y normativo. Nadie puede afirmar que la persona es un fin, debemos hacer que sea así.

¿Quién es mi prójimo sufriente? Uno *como tú*, pero ni él eres tú, ni él es tu tú; es *igual que tú*, pero *no tú mismo*. Tu yo-sujeto no es el tú predicado por mi yo, pues nunca es el tú mismo que tú mismo eres. Eso explica que yo sea también tu adversario, o que pueda llegarlo a ser. Henos aquí iguales, pero también des-iguales, por irrepetibles; somos todos, pero somos cada uno, sin que esto deje de ser una relación interpersonal. En efecto, como afirma Lévinas, el otro (*autrui*) en tanto que otro no es solamente un alter ego; es lo que yo (*je*) no soy: es el débil, mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, él es la viuda y el huérfano. Tenerlo en cuenta podría evitar nuevos nacional-judaísmos, donde no caben las diferencias desde la identidad, o nacional-nazismos, donde no existe ninguna otra raza fuera de la aria. Ambos ignoran no sólo la diferencia que hay en mí respecto de ti, sino también en el interior del propio yo, gracias a lo cual puedo perdonar a los tús diferentes a mí, así como a mí mismo en cuanto diferente de mí mismo. ¡Permíteme existir frente a ti como tu igual!. Pero cuán difícil resulta aceptar que el prójimo es el mapa mundi y la carta magna de la compasión y de la alteridad. La misma pluralidad de nombres que existe en hebreo para designar los tús projimales es buena muestra de ello, no se olvide que *prójimo* se dice de muchas maneras: *rea* (el compañero pastor, también a

veces compatriota), *guer* (compatriota menestero), *goym* (a quienes estaba permitido despojar y defraudar), *nochri* (pertenecientes a otro pueblo), etc. Y cuán difícil también asumir que sólo desde esa actitud cabe entender el corregirse como un co-regirse. En el proceso de corrección no debo cargar la culpa sobre él solo, sino tomarla también sobre mis propios hombros y sobre los de la condición humana universal. La verdadera humildad, el único medio efectivo para borrar de la faz de la tierra el concepto de enemigo es que uno aprenda a reconocer y a entender en qué red de seductoras tentaciones están enredados el débil hombre y todas sus fuerzas. Y no sólo en general y en teoría se ha de reconocer esto; sino que en cada caso se ha de meditar, y esto es mucho más difícil todavía de conseguir, que nadie tiene derecho a llamar malo a ningún ser humano. Sólo tenemos derecho a distinguir lo bueno de lo malo, pero no al bueno del malo. En cuanto borremos al malo del léxico de nuestra conciencia nos veremos libres del fantasma del enemigo. Y sólo con esta humildad podremos practicar la corrección que requiere el amor al enemigo.

6.2. *Personalismo: corazón razonable y razón utoprofética*

Pero toda esta filosofía es para la vida y requiere acción, la acción de un *corazón razonable* (inteligencia sentiente) como quiere el personalismo comunitario, un corazón razonable cuya opción funda jerarquía vital en los sentidos siguientes:

a. El corazón razonable late tanto mejor cuanto más cerca y com-pasivamente se encuentra de los *humildes*, cuanto más humilde se hace el mismo y más comparte con ellos. No cree en la transformación es desde arriba, sino con los de abajo encarnado socialmente mediante una acción *utoprofética* y liberadora, por tanto crítica respecto del desorden establecido.

b. El corazón razonable desea implantarse desde abajo *en todos los niveles asociativos* de la vida siguiendo la ley de los vasos comunicantes y generando *sinergias de microutopías*, desde el barrio hasta el parlamento, pasando por las asociaciones intermedias de la sociedad civil, los sindicatos, etc, porque nada en absoluto puede quedar fuera del tejido societario a fin de ampliar la teoría en la práctica, de llevar la finalidad a sus mediaciones, la buena intención al resultado fáctico. De este modo trabaja para la *socialización del poder compartido*.

c. El corazón razonable siente hambre y sed mientras dialoga *con* los humildes y no solamente *en favor de* los humildes, por eso tiene prisa en establecer unas nuevas categorías de racionalidad comunicativa *con reloj en mano*, por eso pregunta: *¿Hasta cuándo* aplazar la discusión no traducida en cese del hambre y de la sed? *¿Por qué* no introducir alguna cláusula de penalización por retraso en la entrega de soluciones concretas y niveladoras? *¿Sería* acaso tan absurda la fijación de fechas límite para diálogos morosos pero autocomplacidos en sus interminables bizantinismos discursivos?

d. El corazón razonable siente asimismo en su propia carne opresión espacial y territorial y por eso pregunta al Norte: *¿cuánto* espacio –propiedad y hacienda–

están ustedes dispuestos a gozar sin compartir? ¿cuántos extranjeros van a impedir que dialoguen y *se comuniquen con ustedes en su propio suelo*? ¿cabe la comunicación cuando los otros habitan el exilio, y cuando la tierra para el Sur prohibida se clausura a cal y canto en el Norte? ¿es posible racionalidad comunicativa alguna cuando la topografía discursiva a unos les entierra hasta el cuello y a otros les encumbra? ¿no resultaría ilusorio un diálogo de plano inclinado?

e. El corazón razonable siente también que no le bastan las categorías de la razón pura y busca categorías *de racionalidad cercana, auditiva*, por eso pregunta con lúcida ingenuidad: ¿qué cercanía y que distancia ha de mantener el Sur para no ser fagocitado por el Norte? ¿qué grados de difiducia y de desconfianza habrá de guardar el conejo para preservarse del eventual zarpazo del león? ¿no tendrán los corderos que exigir al lobo que el diálogo acaezca a condición de que el feroz animal extirpe sus garras, arranque sus colmillos y deponga su voluntad de imperio, hasta tanto no puedan pacer juntos y en buena armonía? ¿quién podría tragarse el cuento liberal de «zorra libre en gallinero libre»?³⁹.

La razón dialógica, si no es a la vez razón profética, es un triste sucedáneo de la razón, es *racionismo*, ni siquiera racionalismo.

III. LO QUE QUEREMOS QUE SEA EL PERSONALISMO COMUNITARIO, MODO DE VIDA CARACTERIZADO POR LA AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE ABIERTA A QUIEN ES SU FUNDAMENTO

Nada grande se ha hecho sin una gran pasión, nada superador será real y efectivo si además de saber lo que debemos hacer para ello y de querer que así sea, pues no ignoramos que ser es también querer, finalmente todo querer exige un inexcusable requerir. Por eso este capítulo se cierra con un enérgico manifiesto de voluntades. Y por eso también a la pregunta ¿qué quiere ser el Instituto personalista y comunitario que se honra en autodenominarse *Emmanuel Mounier*? respondemos desde él.

La persona, fin en sí

En el centro de nuestra convicción situamos a la persona. Sustituir unas estructuras políticas por otras, sin que ninguna tenga al ser humano como centro, conduce al País de Ninguna parte. Para nosotros, *la persona es fin en sí misma*, y ante ella no vale el lema de “el fin justifica los medios”. Cualquier acción desple-

³⁹ Para todo esto, cfr. nuestros libros *De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Móstoles, 1991; *Manifiesto para los humildes*. Edim, Valencia, 1993; *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós. Madrid, 1994; *Decir la persona*. Ed. Mounier, Madrid, 2000; *Treinta nombres propios*. Ed. Mounier, Madrid, 2002; *Qué es el personalismo comunitario*. Ed. Mounier, Madrid, 2003;

gada al margen de esta convicción la tenemos por enemiga, pues nada es comparable en dignidad al ser humano. Mientras las cosas tienen precio, las personas ponen precio porque valen, de ahí que ellas sean la medida y lo mensurante, no lo medido. Ya para Aristóteles era el hombre en su libertad *hautou heneka*, por sí mismo y no por otro⁴⁰. A esto le corresponde la afirmación de Kant de que el hombre como persona es un fin en sí mismo y no puede ser utilizado como simple medio⁴¹. Mediante la autorreferencia espiritual le adviene al hombre un valor de autonomía incondicionado. También Heidegger, casi siguiendo literalmente a Aristóteles, define a la existencia humana asegurando que “el hombre es un ser que existe por mor de sí mismo”⁴². Lo cual nos habla de la última particularidad e irrepetibilidad del sí mismo, el yo. Todo ente real es individual, pero sólo en el hombre llega del todo la irrepetibilidad como tal a configurarse como *sí mismo* con una responsabilidad propia, irrenunciable⁴³.

Conversión

Sin momentos o periodos de fecunda soledad no habrá grandes momentos de acción, pues no es bueno moverse a remolque dependiendo del ajeno liderazgo. O crecemos cada uno desde la interioridad inimitable de nuestros propios carismas, o acabaremos imitando al hoy líder, mañana esquilador y esquilador.

Nadie da lo que no tiene, y no se puede llevar adelante un verdadero esfuerzo transformador si el interior de uno se encuentra demasiado dañado. Sin una seria identidad personal lo demás irá derecho a la torcida corrupción. Por eso el personalismo recaba a la vez la transformación del interior humano y de las estructuras ambientales: la Revolución será personal o no será; simultáneamente, será socioeconómica o no será, y olvidar esto sería hacer el tonto por angelismo. Hay que reconciliar —decía Mounier— a Kierkegaard y a Marx, lo religioso y lo sociológico, tarea inédita para el pensamiento filosófico desde hace más de un siglo.

En favor de la vida

Estamos en favor de la vida, que comienza desde el instante mismo de la fecundación. La vida del ser humano es sagrada, por cualitativamente distinta del resto, y consideramos aberrante a quien pide la occisión del no-nato; por eso también nos oponemos a la pena de muerte y a la eutanasia, donde los débiles llevan la peor parte, y a la tortura y al genocidio por hambre, y a todo lo que degrada o difi-

⁴⁰ Aristóteles, *Met I*, 982 b 25 ss

⁴¹ Kant: *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*, WW (Akademieausgabe) IV, 428 ss; *KprV* b 155 ss.

⁴² Heidegger, M: *Vom Wesen des Grundes*, in Wegmarken. Gesamtausgabe 9, 157.

⁴³ Coreth, E: *Preguntas del hombre. (Pregunta, libertad y trascendencia)*. Universidad Pontificia, México, 1996.

culta la vida. Del lema ‘libertad, igualdad, fraternidad’, la fraternidad no es posible sin amar y valorar previamente la vida. Y sin fraternidad no cabe igualdad, y sin igualdad no cabe libertad. Por eso el lema ‘libertad, igualdad, fraternidad’ constituye una triple aspiración, donde si falta alguna de ellas faltan todas; y se dice en singular, no en plural; no queremos las libertades burguesas sino la libertad, que es indivisible.

Ecohumanismo

Somos más ecodúlicos que ecologistas, pues el ecologismo cada vez conoce mejor la tierra, pero la respeta menos. Nuestro ecopacifismo no se reduce a una actitud regresiva y bucólica, sino que acepta el reto de humanizar la civilización tecnológica sin tener que renunciar por ello a sus éxitos. Tiene además una visión integral de la realidad, por lo que asume como propias todas las causas justas de la humanidad. Cualquier forma de terracentrismo o de zoologismo nada nos dice: no hay ecologismo sin personcentrismo, lo cual no concede al hombre derecho a la devastación.

Libertad esperanzada

Tampoco existen causas históricas autónomas al margen del ser humano. Ningún tipo de dictadura justifica el sufrimiento de un solo inocente: ni las políticas –tanto en su versión descaradamente tiránica, como en la encubierta por «razones de Estado» o «de Progreso»–, ni las económicas, ni las científico-tecnológicas, ni las históricas, etc. Ingenierías genéticas, falsas místicas totalitarias, Clubs de Ricos y demás calenturas hiperpersonales tendrán en el personalismo comunitario su enemigo, porque nada en este mundo se justifica a costa de las víctimas que pagan el precio.

Quisiéramos igualmente conjugar la magnitud de nuestro deseo con el reconocimiento de nuestra limitación. Para que lo pequeño pueda ser tomado algún día por hermoso hace falta mucha madurez política y humana. Podríamos decir incluso que la esperanza es la virtud de lo pequeño, pues sólo ella sabe confiar en su ulterior crecimiento, viendo en lo que apenas apunta lo que será luego frondoso. Pequeños en lo grande y grandes en lo pequeño, sabremos así dar en nuestro pecho entrada a esa indisoluble unidad de microcosmos y macrocosmos que somos cada uno. Grande es, deberíamos creer, quien ve la playa debajo del asfalto; pequeño es (pero ahora tirando a ridículo) quien oculta la gran luna tras su dedo.

Corrección fraterna y autocrítica

Estos valores quedan en poco cuando no se viven desde la amistad. Me reconozco en lo profundo del otro cuando me sitúo en sim-patía con él, cuando hago un esfuerzo de descentramiento, cuando procuro ponerme en su perspectiva. Desde aquí es desde donde cabe esperar una reprobación propositiva, una corrección fra-

terna. Pues, mientras las teorías o las filosofías dividen, sólo une lo surgido en el suelo nutricio de la fidelidad amistosa. Quien en política pierde la amistad pierde la razón de ser, y aun el ser de su razón. Sin la amistad, todo lunar se convierte en mancha y toda mancha en chivo expiatorio.

No existe, por lo demás, estupidez que de algún modo no nos sea imputable, ni desorden alguno del que podamos vernos distantes. En ocasiones, pretendiendo hablar en nombre del hombre nuevo, seguimos siendo en el fondo hombres viejos. Tenemos, pues, que permanecer atentos y vigilantes; sumergidos en la nulidad ambiental, expuestos al coma intelectual, podemos recalar finalmente en el enyo-samiento pequeñoburgués.

Testimonio

No es únicamente la ética del resultado, sino la de la convicción, lo que nos mueve, no importa tanto el éxito cuanto la presencia. Precisamente por eso tenemos por detestable ñoñería el purismo absoluto, con mucha frecuencia enemigo de la pureza, y el impurismo de anchas tragaderas, albergue de los fanáticos de la vulgaridad. Una ética del testimonio político habrá de mostrar cuán compatible es lo mejor y lo bueno, el fin y los medios, el maximalismo y el minimalismo. No rechazará los buenos resultados, pero no los buscará a cualquier precio. *Izquierda mística corriente arriba*, hemos sido fecundados como políticos en la matriz de lo ético, y por ello al decir política decimos también moral, hombre político es hombre moral. La política, contra la moral o sin ella, es, en nombre del realismo, una de las más ponzoñosas causas antipersonales. Frente a esto queremos retomar la primacía de lo espiritual, patrimonio secular de la izquierda antigua. Ser ético no es quedar al margen del error o de la duda, ni siquiera ser mejor; es orientar la vida de otro modo. Y, si nos reclamamos éticamente de izquierdas, tampoco nos preocupa demasiado su localización topográfica, pues a la vista del abuso actual, en que una misma crisis de moral arrastra a las derechas y a las izquierdas en el poder, y dada la creciente aminoración de sus mutuas diferencias, preferiríamos evitar la taxonomía al uso: más vale no ser de izquierdas ni por casualidad, si para serlo hay que parecerse a la socialdemocracia en ejercicio.

Por esta no adecuación a los moldes al uso siempre seremos extranjeros incluso allí donde más querida resulte nuestra opción. Frente al pragmatismo utilitarista de la partidocracia actual pareceremos demasiado utópico-angelicales–ingenuos-ignorantes; frente al apoliticismo bien pensante y satisfecho pareceremos demasiado vulgares-iguales-que-todos–, interesados en la conquista del poder. Ante nosotros, que somos de militancia única, tenemos de continuo un doble frente, y no es fácil pensar en que pueda ser de otro modo. Para decir lo que queremos nos vemos obligados a negar lo que no queremos; a veces incluso hasta las afirmaciones comunes tendrán una orientación de ultimidad muy diferenciadora. La tarea es larga y exige convicción y paciencia.

No para tener, sino para ser

Una identidad cultural personalista no podría jamás prescindir de la dimensión crítica en un mundo más y más manipulado. Busca con amor lo que hace progresar en la medida del ser, y no en la medida del tener. Por eso una vida así orientada será generosa más que egoísta; ascética más que epicúrea; axiológica antes que nihilista; abierta al Misterio y no inmanentista; crítica y no agotada en sus propias palabras (para no hacer nada después de todo), sino orientada hacia un compromiso de acción.

Encuentro en todos los niveles

Decíamos que todo es política, pero no basta con que así sea para que una política se legitime; en nuestra opinión sólo merece el nombre de política la que se sitúa en la entraña misma de la sociedad y al mismo tiempo se centra en la persona. Somos tan personalistas por políticos, como políticos por personalistas: enraizados en la naturaleza, convivientes en la ciudad, dotados de racionalidad, a nosotros toca administrar nuestra convivencia. A ese quehacer vital comunitario y a la vez personalísimo le llamamos, pues, política. Esta visión de lo político sobrepasa el estrecho ámbito de los partidos y de las urnas, así como el estrecho cálculo de posibilidades (votos) en torno a la toma del poder organizado desde la propaganda y el dinero, donde ya la toma del poder es el precio único y la razón de la actividad. Amamos la permanente participación asamblearia, la cultura que la genera y la sazona, y el poder compartido por el pueblo, pues el único poder legítimo es el poder compartido. De ahí que no tengamos nada contra la política al uso, y a la vez lo tengamos todo.

El I.E. Mounier, así las cosas, se articula en cuatro niveles que se exigen mutuamente, por lo que abstraerlos sería mutilador: *Nivel uno*, de presencia testimonial, de acción transformadora, entre los humildes. No se trata de creerse salvadores, sino de realizar una opción por la austeridad, al mismo tiempo que avanzamos en la opción por la causa de los empobrecidos, sabiendo que la pobreza es un mal evitable. *Nivel dos*, de reflexión y estudio, de elaboración de una teoría sólida y contrastada con la vida, que ayude a salir del caos. Aquel nivel uno de la presencia testimonial en las grietas del sistema se quedaría en poco a medio y largo plazo sin la capacidad crítica y de contrapropuesta. *Nivel tres*, de articulación en la medida de lo posible de una presencia institucional, desde los estratos más modestos (asociaciones de barrio, sindicatos, etc) hasta los más elevados (partidos, etc) si cabe. *Nivel cuatro*, o metanivel, que no se «contabiliza», ya que es gratuito, pero no superfluo, el de la conversión del corazón. Desde esta voluntad de presencia omniambiental buscamos a cuantos deseen caminar con nosotros sin esperar a que vengan hacia. Somos acérrimos de la categoría de encuentro, de la decidida vocación de aglutinación, comunión o confederación. Nos repugnan los grupos de sectas, las políticas de campanario, las insidias de camarilla, los reinos de taifas y las sociedades de Narcisos. Sabemos que el mal aísla y divide.

No violencia subversiva frente al mal

En un orden de prioridades nos situamos a la vez contra el gasto bélico y contra la existencia de los ejércitos, que son una de las raíces de la militarización de nuestra cotidianidad y de nuestras propias inercias agresivas. Nos queremos anti-militaristas, antibelicistas y pacifistas, no violentos activos. Objetamos contra la fiscalidad, contra la obligatoriedad del servicio militar, contra la incultura de las armas, frente a la que proponemos las armas de la cultura. Trabajamos en las escuelas por una infancia desarmada, crítica y activada hacia la no violencia subversiva frente al mal, porque el primer objetivo de la violencia es segar la vida, y nadie tiene derecho a segar la vida de nadie.

Federalismo solidario

El Estado no es la Razón; aun en su forma de Estado de derecho representa el monopolio de una oligarquía militar (aparato represivo), político-burocrática (Administración), y económica, siempre mantenida por los aparatos ideológicos que la publicitan y reproducen (medios, escuela). Resulta imposible levantar el edificio personalista comunitario sobre el caótico mundo del consumo, elegido por el Estado como motor de la historia. Tal *anestatismo* conlleva trabajar contra el desorden establecido y contra el que trata de establecerse desde su raíz estatal. Hoy más que nunca hemos de trabajar por rechazar razonadamente toda forma de Estado que no sea más que una concentración de poder en manos de partidos, de hecho una dictadura. El Estado sólo puede tener sentido para nosotros como el pueblo mismo organizado en un orden institucional que, a fin de ser verdaderamente democrático, exige la autogestión responsable desde su base popular. Cuando el Estado se desarraiga del pueblo, automáticamente se transforma en un poder despótico que tiraniza al pueblo primero y le envilece después y contra el que, por consiguiente, resulta legítima cualquier forma de desobediencia civil. El Estado no tiene sentido constitucional si no expresa la voluntad popular, a la que debe someterse. A su vez la voluntad popular se manifiesta mediante la socialización, la participación, la autogestión. A pesar de todo, para nosotros la voluntad popular tampoco puede ser dogma: la voz del pueblo no es la voz de Dios, por eso estar en favor del pueblo exige potenciar su autocrítica.

Aunque lo ideal sería la desaparición del Estado en su forma actual porque no promueve la socialización, la participación ni la autogestión, sin embargo, mientras subsista (pues el Estado mínimo según el modelo neoliberal resulta lesivo para los más necesitados) sólo le reconoceremos si actúa subsidiariamente, es decir, ayudando al desarrollo de la sociedad civil allí donde ésta aún no llega: salud, vejez, enseñanza, bienes necesarios para el mantenimiento de la vida. Desmantelar ese mínimo para entregarlo al capitalismo liberal sería como dictar sentencia contra los humildes. La sociedad autogestionaria precisa una estructura social compuesta por comunidades organizadas donde todos participan activa y

responsablemente en la dirección y en la realización de la tarea común. El orden no es un valor en sí mismo que haya de prevalecer a costa de todo lo demás, sólo un orden justo tiene derecho a conservarse y ser defendido. Alterar el injusto para encaminarlo a la consecución del justo es no sólo legítimo, sino una acción. Incluso cuando el pueblo mismo está dormido y arrastra los vicios que él mismo denuncia, hay que recordar que todo poder radica en el pueblo, y que ninguna autoridad debería ser nunca legitimada como atributo caudillista, partitocrático u oligocrático ni siquiera sancionado por las urnas, sino como un servicio a la comunidad conferido por la elección y ejercido siempre bajo un control efectivo del pueblo mismo. Frente al riesgo permanente de corrupción, tanto en los gobernantes como en el pueblo mismo, es necesario establecer los mecanismos en cada momento eficaces para hacer realidad el control del poder en todos los ámbitos y niveles, no sólo mediante la periódica emisión del voto, sino por cauces de participación que supongan poder disponer de ese voto en cada momento.

Buscamos aquella sociedad que, desde el «a cada cual según su trabajo» apunta al *a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades*. Nos interesa la democracia formal en la medida en que ésta refleje la democracia social, sin desempleo ni salvajes diferencias salariales. Queremos el federalismo solidario que trasvasa sus bienes según la ley de los vasos comunicantes, y que niega las reproducciones atomizadas del Estado. Sueña con una economía presidida por el valor de lo humano y defiende las relaciones de producción apátridas como aspiración internacionalista.

Ser Sur, tener Memoria

Toda identidad político-cultural conlleva una mística; para nosotros valen aún estas palabras de Charles Péguy: «Mística republicana la había cuando se daba la vida por la República, política republicana la hay ahora que se vive de ella». ¡Y cómo se vive ya de ella! Aquella mística de Péguy, la de los pobres de la Tierra, cuya liberación es de ellos mismos, es una mística del Sur: el Sur como lugar de mística, fuente de política y fuerza de cultura. Tal fuerza se alimenta de mucho trabajo, mucho estudio, mucha reflexión. A veces tendremos la sensación de hacer el primo trabajando gratis y a destajo. Cuando los demás, bien pagados, se van a casa con los honores nosotros seguimos caminando. Hace falta valor para afrontar este camino infinito.

Esa voluntad de ser Sur anhela traducirse en la creación de un ámbito de encuentro entre intelectuales, profesionales, estudiantes, trabajadores y gentes activas en general, con una memoria histórica y un común deseo transformador. Su memoria se remonta a la sociedad civil del 1789 libre, igual y fraterno; al 1860 de la Primera Internacional de Trabajadores; al 1932 de la fundación del movimiento *Esprit*; al 1933 republicano y militante; a las colectivizaciones libertarias, federales y autogestionarias; al presente de los pueblos del Sur que se afanan por su libe-

ración en torno al *lo tenían todo en común*. Su deseo es una sociedad de adultos liberados del afán de posesión y tendentes a un común personalista y comunitario.

Gratuidad: afirmación del Absoluto-Dios en la vida humana

La persona busca lo incondicional al sobrepasarse a sí misma en el movimiento transitivo del conocer, del querer y del actuar, y con más razón en la relación interpersonal; en el sobrepasamiento de sí misma se realiza a sí misma, lo incondicionado aparece en lo condicionado haciendo 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 trascendencia. Por su esencia, el hombre es ser para Dios, ser hacia Dios. Sólo en Él puede el hombre encontrarse verdaderamente a sí mismo, sólo en él encontrar finalmente su plenitud. De ahí se deduce además que la existencia humana en el mundo sigue siendo una invitación: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Pero si nuestro ser humano sólo allí ha de alcanzar su plena y definitiva configuración, entonces también nuestro preguntar por la esencia del hombre sólo puede encontrar allí su plena y definitiva respuesta⁴⁴. Y, si nuestra causa consiste en hacer el bien y evitar el mal, tenemos que abrirnos al Bien como posibilidad: quien quiere lo bueno se abre al Bien, pues 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 toda cultura implica una actividad religiosa, quizá no siempre en sus concretas tareas materiales inmediatas, pero sí en su intencionalidad y fundamentación 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 de lo humano.

Lo hasta aquí escrito se precipitaría en el voluntarismo del quiero y no puedo si no diese 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 sin nuestro concurso, y gratis. A esta misteriosa donación originaria responderemos con nuestro agradecimiento, por ello nos sentimos llamados a multiplicar lo que teniendo valor no tiene precio, a encajar el mal sin devolverlo, y a mostrar operativamente que el bien es más fuerte que el mal.

Saber descansar para mejor cansarse

Únicamente Dios es Dios. Gratuidad es sencillez, que pide los momentos de diástole, de reparación del descanso. Solo trabajaremos para lo eterno el día en

⁴⁴ Coreth, E: *Preguntas del hombre. (Pregunta, libertad y trascendencia)*. Universidad Pontificia, México, 1996. Esta obra, que traduje en mi época de docente en esa institución mexicana, permanece prácticamente desconocida.

que, asimismo, dejemos que lo eterno trabaje en nosotros para nosotros. Y, a tal efecto, sin el debido retiro y sin el necesario descanso, una vida tensa desquicia y termina por hacer de la supuesta palabra profética rabieta, muletilla, pose, o incluso odio: falsos profetas sólo toleran junto a sí fanáticos y sólo propician escisiones contra los disidentes. Conocemos tales fariseísmos dentro y fuera de nosotros, y sabemos bien que es un camino cortado, un callejón sin salida.

Hermano humor, loado sea...

“Son los de Peñaranda
pantorrilludos,
siete pares de medias
llevan algunos”.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
CAPÍTULO I. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, METAFÍSICO PERSONALISTA	9
CAPÍTULO II. GONZALO TEJERINA. LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL COMO ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA PERSONALISTA Y COMUNITARIA	15
1. Una teología antropológicamente orientada	15
2. El diálogo fe-razón en toda teología	16
3. El diálogo teológico con las religiones no cristianas	17
4. Dimensión antropológica y dialogal de fe y teología	18
5. El diálogo intraeclesial cristiano: la Iglesia como “pueblo de Dios” y como “Christus totus”	21
6. La belleza de las Bienaventuranzas, mensaje salvífico	22
7. El rostro bienaventurado de Emmanuel Mounier	23
CAPÍTULO III. MANUEL CABADA, PERSONALISTA COMUNITARIO: EL AMOR COMO ENERGÍA ESENCIAL HUMANIZADORA	27
1. ¿Amor por compasión?	28
2. La urdimbre de la causalidad transaccional: amor diatrófico y confianza básica	34
3. Lo “trascendental” del amor: ser punto de encuentro con el Absoluto	39
CAPÍTULO IV. EL PERSONALISMO ANARCOCRISTIANO DE MANUEL LIZCANO	57
1. Entre Xavier Zubiri y Diego Abad de Santillán	57
2. Una reforvolución con formato noológico	58

2.1. La noología de la España comunera y del Siglo de Oro	59
2.2. La noología del Sobrehombre y la Evangelidad	62
3. Coda reflexiva. De Manuel Lizcano a Joan Maragall: la ciudad del perdón	64
 CAPÍTULO V. COMUNITARISMO Y PERSONALISMO COMUNITARIO	 71
I. COMUNITARISMO LIBERAL	71
1. La comunidad, socio preterido	71
2. El mutualismo comunitarista	73
3. Los otros compañeros del comunitarismo: Estado y mercado	75
4. Hacia una comunidad de comunidades comunitaristas	77
5. Algunas incoherencias importantes del neoliberalismo comunitarista	79
5.1. Las contradicciones immanentes	79
5.2. Voluntariado, sociedad civil y militancia.....	81
II. DEL COMUNITARISMO AL PERSONALISMO COMUNITARIO	84
6. Del dolet ergo sum, al doles ergo sum: la com-pasión como respuesta a la prioridad de quien sufre	84
6.1. Me dueles, luego existo	84
6.2. Personalismo: corazón razonable y razón utoprofética	88
III. LO QUE QUEREMOS QUE SEA EL PERSONALISMO COMUNITARIO, MODO DE VIDA CARACTERIZADO POR LA AMOROSA RELACIÓN SUBSISTENTE ABIERTA A QUIEN ES SU FUNDAMENTO	89

TÍTULOS PUBLICADOS

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS Y TEXTOS CLÁSICOS

1. *Los alrededores de Sor Juana (Aproximaciones a la vida religiosa de Sor Juana Inés de la Cruz).*
Texto principal de JOAQUÍN ANTONIO PEÑALOSA.
Edición de JAIME SEPTIÉN
2. *La sonrisa del ángel (Meditaciones desde la vida).*
JUAN JESÚS PRIEGO

COLECCIÓN UNA IGLESIA QUE PIENSA

1. *Una iglesia que piensa*
CARLOS DÍAZ
2. *Una religión para la democracia (Fe y dignidad humana)*
MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO
3. *La felicidad que hay en la fragilidad*
CARLOS DÍAZ
4. *Del yo desventurado al nosotros radiante*
CARLOS DÍAZ
5. *Tiempo y silencio (Meditaciones en torno a la literatura y la fe)*
JUAN JESÚS PRIEGO
6. *Por respeto al otro (Nuevos rostros del personalismo)*
CARLOS DÍAZ