

**RAZÓN CÁLIDA**  
**(La relación como lógica de los sentimientos)**

**Carlos Díaz**

## PRÓLOGO

“En su tragedia *Edipo rey* cuenta Sófocles que, abrumado por la peste que está arrasando la ciudad de Tebas, el rey envía mensajeros al oráculo de Delfos buscando el remedio para ahuyentar la calamidad. Tan enigmático como siempre, el oráculo dice que hay que descubrir y desterrar a quien dio la muerte al rey Layo. Ahí es cuando Edipo solicita la ayuda del adivino Tiresias. Aunque sea ciego, Tiresias conoce la situación en la que se encuentra la ciudad y seguramente puede indicar quién es el culpable. Tras un violento altercado, el adivino termina por acusar al propio Edipo: ‘Tú eres la plaga que tiene a esta tierra contaminada’. Edipo monta en cólera, pero Tiresias se siente defendido por la verdad, “si es cierto que la verdad tiene algún poder”. La respuesta de Edipo es terrible: “Sí que lo tiene, pero no para ti: para ti no, cegatón, tan tapiado de ojos, como de oídos y de entendimiento”. Estas palabras reflejan la insolente actitud de todos los tiranos. Dicen buscar la verdad, puesto que la verdad es necesaria para la salvación de la sociedad que ellos rigen. Siempre creen que la suerte de la sociedad depende de su propia suerte. Pero, al mismo tiempo, algo les hace creer que ellos nunca son responsables de los males que la aquejan. Las gentes que en Grecia acudían al teatro sabían que Edipo era el inconsciente asesino del rey Layo, su padre, y que, sin imaginarlo, se había casado con Yocasta, que era su propia madre. El adivino Tiresias conoce también la verdad. Pero Edipo no está dispuesto a admitirla. Es más, acusa a su cuñado Creonte de urdir lo que él considera calumnias. A lo largo de los tiempos sigue resonando la terrible burla que Edipo lanza contra Tiresias. Para el pobre adivino nada vale la verdad, porque la verdad tiene que recorrer un largo camino antes de poder desvelar la mentira y los intereses del poder. El rey considera a Tiresias un hombre tapiado de ojos, de entendimiento y de oídos. Con eso basta. Los tiranos tienen medios más que sobrados para transmitir esta burla y convertirla en un dogma. Los que defienden la verdad son considerados oficialmente como unos necios. Los que apuestan por el valor de la vida son ridiculizados en público. Los que pueden defender el honor de la sociedad son presentados como conspiradores. Al pobre Tiresias no le queda más que una frase para responder al rey: “Yo te hago saber, pues me motejas de ciego, que tú sí ves mucho, pero no ves ni en qué males estás, ni dónde habitas, ni con quiénes vives”<sup>1</sup>. La misma tensión que se da entre Tiresias y el tirano se da entre la verdad y las ideologías, la más castrante de las cuales reduce las personas a razón fría, sin calidez sentiente ni sentimental.

Faltarán a la razón de las cosas de la razón cordial el incapaz de ver ninguna diferencia entre un sabio y un necio en el caso de que ambos estén enamorados, pues los necios se enamoran neciamente y los sabios sabiamente. Faltarán asimismo a la educación sentimental aquel que defiende que la cantidad de amor en una pareja permanece constante porque a medida que va creciendo el amor de uno de sus miembros va disminuyendo el otro, pues para que se produzca esa constancia son precisos los dos polos mantenidos en alto como las dos turbinas de un avión bimotor. El amor no puede hacer que un imbécil parezca inteligente, ni que un inteligente parezca un imbécil. Por lo demás, ¿es posible amar a un ser humano si no se le conoce demasiado bien? ¿Y si se le conoce demasiado, acaso conocer demasiado no es amar menos? ¿Es el amor el triunfo de la imaginación sobre la inteligencia fría?

*Relacionarse en plenitud exige en cualquier caso mucha lucidez y mucho corazón, un corazón lúcido, una lucidez cordial, aunque no se pueda alcanzar nunca una perfecta lógica de los sentimientos.* Uno de los pioneros en el análisis de la inteligencia polivalente y capaz de sentir, Theodor Ribot, lo escribió hace mucho tiempo con claridad: “El *dolor* del odio es *amargo*, la *alegría* de amar es *dulce*, la *tristeza* es *sombria*, la *preocupación* es *negra*, el *disgusto* es *acerbo*. En estos pares de asociados, el primer término es un sentimiento vago o una emoción; el segundo sólo es derivado de una impresión sensible”<sup>2</sup>. Pese a la dificultad de discernir con finura para así poder vivir equilibradamente, es decir, pese a saber que “la lógica racional no puede extenderse al dominio entero del conocimiento y de la acción, el hombre tiene

<sup>1</sup> José-Román Flecha Andrés: Diario de León, 5, 12.2009.

<sup>2</sup> Ribot, Th: *La lógica de los sentimientos*. Daniel Jorro Ed. Madrid, s/f, p. 15.

una *necesidad vital, irresistible, de conocer ciertas cosas que la razón no puede alcanzar*, así como de actuar sobre ciertas personas o cosas, y la lógica formal no le proporciona los medios. En una palabra, la lógica de los sentimientos sirve al hombre en todos los casos en que tiene un interés teórico o práctico (en el fondo siempre práctico) en establecer o justificar una conclusión, y en que no puede o no quiere emplear los procedimientos racionales”<sup>3</sup>.

Esto es así porque afortunadamente ni somos robots, ni nuestro mundo nos ofrece una pobre lógica binaria, antes al contrario “la lógica de los sentimientos es una *lógica vital*; son las condiciones de la vida las que la han creado y la mantienen, a pesar de la competencia de su terrible rival, la *lógica racional*”<sup>4</sup>. “La mayor parte de las disensiones entre los hombres no vienen, como decía Leibniz, de que no se entienden acerca de la significación de las palabras, sino de los *sentimientos* diferentes que las atribuyen”<sup>5</sup>. “Con frecuencia, el juicio implica cualidades que no son de orden intelectual, pero que están enlazadas con nuestra naturaleza afectiva o activa, tales como la decisión o la indecisión, la sugestibilidad o su contrario, etc. Los lógicos distinguen por una parte los juicios de hecho, de afirmación, de descripción, que llaman a veces *de existencia*, por otra parte, los juicios de apreciación, de importancia, de significación de las cosas, en que –según la expresión de Lotze- el elemento determinante está más bien en la conveniencia emocional que en la consistencia lógica: estos son los juicios de valor. La naturaleza propia del juicio de valor contiene dos elementos. Uno representativo, constante, invariable; por él se asemeja a los conceptos puramente intelectuales. Otro emocional, variable, inestable, de carácter dinámico”<sup>6</sup>. No hay quien no esté expuesto a una mala *relación hipocalórica (fría, castrada)* como tampoco a una mala *relación hipercalórica (sentimentaloide, termocéfala)*. En las cosas del querer, aunque se sea joven una vez, se puede ser inmaduro toda la vida; en cualquier caso, queda muy ordinario terminar una relación dejando un mensaje en el contestador automático.

No hay lugar donde esto pueda analizarse y mostrarse mejor que en la relación interpersonal, a la que dedicamos en esta obra algunos capítulos, destinados a los grupos terapéuticos que vienen acogiendo con benevolencia mis enseñanzas en la república mexicana siempre a petición suya. Deseo que la brevedad de sus páginas no impida su profundidad; y que quede bien claro que, como dijera Schweitzer, “ha sido necesario ordeñar muchas vacas, pero el queso lo he hecho yo”. Ahora toca comerlo, e incluso roerlo en aquellas páginas que puedan resultar más difíciles de entender. De cualquier modo, nunca llueve a gusto de todos en esto de la facilidad, pues lo que al especialista en la materia podría parecerle demasiado inteligible, al lector sin mayor formación podría parecerle demasiado técnico, oscuro e intragable. Me rindo ante el dilema, por mi parte insoluble a pesar de mis mejores esfuerzos desde el 1969, fecha en que hice mi primera aparición como autor de un libro. Como escribe con genial humor Arthur Bloch<sup>7</sup> podemos aplicar a nuestro caso la siguiente ley tendencial: 1.Si algo le gusta, no tendrán su talla. 2.Si algo le gusta y tienen su talla, no le sentará bien. 3.Si algo le gusta y le sienta bien, será tan caro que no podrá comprarlo. 4.Si algo le gusta, le sienta bien y se puede permitir el lujo de comprarlo, se romperá la primera vez que se lo ponga. Que no decaiga, de todos modos: la vida es así: antes de encontrar a tu príncipe azul, hay que besar a muchas ranas. Esto me trae de nuevo a la memoria la anécdota del premio nobel Albert Schweitzer, un hombre muy bien dotado para la racionalidad humorística, al mismo tiempo seria y risueña, y por ende muy sana. Los nativos más letrados africanos son, en general, fatuos y se dan un marcado aire de importancia frente a sus hermanos a los que consideran inferiores. Un día en que Schweitzer estaba realizando un duro trabajo le pidió a un nativo impecablemente vestido de blanco que le ayudase en la tarea: “Yo soy un intelectual, no arranco troncos de árbol”, respondió el aborigen. Schweitzer se limitó a hacer el siguiente comentario: “Eres afortunado, yo también quise ser un intelectual, pero no lo conseguí”. Si ya los intelectuales que sólo se sienten intelectuales son gentes ridículas, los que creen serlo sin serlo resultan gentes patéticas.

---

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibi*, p.52.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 60.

<sup>6</sup> *Ibi*, pp. 48-49.

<sup>7</sup> *La ley de Murphy del amor. Vaya lo que vaya mal, su pareja ya se lo imaginaba*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2002, p.63.

Dicho lo cual, en una especie de *Mesopotamia fenomenológica* (entre Husserl y Hegel), yo me sitúo en lo que es para mí el punto medio: el “y” del “yo y tú”; mejor expresado aún, en la relación yo-ámbito de realidad. Según esto, el nuevo criterio de verdad rezaría así: progresión en el “y”, *Zwischenphenomenologie*. Semejante criterio se torna especialmente cálido cuando se refiere a la relación interpersonal, como proclamara Unamuno: “La misión que me he propuesto no es la de exponer ideas, sino la de predicar el hombre concreto y real, el hombre de carne, de esperanza y de dolor, el hombre que sueña, el hombre tejido de contradicciones. Y para predicar eso echo mano del que encuentro más cerca”<sup>8</sup>. También podemos expresarlo con Ignacio Zuloaga refiriéndose al botero de Segovia del cuadro de Velázquez: “¡Si vieras qué filósofos, no dicen nada!”. Pues, en efecto, ¡ay del hombre que se dispone para estatua! Existen hombres de espíritu elevado e impaciente. Para ellos una mañana es el principio de una tarde. Hay hombres de espíritu lento, como dormido. Para ellos una tarde es apenas la continuidad de una mañana. También hay hombres de espíritu recio para quienes todas las horas están llenas del día. Para ellos se hizo el descanso de la noche. Ovidio: “*Impetus ille sacer, qui vatum pectora nutrit*”.

Hacer mejores a los hombres es la única manera de hacerles felices, y esto es lo que viene aportando Emmanuel Buch a mi vida desde que tuve la dicha de conocerlo. Buscando él cultura en la Universidad vino a traerla, pues la cultura tiene su origen no en la curiosidad, sino en el deseo de alcanzar la perfección. Con los años distingue uno entre quienes van tras la cultura buscando el poder y la riqueza y quienes buscan la cultura como aquello que corrige la teoría del éxito. En lo único en que andaba bastante desencaminado Emmanuel era en el lugar donde pensaba él encontrar semejante sabiduría, pues no es la Universidad el lugar más adecuado. Sea como fuere, allí estaba Emmanuel entrando por la puerta de clase y sentándose cerca de la entrada, no sé si para salir sin ser notado en caso de insoportable incendio. Al principio pensé que era un alumno extraño, pues no vestía de cucaracha como los de la Facultad de Filosofía, ni la suciedad hacía en él sociedad alguna, antes al contrario, vestía casi como un visitador médico, portando además un maletín de cuyo interior pensaba yo iba a salir en cualquier momento algún objeto que venderme. Y resulta que por aquellos días hablaba yo un poco de Lutero, y que –así me lo confesaría más adelante– a Emmanuel le llamó la atención la forma respetuosa de hacerlo: algún católico tenía que haber capaz de tomarse en serio la Reforma, de la que continuamos tan necesitados como sobrados de contrarreformas. Así, desde el principio, comenzó nuestra historia de amor y sabemos que pase lo que pase siempre nos quedará Casablanca. Si es verdad aquello de Goethe de que cada cual todos los días debe escuchar una corta canción, leer una hermosa poesía, ver una buena pintura y, si posible fuera, hablar unas pocas palabras sensatas, confieso por mi parte que todo eso me ocurre cada vez que veo a Emmanuel; no, cada vez que le veo no: también cada vez que pienso en él.

Ser, como él, pastor de una Iglesia es mucho más que ser pastor del ser en el que piensan los filósofos, pastorear sólo se puede en verdes praderas, buscar las ovejas sólo después de haberlas encontrado y de haber sido encontrado por ellas. Pastorear el encuentro es encontrar el pastoreo, anticipar el Reino. Nuestro recíproco pastoreo -pastores los dos y ambos ovejas uno para el otro- ha continuado con el tiempo. Su cayado se hizo más robusto, se doctoró incluso con una hermosa tesis doctoral más tarde convertida en libro, y no sé por qué no ha buscado una cátedra desde la que aportar sus saberes ya convertidos en sabiduría. Lo cierto es que hasta sus sermones son pequeñas piezas maestras al mismo tiempo sencillas y limpias. Según se dice, los libros deben encaminar a uno de estos cuatro fines: sabiduría, piedad, deleite o utilidad y en cada uno de esos sermones el *sermo* de Emmanuel abarca los cuatro fines a un mismo tiempo.

---

<sup>8</sup> “Yo no defiendo mi propio personalismo, sino el de todos los demás. Un grupo de seis, ocho, diez o veinte nosotros me carga y lo rechazo, pero ingreso en él desde el momento en que se convierte en grupo de seis, ocho, diez, o veinte *yos*. Porque nosotros no es plural de yo. También lo es de tú: yo más tú igual a nosotros. Y es frecuente que en un grupo de veinte diga enfáticamente *¡nosotros!* el único yo que haya en él, siendo los otros diecinueve nada más que túes. Hay el tuteo, pero también el *yomeo* (¡bonito neologismo!)... Hay quien se sacrifica por una causa objetiva, universal, eterna, humana... Convenido. ¿Pero es que esto de la personalidad concreta no es causa objetiva, universal, eterna y humana? Yo lo que sé es que aquellos que más llenos estaban de sí mismos son los que más se han vertido a los demás y los que más por ellos han hecho... El pensamiento le debe servir al hombre para ser él, a mí para ser yo, a cada uno para ser yo, su yo. Y como yo me siento yo, y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, por eso quiero que sean *yos* los demás. Y entre todos los *yoes* hagamos un Yo del universo. Y eso es para mí Dios, un Yo infinito, eterno, omnisciente, omnipotente, omnipresente... Yo no soy idealista y sí espiritualista. No me interesa la idea sino en cuanto conduce al espíritu. Es el alma de Newton, no su binomio, ni su método lo que me conmueven. Y al que me diga que el alma de Newton es su método, su ciencia, le miraré encogiéndome de hombros” (Unamuno, M. de: *Memorias y recuerdos*. Ed. Tebas, Madrid, 1967, pp. 338-339).

Una de las frases de Emmanuel que en un momento dado me ayudaron mucho a caminar fue esta: Carlos, “no puede ser tan complicado”. A veces Emmanuel me parece que se ha convertido en un hombre que habla como un libro sabio. De humor nunca está falto su trato, pues es el amor la quintaesencia del humor, fármaco este irremplazable en la buena salud mental. Y cuando hasta el humor falta y el cansancio hace mella, cuando te has convertido en taza de *water* en donde los otros depositan sus excrementos, en *gehenna* de sus más intestinos conflictos, si el humor falla la tensión revienta la inmundicia en lugar de canalizarla. Supongo que para estar todo el santo día, y a veces también toda la santa noche, consolando a tu prójimo hace falta mucho humor al pie de la cruz. Mi experiencia particular es la de quien al lado de Emmanuel se siente por una parte mejor y por otra peor; peor, porque no resiste las comparaciones; mejor, porque el encuentro con él me hace sentirme menos miserable, acogido, incondicionalmente acogido. Sólo con algunas personas he tenido en mi vida una experiencia semejante. Desde esa incondicionalidad, que es la fundada por el otro Emmanuel, la del Dios con nosotros, es posible la incondicionalidad del don que esencia el per-dón.

## CAPÍTULO I. EL FRACASO DE LA RAZÓN FRÍA ILUSTRADA

### 1. El gran engaño de la Ilustración como mayoría de edad. *Deslustración: fin de trayecto*

Para nadie es un secreto que las convicciones que alentaron el comportamiento de las generaciones pasadas han entrado en una crisis de identidad extraordinariamente profunda. Todos los movimientos filosóficos coinciden en su irracionalismo, o al menos en su crítica al racionalismo surgido con la Ilustración. Semejante crisis de toda identidad (*nihilismo*) ha llevado a la *Ilustración iluminada* -que todavía ayer movía entusiásticamente voluntades- al banquillo de los acusados, en la medida en que gran parte de sus promesas han quedado incumplidas, o se han orientado en dirección radicalmente contraria. He aquí la tesis definitiva de Lévi-Strauss: “Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo, reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas”<sup>9</sup>. Se palpa la abolición del hombre. *Pienso donde no soy, luego donde soy no pienso*, tal rectificación cartesiana procede de un francés de nuestros días, Jacques Lacan<sup>10</sup>. Tanto Gilles Deleuze, el filósofo nómada, como Jacques Derrida, el pensador que piensa contra el pensamiento, se concitan en su común deseo, *la deconstrucción*, que “no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y cambiar tanto un orden conceptual como uno no conceptual con el que se articula”<sup>11</sup>. Así las cosas cabe preguntarse si quienes vivimos atentos a la marcha de la historia hemos de comenzar a pensar al margen de toda Ilustración, o si aún deberíamos intentar recrearla de nuevo, total o parcialmente; y ello a sabiendas de que, en todo caso, carentes de la debida distancia, nos encontraríamos como los egipcios castigados portando el cadáver agusanado del difunto hasta el propio agusanamiento del portador.

Hasta el presente, sin embargo, nadie ha sido capaz de definir la Ilustración, dada su laberíntica naturaleza y lo complejo de su trazado, donde tantas pistas se cruzan despistando finalmente o conduciendo a parajes tan insospechados como en principio oficialmente situados al margen del circuito ilustrado mismo. De santos y de locos todos tenemos un poco, dice el refrán, también de ilustrados. A eso hay que añadir que un exceso de proximidad al fenómeno dificulta la necesaria perspectiva; tantos árboles nos impiden ver el bosque. De todos modos cuando decimos Ilustración sabemos de qué hablamos; por Ilustración, en todo caso, entendemos nosotros ese conjunto de movimientos que, pese a lo diferenciado de ellos mismos, coincide al menos en los siguientes caracteres genéricos:

- a) Su esfuerzo titánico por situar a Prometeo en el centro del discurso sobre la realidad personal y colectiva,
- b) por entender ese discurso de forma tan crítica con el pasado como risueña y acrítica ante el futuro abierto por el Progreso, consolidado por la Ciencia, y transmitido por la Educación, todo ello con grandes mayúsculas,
- c) y tan antropocéntrica como irreligiosamente, presentándose de alguna forma como alternativa radical, e incluso religiosa, a la religión cristiana,
- d) intentando con su lema *¡Atrévete a saber!* sustituir todo orden simbólico donde cupiera el misterio, y tendiendo a poner en su lugar el orden de la Razón, pensada con mayúscula e inteligida unilateralmente,
- e) mostrándose por último favorable a un estilo de vida hedonista y epicúreo, con

<sup>9</sup> *El pensamiento salvaje*, FCE, 1964, p. 357.

<sup>10</sup> *Escritos, I*, Ed. Siglo XXI, México, 1972, p. 202.

<sup>11</sup> *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 393.

menosprecio mal disimulado por cosmovisiones de corte más estoico.

En resumen, la kantiana e ilustrada *liberación del hombre de su culpable incapacidad*, ligada a un progresivo alejamiento del Edén y a una creciente proximidad respecto del paraíso en la tierra, pasará por alto que es a la Ilustración, por el hecho de venir después de la tradición cristiana, y no a la inversa, a la que correspondería el papel de disidente. Tal actitud tildada intelectualmente como *de izquierdas* o *progresista*, viene por lo demás sirviendo de mascarón de proa a perezosos de toda laya. Términos tan clásicos como *socialismo*, *progreso*, *vanguardia del proletariado*, *soberanía*, y tantos más se usan inercialmente porque carecen de recambio con sentido (de resultados de lo cual los alemanes han desarrollado la cultura verbal del *sogennante*, o del *por así llamarlo*), y esto sin hablar de otros ya totalmente borrados del mapa tras haber sido dramáticamente disueltos por el viento de la historia, tales como *anarquismo*, *comunismo*, *militancia*, *conciencia de clase*, etc, ya irreciclables. ¿Cómo, pues, pedir a los eternos *intelectuales orgánicos* que al menos definan en sus campañas electorales qué quieren decir realmente cuando en sus respectivos eslóganes apelan emotivista, ilocucionadora y descalificadoramente a sus *opciones de progreso* (¿qué partido no optaría por el “progreso”, también hacia el precipicio?), a sus *opciones de izquierda* (es decir, no de derechas, ahora bien ¿cuál es la diferencia entre ambas?), y a todo ese sistema de apelaciones a símbolos y emblemas vaciados de contenido y argumento? En fin, que para nadie es noticia que las universidades que más presumen de Ilustración son aquellas donde mayor grado de servilismo y de instrumentalización de los símbolos se registran, olvidándose que los argumentos valen o no valen, los utilice Marx o *Tomarx* de Aquino, *marx o menox*... No. Las cosas no son verdaderas porque hoy las diga o no las diga la ya empalagosamente hipercitada y escolásticamente recitada Escuela de Frankfurt, entre otras cosas porque tiempos vendrán en que, pasada la pleamar, se descubra por ejemplo algo tan sencillo como que dicha académica Escuela nunca existió en singular (recuérdese que aquel taxista germano solicitado para dirigirse a la Escuela de Frankfurt preguntó: ¿a cuál de ellas?), pues como todo *ismo* terminará usado exclusivamente por los argumentalmente perezosos. Algo ocurre cuando, en lugar de esforzarse por encontrar nuevos conceptos para designar nuevas realidades, se usan vocablos a falta de categorías conceptuales más rigurosas. “El comunismo en crisis. El capitalismo en crisis (salvo que todavía no se ha enterado). La moral tradicional desde hace años en crisis. La moral -o lo que sea- sucesora suya, en crisis reciente. La fe en crisis, la esperanza en crisis, la caridad en crisis. Y la libertad en crisis, la igualdad en crisis, la fraternidad en crisis”. Así rezaba ya entonces la lápida de un Curso de Verano de la Universidad Complutense en El Escorial (1990) bajo el título *La crisis de todo*. Luego han venido otras... Fin, pues, de trayecto, *Nowhere*, *Nusquama*, Ilustración no se ha sustanciado en parte alguna como no sea en la fantasía de sus diseñadores, las *Eutopías* de sus doradas golondrinas heridas de muerte no saben cómo salir de su *deslustración*, o hacia dónde volar. Como si una utopía se borrara con otra de signo contrario, pasen y vean las *distopías*. La vieja dama Ilustración nos ha enseñado en su ocaso aquello que no debe volver a ser enseñado; peor aún, nos ha des-ilusionado de lo que no debe volver a causar ilusión, el ciudadano surgido de la modernidad ilustrada no ha sabido resolver el drama de la construcción de su felicidad. Como bien dijera Erasmo de Rotterdam en su enigmático *Elogio de la locura*, “ocurre que a fuerza de perseguir bestias feroces y de alimentarse de ellas estos cazadores acaban por convertirse también en alimañas, aunque ellos suponen que se igualan con los reyes”. De todos modos esto no impide una simultánea sensación de felicidad que recuerda mucho a la vieja descripción de Alexis de Tocqueville: “Veo una masa inmensa de hombres parecidos e iguales, que incesantemente se repliegan sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los cuales se llenan el alma. Cada uno de ellos, tomado aparte, es extraño al destino de todos los demás”. Y de esta guisa lo que fuera pasión por el saber se ha tornado de nuevo obsesión argentífera, como en el *Satiricón* de Petronius escrito en el siglo I de nuestra era cual si fuera pensando en nosotros:

"Quien tenga dinero  
navegará siempre con viento próspero  
y domeñará la Fortuna a su capricho...  
Si es poeta y orador, convencerá a todos,  
ganará todos los pleitos

y su prestigio será mayor que el de Catón".

J. B. Metz ha escrito en tal sentido un duro artículo titulado *Contra la segunda inmadurez* (1988), donde rememora la primera inmadurez criticada por Kant en su *Qué es la Ilustración* (1784), afirmando que dos siglos después aún no hemos superado la primera inmadurez, la de los *analfabetos felices* cuyos síntomas son el desinterés por el sujeto, el desprestigio de la memoria, el empobrecimiento del lenguaje, la pérdida del sentido de la realidad en favor de la simulación, la ausencia del sentido político, el adiós a la historia, etc. O sea, los telefilmes venezolanos, esa especie de ontología lacrimógena del presente, donde, a la vista de tanto drama, el presente amenaza constituirse no sólo en deplorable espectáculo pasado, sino también en el mejor futuro posible. La Ilustración ha querido usar de la razón para lograr la felicidad y ahora anda a vueltas con la pregunta de Camus: "Dime, ¿habrá un solo lugar en el mundo donde alguien pueda perdonarnos?".

## 2. Los cuatro apocalípticos jinetes de las promesas incumplidas

Ilustración tras Ilustración, varias han sido -y solamente a las cuatro que consideramos más importantes nos referiremos en lo sucesivo- las promesas *emancipatorias* incumplidas (hasta podría decirse, los dogmas de fe ilustrada conculcados) que han convertido a los biznietos del desafiante Prometeo<sup>12</sup> en desgraciados herederos del pobre Epimeteo, hasta el extremo de que Alasdair McIntyre propone en su *After Virtue* abandonar la modernidad ilustrada para buscar la solución en

---

<sup>12</sup> Tres son básicamente las metamorfosis de Prometeo, el cual emerge del paisaje mitológico heleno como el enorme titán empeñado en lograr la absoluta autonomía de los humanos sin sometimiento a los dioses: él modela a los hombres con arcilla, les enseña luego a retener para sí la mejor parte de las víctimas que se sacrifican a los dioses, intenta robar a Zeus el fuego que en su calidad de Dios máximo poseía en exclusividad, y por último enseña a su hijo Deucalión a construir una enorme arca con la que salvar a la humanidad del diluvio enviado por Zeus como castigo por sus fechorías. Encadenado Prometeo en el monte Cáucaso, cada mañana un águila vendrá a roer su hígado, sede de la fuerza necesaria para romper las cadenas, aunque volvían a crecerle durante la noche: "En cuanto a Prometeo de sutiles designios, Zeus lo cargó de ligaduras inextricables, trabas dolorosas que enrolló a media altura de una columna. Luego soltó sobre él un águila con las alas desplegadas, y el águila comía su hígado inmortal". A pesar de todo Prometeo soportaba con altivez tal suplicio. La tensión cesa cuando por fin Heracles da muerte con sus flechas al águila y libera a Prometeo, ante lo cual Zeus, orgulloso de la hazaña de su hijo Prometeo, suaviza el castigo imponiéndole tan sólo la obligación de llevar un anillo hecho con el acero de sus cadenas y un trocito de roca. Prometeo, a cambio, revela un secreto a Zeus indicándole que no se despose con Tetis, porque ésta engendrará hijos más poderosos que su marido. *Una segunda metamorfosis* surge durante la Ilustración: para el Prometeo ilustrado la ciencia y el progreso harán enteramente innecesaria la tutela divina, pues la criatura humana podrá alcanzar con sus solos medios aquellas potencias o facultades anteriormente reservadas en exclusiva a la divinidad, a saber, la fuerza, la providencia, la inteligencia, un *prometeísmo integral* por un lado *intelectual* (pues se cree que el hombre llegará a saberlo absolutamente todo, sin ningún límite) y por otro *moral* (el hombre bueno por naturaleza terminará por construir un paraíso en la tierra). Así emancipado de la divina tutela, el ilustrado asumirá sus funciones adultas agigantándose con el tiempo hasta tocar un día feliz el cielo con sus propias manos, como Prometeo. *La tercera* está representado por Karl Marx, entusiasta seguidor de Prometeo, ahora *proletarizado*, es decir, desencadenado definitivamente tras su enfrentamiento con los olímpicos de este mundo capitalista y al mismo tiempo con todos los de un más allá olímpico supuestamente aliado con los poderes de este mundo. Este nuevo *titán proletario* del siglo XIX constituye una de las herencias más firmes de la Ilustración, y se ha mantenido hasta la caída del Muro de Berlín. Y es aquí donde se sitúa el último *traspies de Prometeo*. En efecto, el marxismo cometió al menos un error de bulto: trató de convertir en divino al hombre (un hombre que ya era de origen divino) porque no quiso reconocer su condición de hombre (y por ende tampoco su origen divino); no quiso querer el querer humano y decidió querer con querer divino, pretensión tan vana como sería la de pedir que el ojo se convierta en el sol, o que por el mero deseo de la mente se trocase la sustancia de la realidad. Vistas las cosas más de cerca, en realidad el error de Prometeo se reduce al mismo error de Narciso: en el fondo, también Prometeo se enamora de sí mismo incapaz de enamorarse de lo que le supera, y en ese empeño ardoroso sucumbe. Prometeo travestido en Narciso, Narciso titanizándose en Prometeo: dos modalidades de un mismo querer *sobrevivir* viviendo *sobre*, para al final caer derrumbado sobre la espalda.



la premodernidad, aquel lugar donde la moral respondía a planteamientos de universalidad, esto es, en el mundo griego. No faltan sin embargo, a pesar del cúmulo de evidencias adversas, los partidarios de la Ilustración que todavía esperan demostrar que, rectificadas sus errores, contiene ella misma en su propio interior los mecanismos correctivos suficientes. Se trataría, pues, a lo sumo, de una enfermedad curable, y hasta de una crisis de crecimiento que no deberíamos alarmistamente tomar por una señal de consunción definitiva. Jürgen Habermas, por ejemplo, piensa que la Ilustración sigue siendo la mejor herencia de Occidente, por eso en lugar de despreciarla por fracasada la considera meramente inconclusa, tratando de mostrar en su *Teoría Crítica* que aún es posible un tipo de saber intersubjetivo que brote en el seno de discursos diferenciados, donde lo uno de la razón y lo múltiple de las subjetividades fragmentadas se pudieran interpenetrar. ¿Nostalgia recursiva de lo moderno inútil ante un enfermo herido de muerte al que ningún paño caliente bastará para recuperarle, pues una pequeña desviación de la verdad -y a más abundamiento una grande- llevada hasta el infinito deviene una desviación infinita?

La tesis de las páginas que siguen es que el enfermo podría salvarse a condición de que cambiase radicalmente de vida, y desde luego a condición de que modificase radicalmente su forma de estar en la existencia, para lo cual necesita una *razón cálida*. Desde tal perspectiva, nuestro interés no radica en llorar la modernidad después de haberla loado, ejercicio narcisista propio de la cultura académica, especializada en erigir ídolos para darse luego el placer de derribarlos, y así sucesivamente; ni en loarla tras haberla denostado, camino reservado por su parte a la antigua clerecía. Así que, *distando de entrambas aguas*, lo primero por nuestra parte será apuntar aquellas promesas incumplidas (por incumplibles) que han de ser denunciadas; cuatro especialmente sangrantes, que han contribuido poderosamente a desnortar a la humanidad. Lo segundo, en fin, consistirá en sugerir grandes remedios frente a los grandes males, pues aun cuando tuviésemos propensión catastrofista no quisiéramos cebarnos en ella, y además no nos gusta. Al fin y al cabo se trata con este procedimiento que estamos ejerciendo de continuar la vieja metodología socrática que tras la ironía apelaba a la mayéutica. Examinemos, pues, sin más preámbulos, lo que mi hija Esperanza llamaría *signos patognomónicos* de este tipo de pensamiento, es decir, los signos que definen sin lugar a dudas la existencia de una enfermedad. En este caso, los cuatro signos patognomónicos que van a ser tratados sin más dilación.

### **2.1. Primer fruto prohibido: Omnisciencia. Llegaréis a saberlo todo en el futuro, porque el futuro es el tiempo del progreso**

La primera promesa fallida ha consistido en la *promesa de saberlo todo, la gnosis* o salvación por el mero conocer, el delirio de las diferentes versiones de la mecánica clásica. El anuncio epistemológico por excelencia consistió en hacerle soñar al hombre que sería como Dios el día en que lograrse dominar la *polimathia* o ciencia múltiple, esa ciencia que abarca los más diversos conocimientos, precisamente los contenidos en el árbol de la ciencia, y especialmente en el árbol de la ciencia del bien y del mal. No en vano el árbol de la ciencia del bien y del mal fue considerado antonomástico para Nietzsche, pues no existiendo otra ciencia que la ciencia de la conciencia quien dominara ésta dominaría asimismo aquélla; adueñarse de esa fruta prohibida exigía por otra parte alzarse contra el *Prohibidor* para convertirse en igual a Dios. De cualquier modo, éste había procedido también con toda claridad en su trato con Adán recomendándole evitar la frecuentación del que llevaba el rótulo de *árbol de la ciencia del bien y del mal*: “Y Yahvé impuso al hombre este mandamiento: ‘De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio’”<sup>13</sup>. Hacia ese se alzó, sin embargo, la mano rebelde. A *Prometeo Adán* no le interesó ningún otro árbol, ni el árbol de la felicidad, ni el árbol de la longevidad, ni el árbol de la fecundidad, ni el árbol de la amistad, ni el árbol lúdico, ni todos los árboles del mundo juntos, tan sólo el de la ciencia del bien y del mal. Y así fue como la manzana prohibida quedó agusanada desde el instante mismo en que el adamita pensado libre desde la eternidad depositó sobre dicha fruta su mano prenil

---

<sup>13</sup> Gen 2,8-17.

buscando deificarse; por eso *se convirtió él mismo en máxima manzana de la discordia*, de la asechanza, y de la infelicidad. El resultado es conocido por todos. Hoy se encuentra con que aquél no ha resultado ser árbol tan frondoso, ni siquiera un arbusto, ni al menos un matojo, sino en buena medida un espejismo producido por el desértico siroco. Las torpes manos de la primera pareja destrozaron furtivamente lo real para dominar su interior, y luego no supieron recomponerlo; aquella avidez por curiosearlo todo iba a constituirse a partir de ese momento en una pulsión profunda y universal, y no sólo en un capricho de las esposas de Barba Azul.

Pero lo que aquí nos interesa es asistir a la conmovición del alma de Adán, inquirir el origen de su dramaturgia, y a eso vamos a dedicarnos a partir de ahora, esperamos que con un apetito intelectual menos desordenado que el suyo. A tal efecto comenzaremos preguntando si el hombre hubiera podido acceder a la ciencia del bien y del mal tomando la sabiduría de otros árboles, no precisamente de ese expresamente prohibido. Autores como Eugen Cioran han afirmado que lo dañino lo constituía más que ninguna otra cosa el árbol mismo, de ahí que el castigo de Adán resultase merecido, en la medida en que prefirió *el don de la sabiduría antes que su contrario, el don de la ignorancia*, don este último superior en mucho al de cualquier otro árbol, desde luego muy preferible al de la sabiduría, pues “quien está poseído por él actúa como profanador, como traidor, como agente de disolución, introduciendo un principio de fragmentación que vendría a destruir el orden y el anonimato”. Tal es, en todo caso, la afirmación de un pesimista radical que sin embargo afirma negando desde el don de la razón de que se sirve. Esta clase de filósofos del absurdo se apuntan a un bombardeo con tal de llevar el agua al molino de su desesperación; a pesar de su autoproclamado ateísmo son capaces de defender apasionadamente el relato del Génesis mismo, siempre y cuando les confirme en su negativismo. Y así, llevado Cioran de esa actitud, afirma en su libro *La caída en el tiempo*: “Lo que el hombre pedía era morir; queriendo igualar a su Creador por el saber y no por la inmortalidad, no tenía ningún deseo de aproximarse al árbol de la vida, no sentía interés alguno”. No muy lejos de Cioran, a pesar de su muy distinto punto de partida, José Bergamín, en *La importancia del demonio* escribe: “Una ciencia cierta: un saber del bien y del mal *a ciencia cierta*. Lo que les prometió la serpiente o el Demonio hablando por boca de serpiente a Eva y a Adán; lo que les hizo adquirir el conocimiento o la certeza moral de que estaban desnudos, perdiendo el sentido poético más puro: la ignorancia y la razón de estarlo. Al adquirir la *ciencia cierta* del bien y del mal aprendieron a conocerse a sí mismos, como quería y enseñaba el endemoniado Sócrates<sup>14</sup>, el fundador de la endemoniada sabiduría del bien y del mal, de la moral científica”<sup>15</sup>. Yo no creo, sin embargo, que el deseo de saber constituya delito alguno del que la humanidad debiera avergonzarse; no es probable que del impulso de conocer se derive todo mal, ni que, como consecuencia de tal deseo, el hombre se haya dedicado desde entonces a dañar cual “inadaptado, exhausto y sin embargo incansable, sin raíces, conquistador justamente por

---

<sup>14</sup> El libro de Nora Muro, *La enseñanza en la Escuela Moderna de Francisco Ferrer y Guardia (Barcelona 1901-1906)*. Editorial Gran Vía, Burgos, 2009, nos recuerda que este socratismo lustrado se propaga entre las filas anarquistas, especialmente entre las españolas, a través de la *Escuela Moderna* de Ferrer Guardia, la cual se centra en los siguientes temas: laicismo, racionalismo, naturismo, idealismo pedagógico, cientifismo, anticlericalismo, libertad, igualdad de sexos, solidaridad, antimilitarismo, antipatriotismo, igualdad de clases, respeto a la conciencia, higiene y enseñanza integral, temas que se reflejaban también y coherentemente en los contenidos de los libros de lectura: la *Cartilla filológica*, *Las aventuras de Nono* (texto de Jean Grave que traducido por Anselmo Lorenzo tuvo el honor de prologar en Editorial MCA, Valencia, 2000, y que al parecer desapareció del mercado junto con su fugaz casa editora), *El niño y el adolescente* (de Michael Petit e igualmente traducido por Anselmo Lorenzo), *Sembrando flores* (de Federico Urales), *León Martín o la miseria: sus causas, sus remedios* (cuyo autor es Carlo Malato), *Patriotismo y colonización* (selección de textos con prólogo de Eliseo Reclús), *El origen del cristianismo* (extracto traducido por Anselmo Lorenzo). En realidad, las bases ideológicas de la Escuela Moderna fueron dos: el anarquismo y el positivismo científico, tesis que con calzador se consideraban por aquel entonces complementarias (incluso los anarquistas más conspicuos así las tomaba en general, pensemos por ejemplo en Federico Urales en España y en Piotr Kropotkin en Europa), y que –contra sus propias pretensiones– distaban mucho de tener un rigor mínimo, aunque se aceptaban dogmáticamente por doquier. Patético y hasta vergonzoso resulta especialmente el tratamiento que se otorga al hecho religioso y la forma en que se lo despacha: pero muchos de los pretendidos “racionalismos” y muchas de las pretendidas “modernidades” son así y seguirán siendo así, si las personas no cambiamos. Especialmente tragicómico es el rechazo absoluto a la entrada en la Escuela Moderna nada más y nada menos que de *El Quijote*, por considerar que el camino del honor, de la caballerosidad y de la hidalguía cervantinas eran irreconciliables con el nuevo orden moral, científico, laico y progresista. Posiblemente la mayor innovación de la Escuela Moderna estuvo en el terreno de la pedagogía: antimemorismo, acción, aire libre, preocupación social, coeducación, liberación de la mujer de su atadura doméstica (profesión “sus labores”) etc, lejos del rancio escolasticismo de las escuelas católicas de entonces, abrieron nuevos caminos. Asimismo, cabe destacar su enfoque social, el de una escuela para la vida y para la sociedad liberada de las injusticias estructurales, asunto poco resaltado y en general olvidado por las escuelas que no animan a romper con el desorden establecido. De estos pedagogemas se nutrió en gran medida también el magisterio republicano Institución Libre de Enseñanza con las Misiones Pedagógicas, tesis aún presentes en el gobierno de Felipe González.

<sup>15</sup> Cruz del Sur, Barcelona, 1961, p.81.

desarraigado, nómada fulminado e indomable, ávido por remediar sus insuficiencias, y, ante el fracaso, violentando todo a su alrededor, devastador que acumula fechoría sobre fechoría, rabioso al ver que un insecto obtiene sin dificultad lo que él, con tantos esfuerzos, no sabría adquirir”. No. El ser humano no ha sido puesto en la tierra para columpiarse en el árbol de la nesciencia, la solución no consiste por ende en tornar con el *Gog* de Papini al Grande Embrutecimiento de la Pradera, con una ecología pobre de trotón, ni en destruir todo vestigio epistemológico como da a entender también Pío Baroja en *El árbol de la ciencia*. La solución no estaba en retrogradar. Es cierto que el hombre se ha dedicado frecuentemente a propiciar el desastre tras haber ingerido la fruta del árbol de la ciencia del mal. Sin embargo, ¿comió tan abundantemente de ese árbol como para resultar tan malhechor? ¿cómo pudo haber hecho tanto mal tras haber degustado solo una manzana, un escaso fruto? ¿y cómo hubiera sido capaz de comportarse alguna vez bien, si se hubiese intoxicado del todo con aquel alimento? Y sobre todo ¿el árbol de la ciencia del bien y del mal era malo por ser tal árbol, o por ser árbol prohibido? Ahora bien, ¿cómo iba a ser malo un árbol que tanto define y representa al hombre, siempre instado a conocer y a progresar en el cultivo del talento de su inteligencia? Además, ¿qué función podría corresponder en el Jardín del Edén a un árbol defectuoso? Pero a su vez ¿cómo habría prohibido Dios un árbol si éste, que se encontraba situado nada menos que “en medio del jardín”<sup>16</sup>, no hubiese estado estigmatizado por alguna oculta imperfección, si no hubiese guardado al menos alguna especial inhabilitación para el uso humano?

a) Sobre todo, *una rebeldía culpable, que lleva a Adán y Eva a querer saber para ser como Dios*. Y así como en el relato homérico el Hombre Prometeo es castigado por querer robar a Zeus el atributo que le diferenciaba respecto de los mortales, atributo éste (el ígneo elemento) que una vez socializado hubiera destronado a Zeus en favor de una república de iguales, así también en el relato paleotestamentario Adán (el varón) es castigado por dejarse embaucar por Adama (la varona) para ser como Yahvé<sup>17</sup>, toda vez que la *libido edendi* (el deseo de comer) fue utilizada allí como *libido cognoscendi*, y ésta a su vez como *libido dominandi*. Por su abuso, el buen discurso del saber deviene mal discurso del poseer. ¿Qué no hubieran sido capaces de urdir Adán, Eva, y la serpiente si luego de alimentados en el conocimiento prohibido hubiesen alargado su mano para tomar el fruto del otro árbol vetado, el árbol de la *longevidad*? ¿Hasta dónde hubieran llegado en su furia iconoclasta? ¿Hubieran continuado pareja Adán y Eva, o su desazón destructiva les hubiera sumido en la final hecatombe propia y ajena? Para evitar tales tentaciones así fue como Yahvé “habiendo expulsado al hombre, puso delante del Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida”<sup>18</sup>. Y es que el género adamita se especializó desde muy temprano en transgresiones: ¿Quizá fue el recuerdo del texto del Génesis que comentamos la razón por la que tanto se conduce san Agustín al recordar el episodio aquel en que saltó la tapia del huerto ajeno para robar unas frutas? Adán *transgredió* una prohibición divina al desear algo para sí y contra Dios; sólo cuando el *para sí* se utiliza *contra* Dios se convierte en luciferina la vocación de investigar. No quiso Adán respetar las leyes de Dios, pues en el fondo de su corazón se dijo a sí mismo: “¿Desde dónde habrás de establecer el *debes/no debes*? ¿Por qué no rechazas toda norma proveniente de los demás, aunque sea de Dios?” Esa pregunta situaba a Adán por vez primera como juez altanero de su propia determinación; con luciferina lucidez pudo decirse a sí propio: O Dios manda, o por el contrario no hay dios que mande; y ante ese absurdo (o Dios o el absurdo), Adán se erigió en deidad de sí mismo.

Además, con ese comportamiento dejó también al descubierto su primera soberbia (*hybris*), sin la cual quizás más tarde, probada su obediencia, hubiera podido acceder al árbol antes vetado. Ya estoy imaginando la mala cara del ilustrado empedernido al llegar a este punto: ¡Pero se está tratando de esta manera al hombre como a un niño! ¿Y? Pero ¿acaso no existen en cada uno de nosotros, como ha puesto de relieve el análisis transaccional con Eric Berne a la cabeza, un padre, un adulto, y un niño? Un ilustrado enfatuado sólo quiere ser tratado como adulto, renegando de los cuidados del padre, y de la cercanía amorosa de éste con el hijo niño: no hará falta recordar aquí cómo los ilustrados de la época inflaron pecho cuando Auguste Comte caracterizó al positivismo como el estadio adulto de la humanidad. De entre todos los

<sup>16</sup> Gen 3,2.

<sup>17</sup> Gen 3,22

<sup>18</sup> Gen 3,24.

ilustrados que siguieron la pauta adamita nos parece que nadie como Gotthold Ephraim Lessing llegó tan lejos al escribir estas palabras: “Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera *¡elige!*, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda!”. No hará falta añadir que en este texto importa menos subrayar lo incomprensible de Dios (incomprensiblemente bueno, incomprensiblemente sabio, incomprensiblemente misericordioso), y mucho más lo prometeico; lo que el muy ilustrado Lessing pone en esta frase de manifiesto es precisamente lo que constituye el impulso adamítico, a saber, la autoafirmación del yo aún a costa de todo lo demás, a cualquier precio.

b) Pero existe otro motivo que según nuestro criterio contribuiría a explicar la transgresión culposa de nuestros protopadres, a saber, el *haber buscado una forma demasiado fácil de saber, a la que faltaba la paciencia del concepto*. El árbol de la ciencia, en efecto, no tenía carácter de intrínsecamente perverso, antes al contrario estaba bien en un Paraíso donde todo podía reputarse bueno en principio, como el hombre mismo. Aquel árbol no agotaba todas las dimensiones del saber, no quintaesenciaba *toda la ciencia*, y desde luego tampoco constituía la *única ciencia*, toda vez que también poseían valor rigurosamente sapiencial los árboles de la *con-ciencia*, entendida en sentido lato. En definitiva el árbol de la ciencia del bien y del mal distaba de ser el árbol de la *sabiduría*: Acaso la frecuentación del árbol de la sencillez, del árbol de la bondad, del árbol de la solidaridad, del árbol de la paz, del árbol de la amistad, etc, nos hubiera hecho no menos conocedores de lo realmente real que este otro árbol de la ciencia, supuesto lugar exclusivo y absoluto de lo profundo. Tal vez hubiéramos alcanzado más sabiduría existencial de habernos dedicado a cultivar con entusiasmo esos otros árboles y a tomar de ellos más gratuitamente sus frutos de amor y de felicidad, porque el peor reproche que podría lanzarse contra una civilización ilustrada sería el constatar que los frutos de su ciencia no nos hacen más felices, sino al contrario más desdichados. Y una sabiduría que no nos hace más felices ¿puede reputarse sabiduría? ¿es sabio aquello que no nos sirve para la vida? ¿es sabio aquello que dispara en el corazón humano impulsos y fobias disgregadoras? ¿sabio, en fin, lo que aumenta el instinto de muerte? Ciertamente, no, porque al fin de la jornada aquel que se salva sabe y, el que no, no sabe nada.

Yahvé Dios quiso evitarle a Prometeo Adán el enfangamiento por la senda demasiado errática si inmaduramente asumida de la ciencia que deslumbra y que le inhabilita para la sabiduría. El árbol de las luces ciega; como ciertos árboles de verbena, también él emitía y sigue emitiendo cataratas de capciosas serpentinatas multicolores, pero ante sus luces hay que protegerse la vista, del mismo modo que Ulises hubo de taparse los oídos para evitar que los cantos de sirena provenientes del océano le hundiesen en lo profundo de las aguas abismáticas. Al decir esto no estamos propugnando la mutación retrogradante del ser humano en mono capuchino yendo de árbol en árbol con exclusión de todo pensar, como es obvio; lo que estamos sugiriendo es que tal vez no toda la sabiduría proceda del árbol de la ciencia del bien y del mal, es decir, que el saber no deriva de un sólo árbol privilegiado, convertido después en árbol de *la* ciencia a secas, excluyendo todo lo no reputado científico; lo que estamos sugiriendo, pues, es que del puro saber no nace un puro querer ni un querer puro, y por ende tampoco un saber bueno, antes al contrario puede salir de él -caja de Pandora- cualquier cosa menos la esperanza. Lo que nos gustaría proponer en consecuencia sería pasar por unos buenos cursos de formación profesional en las escuelas de pensamiento moderno para aprender el arte de la hibridación de los distintos árboles, de suerte que los frutos del árbol de la *ciencia* se convirtiesen a su vez sin perder su fragancia ni su sabor noético en frutos simultáneos del árbol de la *conciencia*, del árbol de la *sabiduría*, del árbol de la *bienquerencia*. Una nueva *sabiduría ecológica* obliga ya a reforestar lo desforestado, y a volver habitable la tierra, según el *imperativo categórico adorniano*: *piensa de tal modo, que Auschwitz no se vuelva a repetir*. Y por eso, porque estimamos en mucho más la *eupraxia* que la ortodoxia retórica, nos parece que se halla bastante más cerca de la verdadera solución del problema de la razón (Auschwitz) Herbert Marcuse cuando, en la habitación del hospital, próximo ya a su muerte, le confió este secreto a Jürgen Habermas: “Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”.

## 2.2. Segundo fruto prohibido: Individualismo

La segunda promesa fallida de la Ilustración consistió en afirmar que *a la verdad del árbol del saber se va por la soledad: Ego cogito* en Descartes, *mónada* en Leibniz, *Ich denke* en Kant, solipsismo en Carnap, y finalmente para no aburrirnos, en argentino, *vos sos un flaco que piensa*. La razón exhibe rasgos monadológicos, pues separa y conduce al escepticismo, de ahí lo indisoluble de la terna razón-mónada-escepticismo, y por ende lo innegable de la reducción de filosofía a *filautía*. ¿Cuántos esfuerzos de ingeniería comunicativa no habrán sido menester para construir puentes entre el yo y el nosotros, entre el yo y el tú, después del bombardeo epistemológico cartesiano que terminó por destruir todas las vías de acceso al prójimo? Nada más patético en esta secuencia que el esfuerzo de Edmund Husserl en su *Tercera Meditación Cartesiana* donde pretende salvar la soledad del viejo *cogito* de Descartes introduciendo un pálido *cogitatum* que serviría de hipotético correlato al triste *cogito*. El husserliano *ego cogito cogitatum* sin embargo no pasa de ser una vaca sin leche, por muchos *cogitata cogitataque* que se añadan al pobrecillo sujeto cogitante como señoritas de compañía a su alrededor. Nada bueno en esta línea por ende, a pesar de que el yo haya pretendido ganar batallas después de muerto Descartes, o de que el Círculo de Viena se haya comprometido hasta las cejas con su criterio estrecho de verificabilidad respecto de la existencia del prójimo y del mundo. En resumen, nadie más buscado que el *tu quoque* por la policía filosófica, y sin embargo nadie más celosamente oculto pese a *Wanteds* innúmeros como compensación para los aprehensores. Todo en vano.

Descarnado el yo pensante, enajenado de su yo volente, separado de todo convivio, el pensador de Rodín curvado sobre sí mismo y apoyado en su triste barbilla podría elevarse a la condición de escultura emblemática para el filósofo en la búsqueda patética de una razón desolada por culpa de su impenitente asolarse. Todo diálogo ha sido reconducido aquí al interior del monólogo, o concedido como añadidura condescendiente pero no constituyente: Narciso bajando un poco de su pedestal, eso es todo; Narciso habiendo convertido su propio cuerpo desnudo en signo de interrogación. Llevaría razón, así las cosas, quien hiciese notar en este momento un hecho: que el proceso de disgregación de los vínculos comunitarios ocurre con anterioridad a la Ilustración, debiendo situarse en la baja escolástica nominalista. Pues bien, en todo caso el asunto continúa siendo el mismo de entonces, a saber, *la cuestión de los universales*: cuando no existe nada universal, cuando todo se reduce al individuo aislado, lo único real será el narcisismo, el imperio de Narciso individualista, el ego de cada cual. Ni rastro del estadio ético de Agamenón, ni del estadio religioso de Abraham, tal y como había vaticinado Kierkegaard. La *posmodernidad* que sigue al fin de la modernidad (1789-1989: de la Revolución Francesa a su final simbólico, la caída del Muro de Berlín), deviene la apoteosis de la disgregación y del fragmento. A los más conformistas se les hace creer que, abolido lo universal, disgregado el vínculo común, reina ya la totitolerancia; obviamente, empero, no cabe tolerancia cuando no se reconoce el vínculo que me une al otro, y lo que se produce entonces es el imperio absoluto de la indiferencia, de la insolidaridad, y del imperialismo, donde el prójimo no reconocido es usado y utilizado como un medio para el engorde y disfrute de lo único reconocido como fin, el propio yo.

En un mundo cuyos límites son el azar casual y la necesidad, sin tú, sin el don de la alteridad, no cabe la gratuidad, por mucho que lo prediquen Vattimo y sus posmodernos; para que ésta exista se precisa la *causalidad personal*. Al margen de toda relación de sentido, lo máximo posible es un azar afortunado. La gratuidad, por el contrario, reconoce el carácter afortunado del encuentro que me eleva, y lo agradece de rostro a rostro, en el interior de una relación de convicción recíproca, de sentido, y de esperanza. Los últimos pensadores franceses, siempre tan sutiles en el arte de vender diferencias, ya no saben cómo calificar este proceso de separación que el individualismo potencia hasta el punto de que Jean Beaufret lo caracterizó como *hemorragia de la subjetividad*, y Deleuze en su *Anti-Edipo* ha tenido que reconocer que la enfermedad del siglo es la esquizofrenia. No contentos con la palabra *différance* recurren, en fin, al neologismo *différend*, la diferencia de la diferencia, la deconstrucción, etc. Un *neorusionismo* se ha extendido por las praderas *posmodernas* o *posilustradas*. En efecto, así como para Rousseau (frente al *amour propre* del egoísmo) el *amour de soi* “es un sentimiento natural que dirigido por el hombre mediante la

razón y modificado por la piedad produce la humanidad y la virtud”<sup>19</sup>, siendo a su vez la *piedad* “el primer sentimiento que toca al corazón humano de acuerdo con el orden de la naturaleza”<sup>20</sup>, de la cual piedad o compasión derivarían todas las *virtudes sociales*, así también para el discurso individualista actual lo primero sería el orden emotivo del sentimiento, y de ahí saldrían luego las agrupaciones sentimentales capaces de restaurar el orden de lo natural humano. En este contexto, y en lo que Lipovetsky ha definido como *era del vacío*, no es de extrañar que bajo tales augurios Ambrose Bierce defina al Paraíso en su *Diccionario del diablo* con la siguiente causticidad: “*Paraíso*. Lugar donde los malvados cesan de molestarnos hablando de sus asuntos personales, y los buenos escuchan con atención mientras exponemos los nuestros”.

Así las cosas, la reducción solipsista resulta un signo patognomónico de enfermedad terminal, de consunción de la época si se quiere, que podría ser narrada con estas palabras de la obra *La puerta de la esperanza* del doctor Vallejo-Nájera: “La experiencia que tenemos los médicos sobre los enfermos terminales es que pasan por cuatro fases. En la primera siguen ocupándose del mundo que les rodea, leen la prensa, ven la televisión, siguen las noticias y, por supuesto, se interesan por su familia. En una segunda fase se circunscriben a lo que pasa en su casa, en su familia. En la tercera se reducen a lo que ocurre en su habitación, a los aparatos médicos que les mantienen con vida. Y en la cuarta y última sólo atienden a lo que ocurre en el interior de su cuerpo”<sup>21</sup>. En suma, que nuestra era se sitúa *entre el irenismo y el ironismo*; en el irenismo cuando así lo decide el subjetivismo del corazón y de la buena voluntad neorromántica, pues no se olvide que posmodernidad y neorromanticismo van juntos; en el *ironismo relativizador* (y la expresión es de Rorty) cuando roto y no compartido el vocabulario que fuera común, allende las inexistentes verdades objetivas o los trillados senderos normativos, los individuos hacen un esfuerzo por dotar de algún significado mediante la persuasión a los frágiles vocablos puestos en crisis. Es verdad que la nueva Ilustración de los siglos XIX-XX corrige a la anterior, pues Marx no habla del yo sino del *nosotros* del común *ismo*, en Freud nos encontramos un yo compuesto por Ello y Superyo a la vez, y en Nietzsche resultamos ser legión cada uno de nosotros en cada acto de nuestra volición. Lo que pasa es que la pluralidad, el *nosotros* en que convierte la tercera Ilustración al yo de la segunda, deviene un *nos-otros* donde cada uno se opone al resto: El yo contra el Ello y contra el Superyo (Freud), el proletario contra el capitalista (Marx), el guerrero vikingo contra el otro guerrero vikingo (Nietzsche), de resultas de lo cual si en la segunda Ilustración estamos solos, en la tercera nos encontramos mal acompañados: ¿Vale más estar solos que mal acompañados? ¿No hay más que esa disyuntiva? Cuanto más grande es el pesimismo respecto de las personas, tanto más necesario se hace un *Estado salvador, providente y paternal*.. Y la razón resulta bastante clara: un individuo *aislado* se convierte en un individuo *asilado* por un Estado que a la sazón terminará por eliminarlo. Y es por eso por lo que afirmaba Mounier que en el fondo el fascismo (primacía de la tiranía suprapersonal) surge de una tentación de insolidaridad previa: de la ruptura de los vínculos personales. Ahora bien, el Estado no es la hipotética solución de recambio para devolver la socialidad perdida al individuo, y menos aún cuando la retórica sociedad civil se descompone y degrada, vale decir, cuando los elementos que la componen entran en crisis asociativa. El *nosotros* social ilustrado, lejos de desarrollarse bajo la augusta tutela de la racionalidad estatal prometida por Hegel, deviene un agente existencial conflictivo y polémico, y de esta manera todo cuanto en la Ilustración fuera promesa de *llegar a la verdad por la soledad* se torna degenerativa pretensión de llegar a la verdad por el conflicto y por la sospecha de todos contra todos, incluida la del yo contra sí mismo. ¡A partir de ahora se estará en la más terrible soledad en medio de la multitud, o en el más grande conflicto en el interior de una aparente soledad!. En ambos casos todo habla de la ausencia de experiencia reconocitiva en el rostro del otro, el pensar arrostrado, la epistemología fundacional en el mapa topológico de la ética. Con tal carencia nadie hallará ninguna posibilidad de acceso al *nosotros primordial* por el que clamó Martin Buber, y tampoco a la gratuidad de la voz pasiva, donde uno se deja interpelar por el Tú que me llama, donde el *yo pienso* se convierte al *yo soy amado desde la eternidad*, y donde el *yo quiero* se percibe como un *yo soy querido*, a la par que como un *yo te quiero*. Si no se supera el nivel de hiperactividad laboriosa del *yo pienso*, abriéndose desde la conjugación reflexiva a la conjugación

<sup>19</sup> *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, La Pléiade, III,219.

<sup>20</sup> *Emilio*, La Pleiade, IV,505.

<sup>21</sup> Cfr. también Vallejo-Nájera, J.A: *Conócete a ti mismo*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1991.

transitiva, no haremos nada bueno. Con tal carencia, además, tampoco cabe eso que Levinas llama *des-inter-esement*, un *des-inter-es* que se instala en el *entre* del *inter* con toda la radicalidad ontológica del ser (*esement*), y que por cierto se instala desviviéndose, desinstalándose (*des*). Con tal carencia, en fin, tampoco es posible un *ahora* como mano que tiende a otra mano: un ahora que es *main-tenant*, *mano que ahora me sostiene*

Desde esta excelencia de la soledad incomunicada, a mayor religiosidad de la razón menor eclesialidad (Schleiermacher, Kant), llegando Goethe en una vuelta de tuerca más a definirse *irreligioso por religión* y a escribir que el nacimiento de Cristo no consiguió otra cosa que aplazar por unas semanas la fiesta de las saturnales sin llegar a suprimirlas; y hasta los *Beatles* llegaron a considerarse a sí mismos más significativos para la humanidad que Cristo. En definitiva, que la Ilustración podría considerar paremiaca esta frase: *para la plebe, religión; para la cultura, razón y, escepticismo*. Lo sagrado es lo que el individuo decide que sea sagrado. Cuanto más cercano a la filosofía pura sea el universitario tanto más descreídamente se comportará, por eso el número de agnósticos resulta abrumadoramente superior en la Facultad de Filosofía que en la Escuela Superior de Ingenieros de Caminos, quizás debido a que estos últimos conservan un cierto vínculo con santo Tomás por aquello de la construcción de las *cinco vías*, mientras que los profesores de filosofía, especialmente los del área de ética, se han tomado a pie juntillas que no se debe ver ni en pintura el árbol de la ciencia del bien y del mal, habiendo convertido a Hume en patrono laicista de tal prohibición, ahora del *es* al *debe* (falacia naturalista o *falacia de Eva*). Caso nada extremo en este sentido, y por lo ya dicho muy “moderno”, será el de Voltaire, que muy poco antes de morir deja escrito: “Muerdo adorando a Dios, amando a mis amigos, sin odiar a mis enemigos, y detestando la superstición”.

### 2.3. Tercer fruto prohibido: Desconfianza

La tercera promesa fallida y en consecuencia la tercera fruta dañina consistió en afirmar que *a la verdad se va por la duda, la desconfianza, la crítica, y la sospecha*. Descartes nos acostumbró a la “duda hiperbólica”, exagerada, para después negar la negación y así alcanzar la afirmación definitiva. Y así hemos procedido de siglo en siglo hasta hoy. De algo no puedo dudar si (y sólo si) dudo, a saber, de que existo. La mancha de la mora introducida por la duda con otra más grande pretende ser lavada. Si se nos permite, mostraremos en este punto nuestro más radical acuerdo con R. Panikkar: “El error fundamental de Descartes, como padre de la modernidad, junto con los fundadores de la *ciencia moderna* que desde entonces ha dominado la civilización de Occidente, consiste en que una vez que el método de la duda permanente se ha establecido conscientemente, no tiene fin”. Talante crítico, habla Max Weber: Ausencia de restricciones al derecho de discusión y de crítica, aplicado no solamente a los resultados parciales, sino a los fundamentos y a los métodos, porque la conciencia crítica forma parte de la conciencia científica. La ausencia de restricciones al derecho de desencantar el mundo mediante la ciencia es incuestionable. Nada ni nadie podría sustraerse a la primacía de la dubitación, tan abierta como interminable; crítica de la razón pura, crítica de la razón práctica, crítica del juicio, autocrítica, nadie será declarado inocente mientras no se demuestre lo contrario: No viviremos bajo el signo del *quae non prohibita permissa* (“lo no prohibido está permitido”), sino bajo el terrible apotegma policial *quae non permissa prohibita* (“lo no permitido expresamente queda prohibido”). Para razonar, criticar, todo puede ser críticamente fundado, y en caso contrario nada valdría. Primero será fundamentar críticamente la razón misma, luego fundamentar críticamente la ética por la razón, después la fundamentación crítica de la política por la ética de la razón, y así sucesivamente. Si ya Kant definió la Ilustración como la *liberación del hombre de su culpable incapacidad*, incapaz ilustradamente hablando resultaría todo aquel que de alguna manera se dejara acompañar por otro o de intentar confiada coeundia con el otro en el uso de su inteligencia. Ahora bien, la prohibición de co-pensar y la de *pensar en compañía*, la postulación de la capacidad inocente, terminarán arrastrando hacia el solipsismo más feroz, y hasta un ilustrado *enragé* como Lessing escribe a su madre en 1749, un poco molesto por esa exigencia de su época: “Comprendí que los libros harían de mí un sujeto culto, pero jamás un hombre”.

La razón en su uso puro: *contradictio regula veri*, así Hegel. Por dicha senda, el hombre de la modernidad ilustrada ha sido acostumbrado a usar de su *ratio* entendida como cálculo, es decir, como acceso desconfiado a la realidad, de la que cada cual busca su *ración* de razón, su tajada. Muchos suscribirían, más en veras que en bromas, así las cosas, esta definición que de *conocido* ofrece A. Bierce en su *Diccionario del diablo*: “Persona a quien conocemos lo bastante como para pedirle dinero prestado, pero no lo suficiente para prestarle”. El ilustrado se nos muestra como un *calculador*: *Dum homo calculat fit mundus, mientras el hombre calcula se hace el mundo* aseveró Leibniz. “Sentémonos en una mesa redonda para hablar de moral, y digamos: *calculemos*”, afirmaba el mismo autor, muy de acuerdo con el Benito Espinosa que pretendió demostrar una ética según el orden geométrico. Conocido es el resultado: tanto y tanto calcular lo que podría y no podría hacerse con el cálculo acabó roto en mil pedazos antes de comenzar a calcular, como el cántaro de la aguadora al pie de la fuente. Hegel, culminación de la Ilustración y por eso mismo su crítico, vio sin embargo certeramente que el cálculo en seco y la crítica en vacío resultan inconducentes. Más tarde Max Weber dejaría claro que la razón moderna lejos de configurarse como racionalidad crítica se orientó en el sentido de una *racionalidad instrumental* (*Zweckrationalität*) que la Escuela de Frankfurt ha calificado como *razón instrumental del iluminismo*. La Ilustración ha reducido a cientismo estrecho y a positivismo vulgar a la razón, y no contenta con fragmentar el deseo de saber en especialidades incomunicadas entre sí, ni con aguar el supuestamente inagotable deseo de saber reduciéndole a pragmatismo, ha unidimensionalizado el estilo de vida de los ciudadanos conforme a dicho uso y consumo.

Como señala bien Reyes Mate en su libro *Mística y política*, “por supuesto que el desarrollo científico disuelve gradualmente las supersticiones, pero disuelve todo el mundo simbólico, es decir, reduce a *quantité négligéable* las cosmovisiones metafísicas o religiosas tradicionales, sin sustituirlas por nada que asuma sus funciones, por ejemplo dar sentido y unidad a la vida. El mundo, así desencantado, es un vasto campo de acción en el que cada cual puede arreglárselas para lograr sus fines personales. El mundo no tiene más sentido que el que cada cual le da. Esta subjetivización de los fines últimos lo que indica es que el mundo no tiene un sentido único, sino tantos como queramos darle. El monoteísmo muere a manos del politeísmo”. Así pues, no es la primacía del conocimiento como pensaba la Ilustración, sino la del interés lo que se ha impuesto en el mundo. Habiéndolo comprobado, el Estado poshegeliano, so capa de garante de las necesidades comunes exigidas por la inevitable convivencia, ha ido usurpando cada vez en mayor medida la necesaria racionalidad colectiva que los individuos han dejado de lado, triunfando al fin apoteósicamente el sueño hegeliano del Estado ético y racional, el monoteísmo estatolátrico: Hegel deviene el punto culminante de todo el movimiento ilustrado. Lo que ocurre es que Hegel no sospechó que así como los individuos van individualistamente a lo suyo, también el Estado acaba por ir a lo suyo, generando una burocracia que sólo satisface su propia exigencia, y no las del común. Su nombre, *terarquía*; su resultado, *teratocracia*.

Y es así como finalmente, pasado el sueño ilustrado, el ciudadano se halla entre la acracia individualista y la burocracia estatal, que busca sustituir al filósofo por el experto según mostrara Tierno Galván. El resultado ya se conoce: Imperio por un lado, Narciso por otro. McIntyre ha puesto de manifiesto, así las cosas, la hondura del fracaso moral que representa la Ilustración: El ilustrado, disueltas las convicciones objetivistas en nombre de la subjetividad crítica, después de haber intentado fundamentar la universalidad de la razón ética y social en la razón, vuelve al polvo y a la nada de la atomización solipsista que todo lo relativiza sin posibilidad alguna de comunión. De ahí que Nietzsche sobresalga como un gigante del nihilismo que tanto resalta el primado del individuo, de la autonomía moral desligada, de la voluntad heroica y belicista del guerrero vikingo. Muerto ya, pues, el proveyecto proyecto marxista de la *kratía*, y todavía no nacido el proyecto anarquista de la *eukratía* de la libertad interior, las cosas degeneran hasta la *akratía* o ausencia de toda virtud, más allá del bien y el mal, más allá de todo proyecto solidario, más allá de todo.

Debemos, en llegando aquí, hacer justicia a la siguiente premonición de Soren Kierkegard: si olvidáis la actitud religiosa de *Abraham*, que cultivaba las tres dimensiones de lo divino, lo comunitario y lo humano, entonces sólo podréis apelar a *Agamenón*, al cual sólo le quedan ya dos dimensiones, la social y la personal; pero si también os olvidáis de la memoria del héroe epónimo Agamenón, entonces sólo tendréis una dimensión de la razón: seréis hijos de *Narciso*, sin *Eco*



alguno en vuestra soledad clausurada. Verdaderamente, nadie culto podría decir que Kierkegaard careció de lucidez para el pronóstico histórico. Pero pensar, a pesar de Descartes y de su narcisista descendencia, exige *pensar-con alguien*. Como nos ha recordado Stanislaw Gryegel, lo que los modernos llaman *ratio* viene etimológicamente de *reor* (*reri, rati, ratum*), que quiere decir *calcular*. La razón resulta así cálculo, y esto lo contrario al desinterés de que se hablaba hace un momento: todo intento por llegar al otro al través de la mera razón culminará en lo que los canonistas aducen como causa de nulidad matrimonial, a saber, en el matrimonio *rato pero no consumado*, pensado pero no ejercido. La razón ilustrada deviene razón consumida por no consumada, y no es consumada a su vez porque no se ha *con-summatum*, porque no se ha dado desde el rostro del otro, porque no se ha co-sumado al tú. Nada de extrañar, pues, que uno de los pensadores favoritos del momento venga a ser Jacques Derrida, quien en su *De la gramatología* proclama: “Lo mismo sólo es lo mismo fingiendo ser lo otro”. La modernidad ha ignorado que a la verdad no se llega sólo por la eidética matemática, sino también y sobre todo por la cercanía auricular, por el *oído*, esto es, por la confianza de lo próximo; el oído es el oficio del filósofo. Verdaderamente, pensar sólo se puede si *con-sumadamente, con otro* y sobre todo *para el otro*; el mero dar vueltas a la *ratio rationis reddendae*, a su razón que quiere dar razón de la razón desde la razón que pide razón es trágico-neurótico y nos recuerda al Barón que pretendía salir del pozo en que había caído tirándose de la propia coleta. Cómo se pueda dar razón desde la pura razón: he ahí la quimera del ilustrado impenitente, ignorando que de los últimos principios no hay razón que valga, sino mostración, intuición, evidencia. *Don Criticón*, empero, remite a *Don Hipercriticón* y éste por su parte a *Don Superhipercriticón Más Nuevo* para renegar la evidencia, última en el conocimiento y primera en el reconocimiento. También aquí los últimos serán los primeros. Dar razón de algo exige preguntarse cuántos justos pueden salvar a Sodoma y Gomorra de su destrucción. Dicho de otra manera, el método, el camino del pensar no es otro que la *coeundia confiada* de dos que caminan juntos, aunque durante el trayecto hablen poco cuando lo importante es hacer aunque sea sin hablar, o hablando por los hechos, a pesar de que tal afirmación pudiera ser tildada de irracionalista.

¿Mas no constituye esto último una enorme *ingenuidad*? En parte, sí, si no difamamos la noción de esa ingenuidad que no es la simplonería de los perezosos, sino *lo que no se pone de rodillas* ante los mitologemas ilustrados por mucho que gocen de aplauso universal, y además lo *genuino*, lo que está en la estirpe o en la raíz de lo real. Por no arrodillado, por genuino, por su voluntad de llamar sin ira al pan pan y al vino vino, por su radicalidad de ir a las cosas mismas viviéndolas no sólo desde el discurso sino también desde la acción y para ella, por su vocación novatoria y su exigencia de transformar la realidad que el mero pensamiento dialógico sólo nombra pero no corrige, por todo eso el pensamiento genuinamente ingenuo ha de ser *utoprofético*. Tal vez cupiera hablar sin disfemismo, en todo caso, de una *lúcida ingenuidad* que propone pasar del pensamiento crítico ilustrado al *pensamiento ingenuo*, lúcidamente genuino. El día en que tal lo quiera el descendiente de Adán será también aquel en el que comenzará la lúcida ingenuidad.

#### 2.4. Cuarto fruto prohibido: Irreligión

La cuarta promesa fallida con el subsiguiente fruto de amargura fue asimismo la de que *verdad y creencia se excluyen, razón y fe se contraponen*, por lo que terminada la fe advendría la luminaria de la Razón con una potencia absoluta: hemos dicho *absoluta*. Convicción esencial de los ilustrados: *en materia religiosa, para las clases populares, fe; para la clase alta, razón; para la clase superior, escepticismo*. A Pierre Bayle, prototipo de tal convicción, le parecía que una *república de ateos* sería más virtuosa y desinteresada que una república de católicos o de protestantes. Aquel *atrévete a saber*, aquella *liberación del hombre de su culpable incapacidad*, exigía la negación de la racionalidad religiosa, entendida como superstición. Semejante planteamiento, lejos de agrandar a todos los ilustrados, disgustó a los menos *enragés* de entre ellos, por ejemplo Diderot y Dalember, los cuales definen en su *Enciclopedia al filósofo* (sinónimo por aquel entonces de rabiosamente irreligioso) como sigue: “Otros, en quienes la libertad de pensar se ha posesionado del razonamiento, son contemplados como los únicos verdaderos filósofos, porque

se han atrevido a traspasar los límites sagrados de la religión, y han roto las trabas en que la fe encerraba a la razón. Confiados en estar libres de los prejuicios de la educación en materia religiosa, miran con menosprecio a los demás, como a almas despreciables, naturalezas serviles, espíritus pusilánimes, que se aterran de las consecuencias que entraña la irreligión, y que no atreviéndose ni un instante a salir del círculo de las verdades establecidas, ni a caminar por nuevas rutas, se adormecen bajo el yugo de la superstición”. La actitud del *philosoph* ha conducido a una razón unívoca, a una *superstición de la razón*, escrita con minúsculas pero leída con mayúsculas, que también hoy ciertos agnósticos inteligentes de otros países y aún del nuestro como Isidoro Reguera o Eugenio Trias por sólo citar un par de nombres ya han comenzado a censurar. Claro que hasta eso puede ser aducido por el irreductible ilustrado como una prueba más de que la Razón resiste a sus propias perversiones porque es capaz de autocriticarse; pero, al hablar así, desde luego fe no le falta: aquí se necesita humor para salir con buen pie. Mientras tanto, aquel resentimiento antirreligioso lejos de desaparecer ha dado en metamorfosearse adoptando apariencias más educadas aunque manteniendo la esencia de su intransigencia, en la medida en que parece perdonarle la vida al hombre religioso a condición de que *se convierta al humanismo* inmanente. Eric Fromm escribe en *Psicoanálisis y religión* apotegma tan radical como el que sigue: “La cuestión no es *religión o no religión, sino qué clase de religión*, si es una que contribuye al desarrollo del hombre, de sus potencias específicamente humanas, o una que las paraliza”. O sea, cuestión de psicología: si funciona según las leyes del humanismo, entonces la religión es buena. Más sensatamente escribía Marcuse en su *Hombre unidimensional*: “Hay mucho de *oremos juntos esta semana, ¿por qué no pruebas con lo cristiano?, zen, existencialismo, y modelos beat de vida*. Pero estos modos de protesta y trascendencia son más bien la parte ceremonial del behaviorismo práctico, su inocua negación, y el *statu quo* los asimila perfectamente como parte de su saludable dieta”. O, si no se pone al servicio del juego, adopta una actitud *criptomasónica*: el compás y la regla de cálculo del escudo masónico humanizarán a todo miembro de la correspondiente *logia*. Tampoco faltarán quienes identifiquen religión con fiesta rociera, o con el supersticioso bendecir solemnemente el flamante automóvil, o con el bautizo por lo civil, y por el mismo precio procurarán reducirla a referendos asamblearios, a círculos de opinión o a clubs neoliberales. Todo listo para *la religión humanista-iluminista*, al fin y al cabo para eso se ha decidido que el buen salvaje, lejos de haberse contaminado con la polución urbana o con la maldad estatal, continúa tan bueno y puro como fuera puesto en el edénico Jardín, bastando tan sólo para su (re)presentación en sociedad con restaurarle un poco, una manita más de purpurina sobre la áurea naturaleza. Nada, pues, como una buena Ilustración-Restauración para reencontrarse con el eslabón religioso perdido, todo será cuestión de paciencia. ¡Oh, el hombre! ¡Ah, oh, es él! Felicidad que colma, magnificencia que arrebató, perfección que abruma, en la futura sociedad humanista no habrá más accidentes de tranvías. Un español casi olvidado, Serafín Alvarez, escribía en 1873 *El credo de una religión nueva* con tales palabras: “Es necesario hacer desaparecer los templos para convertirlos en escuelas y talleres; situar, en el lugar de los santos, máquinas; en vez de altares, mesas de estudio; en vez del incienso, cajas de reactivos; en vez de púlpito, cátedras; en vez de la función religiosa, la discusión científica. Es necesario, en una palabra, que desaparezca la fe y que comience el imperio de la razón. En ese sentido camina la humanidad desde hace algunos siglos; nosotros no hacemos más que interpretar esa tendencia, declarar el pensamiento social que hasta ahora hemos realizado sin tener conciencia de ellos. ¡Oh! Dentro de algunos años ya no se nos tachará de utopistas. Las catedrales, que ya están carcomidas por el tiempo y que no se aumentan porque no hay ya fuerza en la religión para levantar ninguna nueva, se habrán destruido; las escuelas se habrán multiplicado en cambio, y entonces nosotros tendremos razón. Siempre quedará la religión entre nuestros hijos, como queda el recuerdo de una pesadilla, como viven dentro del cristianismo las vagas tradiciones de los magos y del culto de los espíritus, y el católico será como la gitana que hoy nos dice la buenaventura; pero esto no ejercerá ya influencia alguna en la vida. Las religiones antiguas han muerto ya para siempre en el corazón de los hombres”<sup>22</sup>.

Y es aquí donde se sitúa la expropiación de la dimensión religiosa del humano por el endiosamiento estatal, cuando las posibles verdades perennes *pasan al Estado*, gestor del consenso

---

<sup>22</sup> Fundación Banco Exterior, Madrid, 1986, pp. 35-36.

del que cabe decir lo que Sancho de Don Quijote: “Yo pensaba en mi ánima que sólo podía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no pique y deje meter cuchara”. En este sentido, después de afirmar que lo justo e injusto, lo bueno y lo malo deben estar regulados por el Estado, en el capítulo XIX de su *Tratado teológico-político* establece Spinoza: “Quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que son soberanos y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante aquellos que están al frente del Estado; y además el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos”. Y es así como el consenso dirigido por el Estado tiende a vaciar de convicciones profundas para mutarlas en la ilustrada *ética cívica pública* o *religión del hombre* o *religión democrática* según reza el *Contrato social*, religión natural o racional de la que se excluyen los misterios y los dogmas así como los mandamientos divinos, porque no se admite ninguna Revelación de Dios. El capítulo VIII del libro IV de dicho libro se convierte así en el breviario que impone la concepción religiosa de la Revolución francesa, a saber, que “los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios”.

Así que, aleccionados por la incitación rusioniana, aunque sólo metodológicamente porque como está claro nos encontramos en sus antípodas, podríamos por nuestra cuenta y riesgo exponer la cuestión que nos ocupa tan clara y sintéticamente como sigue: -¿Qué se propone la ética cívica pública? Moralizar el comportamiento del hombre en cuanto ciudadano. -¿Cómo pretende lograrlo? Transformando al hombre (*homme*, buen salvaje) en ciudadano (*citoyen*, hombre con todas las de la ley). -¿De qué medios se sirve al efecto? Del *Contrato o consenso social* generado por las democracias parlamentarias protegidas por el Estado. -¿Dónde reside la fuerza de su intuición? En la convicción de que la ley no sólo genera convivencia, sino de que la regenera en su interior moralizadamente. -¿Quién es el cerebro gris de la misma? Rousseau, es decir, la Ilustración hedonista, que ha sustituido a Kant, o sea, a la rigorista. -¿A quién viene a suplantar? A la fundamentación de la moralidad a partir de cualquier imperativo categórico, especialmente a quien condujese tal imperativo a la fuente teocéntrica. -¿De dónde piensa extraer la fuerza para mantenerse? De una fe vaga pero ciega en la bondad natural del hombre, y en el Progreso a que conduce la educación”. Si con las Bienaventuranzas no cabe elaborar ningún programa de gobierno (Napoleón *dixit*), ¡ay de las ciudades que se organicen contra ellas! Legiones de quiméricos buscadores de oro se lanzarán a la criba del fango precipitado por el rodar de la razón mundana, con la esperanza de hallar esa especie de aurífera piedra filosofal de la Naturaleza noble, pura, robinsoniana del hombre: “Pues ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La misma benevolencia y amistad son, si las tomamos adecuadamente, productos de una piedad constante, forjada sobre un objeto particular, pues desear que alguien no sufra ¿no es acaso lo mismo que desear que sea feliz?”<sup>23</sup>. Mas ¿dónde se ocultará esa ganga a la que se ha dado en llamar *naturaleza humana*? En ninguna parte. Ciertamente, a pesar de todo, existen en el hombre más cosas dignas de admiración que de desprecio, pero también las hay despreciables dada la tendencia transgresora del Adán avergonzado de su desnudez tras el pecado. David Hume se encarga de recordárnoslo a pesar de su ilustrada condición: “Cada vez que salgo de casa, dice, cierro la puerta, escondo la bolsa, y me echo una daga al cinto. En estas tres acciones queda condensado lo que pienso del hombre”. Dígase si el curso de los ilustrados días nos ha puesto en la tesitura de dejar las puertas abiertas (o por el contrario nos ha obligado a blindarlas), si no crecen los Guardabolsas que son los Bancos, y si las armas han desaparecido fulminantemente de escena, lo mismo individual que institucionalmente, o por el contrario constituyen el más grande y macabro negocio de nuestras calendas. Los hechos son en este punto, por desgracia, muchísimo más tozudos que las vagas proclamas teóricas sobre una supuesta y gaseosa edad esplendente del género humano, argumentos propios de una literatura rosa en cuyo favor nadie movería un dedo.

La fe en la humanidad, en suma, por muy respetable que resulte, no parece argumentalmente sostenible sin el parejo reconocimiento de su otra parte menos risueña, *eros*

---

<sup>23</sup> Rousseau, J. J.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, III,155.

no existe en el hombre sin *thanatos*. En todo caso ¿por qué enorgullecerse de tener fe en la humanidad? Creer en Dios con plenitud invita asimismo a amar al hombre con plenitud. Y sin embargo persiste aquella *crítica de charanga y pandereta contra el hecho religioso* con la que el periodista Francisco Cañamaque escribía a mediados del XIX: “De nada a soldado; de soldado a guardia civil; de guardia civil a estudiante; de estudiante a abogado; de abogado a carlista; de carlista a diputado; de diputado a orador; de orador a faccioso; de faccioso a fraile, que es lo último de lo último, esto es, lo peor”. No pocos patéticos reavivan al farmacéutico ilustrado protagonista de la flaubertiana Madame Bovary: “Si yo fuera gobierno dispondría que se sangrara a los curas una vez por mes; todos los meses una buena flebotomía en interés de la policía y de las costumbres”. Todavía te encuentras, en cuanto rascas un poco en la superficie, con aquellos que para disimular su condición de comecuras desiderativos aseguran que las siglas *C.N.T.* de la anarquista *Confederación Nacional de Trabajadores* significan auténticamente *Curas No Temáis*. Aunque sea como mera muestra de lo infecundo de tales calamares que desfiguran lo que haga falta para esconderse tras la propia tinta, he aquí un par de opiniones amarillas pero hegemónicas: “Juan Pablo II proclamó la necesidad de rescatar las raíces cristianas de Europa como una forma de construir sobre bases morales duraderas el proyecto de la nueva *casa común* europea. Con ello parecía querer tirar por la borda la tradición laica y liberal nacidas al socaire de la Revolución Francesa, renunciando además al creciente pluralismo cultural y religioso que la aportación masiva de elementos extraeuropeos durante las últimas décadas ha hecho surgir en nuestro continente”<sup>24</sup>. Dejándose llevar por la misma corriente, que no precisamente corriente arriba, boga como sigue Alberto Cardín: “El Papa actual expresa todo un programa que es el mismo experimentado con éxito en Polonia (al menos en su parte negativa: derrotar al régimen ateo), y el que el Papa Wojtila pareció tener en mente desde el principio de su pontificado: la reconquista cristiana de Europa. El problema es si tras el hundimiento momentáneo de ese gran *relato* consolador que era el marxismo (no hablemos de fracaso definitivo: las doctrinas de salvación son recombinantes, y de hecho el marxismo ya está fundido con el cristianismo en la teología de la liberación) la opción de recambio debe ser necesariamente la vuelta a una ética normativa, con fundamento ontológico fuerte y, a ser posible, reforzada con lazos jerárquicos y litúrgicos; es decir, una especie de reactualización de la cristiandad medieval, tan atractiva en cuanto que proyecto civilizatorio homogeneizador como seguramente imposible en una sociedad plurimorfa, mediática, y tecnológicamente innovadora como es la actual sociedad europea”<sup>25</sup>. No es para estar tan seguros de que hayan desaparecido los vampiros del clero, ni de que no postulen una flebotomía semanal del mismo. Queriendo humillar la fe y liberar al hombre de su “culpable” incapacidad racional, debajo del ilustrado se encuentra casi siempre un devoto inconfeso, un *devoto de la ciencia*. El ilustrado, al definir en última instancia a la verdad como proceso, culmina en el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, glorificando al Todo a costa de las partes; puesto que las partes resultan falsas a la corta, ya que carecería de sentido dialéctico situar la verdad en el todo procesual si se encontrara ya previamente en cada una de ellas, la Dialéctica habrá de consistir en extraer a la larga Grandes Verdades de donde hubo pequeñas mentiras. Por dicha estrategia de inmunización lo falso es verdadero, lo verdadero es falso sin que tengamos que inmutarnos: toda ciencia deviene nesciencia, y toda nesciencia sabe. Como ha dicho Kolakowski con ocasión de la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno en su cáustico libro *Las principales corrientes del marxismo*<sup>26</sup>, la dialéctica negativa no es más que un cheque en blanco firmado y avalado por la Historia, el Ser, el Sujeto y el Objeto, en favor de Adorno y sus seguidores. Y, añadamos nosotros, de los seguidores de los seguidores.

Sin reconocerlo, a los supuestos prejuicios de la iglesia que combate siempre replica el ilustrado con otros estereotipos reales. Una “biblia” sustituye a la otra, porque el racionalismo produce sus propios dogmas. La ciencia que quiso vencer a la fe fabricó un catecismo y un nuevo latín, de modo que creyendo haber roto con la piedad permanece en ella con un oscurantismo ¡que presume de luminaria racional! Credulidad militante y todo credulidad de nuevo, que ha pasado del escuchar sin interpretar al interpretar sin escuchar o para no escuchar. Aquí el otro no habla, sino que es hablado, de modo que su discurso sólo dice lo que el otro

<sup>24</sup> *El País*, 28/3/1991.

<sup>25</sup> *El País* 28/3/1991.

<sup>26</sup> Alianza Ed, Madrid, T. III, 353 ss.

quería oír. Sordera del otro, hiperacusia mía. Tal es de momento el paradójico desenlace final del racionalismo iluminista. Con Alain Finkielkraut podemos afirmar que, tomado como ser de razón, el hombre ilustrado es reconocido como soberano, pero tomado como sujeto psíquico religioso vive sometido, prejuzgando que el sujeto psíquico sano no puede a la vez vivir como sujeto religioso, pues la Ilustración reduce toda convicción de fe a disminución de la mente. La edad moderna se caracteriza por esa contradicción entre la presunta libertad de su espíritu, y la alienación efectiva de la conciencia con que prejuzga a las otras conciencias. Ya no existe *logos* alguno en el adamita ilustrado, y la significación de una palabra reside para ella no tanto en lo que el lenguaje dice, sino en el lugar desde el que la palabra es pronunciada. *¿Desde dónde hablas tú?* Pregunta totalitaria por excelencia que lleva a esta otra: *¿quién habla en ti cuando crees que eres tú quien habla?* No, no podemos aceptar la Razón como mera luminaria sin reconocer por lo menos sus sombrías penumbras. No sólo de razón vive el hombre, y desde luego lo que estamos esperando de los ilustrados mismos es una redefinición de la razón más humilde, más comprensiva, más analógica, más vital, más completa, más ajustada. No sería siquiera ilustrado andar por la vida a la altura de los conocimientos actuales asustando a los niños con un ¡que viene la Ilustración!

¿Resultados? La célebre *deconstrucción*, que es otra forma de marear la perdiz sin otro motivo que el de jugar a cazadores. *La hermenéutica como mero subjetivismo*. Los significados existen para ser descodificados o *deconstruidos*, el concepto de realidad objetiva es sospechoso parece formar parte de la niebla que los posmodernos ayudan a esparcir. El truco consiste en exiliar al autor del texto y proceder a descodificar o *des-construir* los significados que hablaban a través del autor, por más que él no lo supiera. Todos los significados tienen que abolirse poniendo de relieve las contradicciones escondidas en ellos. La verdad es elusiva, polimorfa, interna, subjetiva, nunca clara. Uno tiene la sensación de que el mundo no es la totalidad de las cosas construidas por personas, sino de los significados impersonales. La hermenéutica está para ello: cualquier cosa que sea está hecha por los significados que se le confieren, separados del flujo primario de existencia. Es una negativa a aceptar cualquier hecho objetivo o estructura en favor de los *significados*, histeria de la subjetividad del investigador. El *significado* no es tanto una herramienta de estudio como un embriagante conceptual, un instrumento de autoexcitación. El investigador demuestra tanto su iniciación en los misterios subjetivos de la hermenéutica como la dificultad del propósito objetivo mediante una compleja prosa llena de circunvoluciones para negar toda la idea de objetividad y claridad. Les interesa más lo que los antropólogos dicen acerca de ellos mismos. Las *metarreflexiones* sobre la crisis señalan el camino hacia las *metatradiciones* de *metarrepresentaciones*, y así sucesivamente. Nada pone fin al callejón sin salida para hipocondríacos que rechazan a quienes no sean lo bastante escépticos, que recurren a la duda como una justificación para su gran oscuridad y subjetivismo. Nada se parece realmente a nada y nadie puede conocer a otro (o a sí mismo) ni comunicarse. *¿Qué otra cosa puede hacerse como no sea expresar, en una prosa impenetrable, la ansiedad producida por esta situación?* Su elaboración de una jerga científica, que ni tiene la agudeza de una definición, ni guarda ninguna verdadera relación con la realidad ni disciplina interna, suena lo suficientemente oscura e intimidante, donde cada uno puede presentarse como descubridor genial. Siempre es posible inspeccionar la propia alma y la ansiedad por no descubrir nada, para pensar sobre uno mismo y caer en la *angustia hermenéutica*.

Pero atención, *contra toda subjetividad que no sea la propia*: ¡ni una sola broma cuando alguien trata de desmitificar-deconstruirle a él, *Su Mismísima Majestad Narciso!* Aquí hemos terminado el juego porque no valen ya para mí magnífico y magnificado Yo las reglas lúdicas que habían venido rigiendo para ti. Cuando de mí propio *ego* se trata, hay que defenderlo a capa y espada para no desmitificarlo, pero el *ego* de los demás es otra historia. Y, dado que en las universidades se emplea a gente para explicar por qué el conocimiento es imposible (en los departamentos de filosofía), tampoco queda nada claro por qué los departamentos de antropología tienen que reduplicar esta tarea, y además de forma un tanto *amateur*, al margen de cualquier *flujo de conciencia* objetivo ordenado y practicado<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Gellner, E: *Posmodernismo, razón y religión*. Ed. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 37 ss.

### 3. Una Ilustración que da la espalda al pensar cálido de Oriente

Mientras tanto, y en general, el Occidente ilustrado, como resultado de su seguridad en el *cogito*, despreciará la razón cálida del Oriente, especialmente del ruso, esa racionalidad cálida tan rica en planteamientos antropológicos cálidos como los de Tolstoy. Afortunadamente algunos de los viejos ideologemas maníacos han cambiado, con tan espléndidos resultados como la *Apología de un loco (Introducción a los principios de la filosofía rusa del siglo XIX)*, en que Artur Mrówczyński-Van Allen nos regala una maravillosa lección a los filósofos e intelectuales europeos, tan avariciosamente acaparadores de ignorancia de cuanto queda fuera del alcance de nuestras acatarradas narices, muy especialmente acatarradas en todo lo relativo a la relación oriente-occidente, y cuyo bien sabido resultado ha sido el abandono de la Ilustración primero y el ingreso en la Barbarie después. Desde hace tiempo, sin embargo, las orillas de Europa han comenzado a ensancharse. Ahora sabemos indubiamente que fue el Occidente quien dio la espalda al Oriente ruso, depositario paradójico de una parte del sentido de Occidente. Así pues, y sin olvidar el *volvamos a Kant*, volvamos también a Rusia. Ganas de romper lanzas contra la enanez de los europosmodernos escépticos no me faltan, y ahí andamos a estas alturas embarcados con fuerza de voluntad y fe en nuestra causa, como dijera un personaje de Italo Calvino. Que otros sigan proclamando el ocaso de sus ídolos si les place.

Los años de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX oriental representan una época terriblemente marcada por el encuentro del hombre con el mal, pero también iluminada por los momentos en que Dios sale al encuentro con el hombre que le busca. La llave para la interpretación de esta narración es el hombre. En el hombre mismo está la clave del misterio de la existencia y de la historia. La pregunta acerca del hombre tiene que convertirse en una pregunta escatológica, de lo contrario se queda solo en una mera cuestión ideológica. Cada persona –escribe Nicolás Berdiaev– por su naturaleza interior constituye un gran mundo, un microcosmos, donde se refleja y persiste todo el mundo real y todas las grandes épocas históricas; el hombre no es solo un fragmento del cosmos donde ha quedado encerrado un pequeño trozo de la realidad, es todo un gran mundo. Y todo esto, sin que por su parte Oriente diese la espalda a la Ilustración occidental. A partir de los años cuarenta del siglo XIX, la presencia de la filosofía en la vida cultural y social rusa era desbordante. La *intelligentsia* se convirtió en una nueva clase social cada vez más influyente, difícil de definir, aunque entregada a un esfuerzo intelectual y creativo socialmente cada vez mayor frente al legitimismo, el cual proclamaba que todos los soberanos son ungidos por Dios y que se deben restablecer las dinastías antiguas. Quienes tomen el poder sin respetar estas reglas se convertirán en tiranos y no podrán considerarse como gobernantes legítimos. La imposibilidad de ejercer la más mínima actividad política en estos años de monarquía absoluta, la práctica esclavitud de los campesinos, la férrea censura, la burocracia unida a la corrupción y al trabajo cada vez más eficaz de la policía secreta, llevaban a la toma de opciones personales como el sacrificio de la vida en aras de la idea. Hegel (1770–1831) se convirtió, como nadie hasta aquel momento, en un omnipresente punto de referencia y aparecía hasta en las conversaciones más cotidianas de los intelectuales, artistas y políticos. La pasión por la filosofía, por Hegel, por Saint-Simon (1760-1825), por Schelling (1775-1854), por Fourier (1772-1837), por Feuerbach (1804-1872), por Marx (1818-1883), sobrepasaba las cotas de popularidad que hubieran podido alcanzar éstos en sus propios países. Los rusos, muy poco escépticos y más bien dogmáticos, no asimilan bien lo que es relativo, para ellos todo toma un carácter religioso. Cuando las teorías de Darwin en Occidente suponían una hipótesis biológica, en la conciencia de la *intelligentsia* rusa tomaban sentido dogmático, como si se refiriesen a la salvación y a la vida eterna. La adhesión a las premisas relacionadas con el materialismo se consideraba como un acto de fe. Toda opción social, política, cultural e intelectual se juzgaba con las categorías de la ortodoxia y la herejía. El

especial interés por Hegel adquiriría carácter de exaltación religiosa, incluso se esperaba que la filosofía hegeliana definiese el destino de la Cerkiev, de la Iglesia Ortodoxa. Así describe aquel ambiente uno de los iniciadores de la corriente eslavófila, Iván Kirieyevsky (1806-1856): “Los conceptos filosóficos se han popularizado mucho entre nosotros. Ya casi no hay nadie que no use la terminología filosófica; no hay ni un joven que no se adentre en las especulaciones de Hegel; ya no hay casi libros ni artículos donde no se aprecie la influencia del pensamiento alemán; los chicos de diez años hablan sobre la objetividad concreta”. Alejandro Herzen (1812-1870), uno de los máximos exponentes de las ideas occidentalistas, recordaba que a Hegel “se le analizaba sin parar; no hay ningún punto en las tres partes de la Lógica, en las dos de Estética, en la Enciclopedia, etc., que no se llegase a dominar tras encarnizadas disputas que duraban a menudo varias noches. Los mejores amigos no se hablaban durante semanas. Se traían incluso los más insignificantes panfletos sobre la filosofía alemana editados en Berlín y otras ciudades, simplemente porque en ellos se mencionaba a Hegel, siendo leídos hasta tal grado que pasados unos días estaban ya rotos, manchados y con hojas sueltas”. El occidente moderno ruso era en definitiva hegeliano.

En esta atmósfera, que Herzen ve como “un disparo que suena en medio de una noche oscura”, se hundía algo y se anunciaba su exterminio, era una señal, un grito de auxilio, un nocio del amanecer. Había que despertarse. Mas no para todos este despertar resultó agradable. En la Rusia de Nicolás I, abanderada por el estandarte ortodoxia-autocracia-nación y por la proclamación de que el Occidente se está descomponiendo y sólo Rusia puede ofrecer a toda la humanidad un futuro floreciente, las consecuencias de la publicación de un texto como la *Carta filosófica*, que de forma explícita contradice al discurso oficial de lo que más tarde se denominará *Ruskaya Idea*, la Idea rusa, hasta el punto de que, siguiendo la indicación personal del emperador, Chaadayev sea declarado enfermo mental y confinado en su propia casa. Despertados por “el disparo” de Chadaayev, se forman dos grandes corrientes de pensamiento ruso, los eslavófilos y los occidentalistas, adjetivos peyorativos impuestos recíprocamente entre sus adversarios y que sin embargo permite esquematizar la complejidad de la controversia de fondo: un debate intelectual en torno a la definición del hombre (narración *antropológica*), a la sociedad que crea o deba crear (narración *historiosófica*) y a la dimensión universal (narración *eclesiológica*) que enmarca las dos cuestiones anteriores. Un debate donde hablando de la “idea sobre Rusia” se habla de la idea de Europa, de la idea de la humanidad y que N. Berdiaev, en su *Idea rusa*, afirma: “La cuestión del socialismo, la cuestión del nuevo sistema social para la humanidad en la conciencia rusa es un problema religioso, un problema de Dios y de la inmortalidad”. Sin embargo, la intelectualidad occidental no prestó demasiada atención. Sea como fuere, “con tristeza debemos constatar –escribía Karamazin años antes- que hasta el día de hoy no tenemos una buena historia de Rusia, es decir, escrita con reflexión filosófica, crítica y con un bello lenguaje. Algunos dicen que nuestra historia es en sí misma menos interesante que las demás, pero yo no lo creo; únicamente necesitamos inteligencia, buen gusto y talento”. Este fue el momento histórico en el que Rusia empezó a mirarse a sí misma, ya lista para empezar a hacer preguntas sobre su propia identidad y destino..

Mientras tanto, en Rusia muere el Zar Alejandro I cayendo derrotado el levantamiento de diciembre de 1825. Con Nicolás I, aunque la libertad de los católicos en el imperio ruso seguía siendo relativa, pues su evangelización estaba prohibida por la ley y la presión social, llegaría “el extraño tiempo de la esclavitud exterior”, como lo describe A. Herzen, pero también el de “la liberación interior”: “Una de las cosas más deplorables de nuestra singular civilización es que las verdades más triviales en otros sitios, incluso entre los pueblos mucho menos avanzados que nosotros en ciertos aspectos, están entre nosotros por descubrir. Nunca hemos avanzado con el resto de pueblos; no pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano; no somos ni de Occidente ni de Oriente, y no tenemos tradiciones ni de unos ni de otros. Situados fuera de los tiempos, la educación universal del género humano no nos alcanza. Esa admirable ligazón de las ideas humanas a través de los siglos, esa historia del espíritu humano que le ha conducido al estado en el que hoy se encuentra en el resto del mundo, no ha tenido ningún efecto sobre nosotros. Lo que en otros lugares constituye desde hace mucho tiempo el elemento mismo de la sociedad y de la vida no es para nosotros todavía otra cosa que teoría y especulación”. Para Chaadayev resulta significativa la falta de conexión entre la historia

universal y la historia de Rusia, la ruptura entre el “espíritu humano que le ha conducido al estado en el que hoy se encuentra en el resto del mundo” y los rusos. Un pueblo que no participa en el crecimiento de toda la humanidad está condenado al fracaso, no puede conocer la continuidad de la tradición, de la organización social. Su historia se convierte en un cúmulo de casualidades, fragmentos desordenados, no puede encontrar el sitio que preparó para él la providencia.

Sin embargo, Chaadayev no se queda únicamente en la constatación de la situación en la que encuentra a Rusia, cree que es necesario y posible recuperar el tiempo perdido, pide a sus contemporáneos que adopten la actitud de los pueblos civilizados y que intenten aprovechar la herencia de los demás pueblos. Está convencido de que “los pueblos son seres morales como los individuos, los educan los siglos, como hacen los años con las personas”; y de que esta experiencia de la educación histórica se puede compartir, ya que pertenece a una comunidad supranacional que es la cristiandad. El Zar Pedro el Grande intentó a traer a Rusia las ideas de Occidente, y el último y definitivo paso lo dio el emperador Alejandro I, pero “sólo trajimos malas ideas y errores funestos, -escribe Chaadayev- cuyo resultado ha sido una calamidad que nos ha hecho retroceder medio siglo. Llevamos algo en la sangre que repudia todo verdadero progreso”. ¿Hasta que punto acertó Chaadayev en su descripción de la realidad de Rusia, hasta qué profundidad del misterio del tiempo fue capaz de sumergirse? Esta pregunta aún constituye la base de una disputa probablemente interminable, una ocasión excepcional para despertar, una clara señal del principio de la vida adulta de la filosofía rusa. En su *Apología de un loco* (1837) el fin de la historia debe llevar a la creación del Reino de Dios en la tierra, como una gran unificación de las almas y poderes morales del mundo en un solo ser. Con este acontecimiento se cumplirá el destino de la humanidad y aparecerá “la solución del drama del mundo, una gran síntesis apocalíptica”. Chaadayev después de haber dado la señal de comienzo de la carrera de la Idea rusa participa activamente en ella, pero la reacción a la pesimista visión de Rusia en el momento de apogeo histórico de su poder, comparada con un cementerio, fue tan explosiva que la opinión general vio al filósofo como a un traidor a Rusia, “orgulloso esclavo de todo lo que es extraño”, dedicado a besar los zapatos de los papas. Sea como fuere, las preguntas que Chaadayev planteó no sólo con sus textos casi desconocidos para los contemporáneos, sino también con su propia vida, se convierten en un reto, un signo que avisa sobre el nacimiento en la Rusia del siglo XIX de una profunda reflexión que más tarde Dostoyevski define como la *Idea Rusa* y que representa la esencia misma de la filosofía rusa y pertenece a la parte desconocida en el occidente de la herencia más valiosa del pensamiento universal. Herencia a la que contribuyeron más tarde Soloviev, Bulgakov, Berdiaev, Florensky, entre otros y que nos ofrece respuestas a muchas de las preguntas ante cuales la filosofía contemporánea occidental se encuentra impotente.

Resumiendo: entre lo que es el hombre y lo que sabe de sí mismo existe un interregno en el cual las ciencias humanas han establecido su reino. Sólo los peores científicos creen administrar un Imperio, el de la ciencia estricta, y por eso Augusto Comte, al deificar la Razón, cavó precisamente la tumba de la razón que deseaba preservar: ironías de la vida, que son también, por supuesto, ironías de la razón, aunque a veces ésta no lo reconozca altanaramente. Tal es el balance de nuestro relato. Con toda humildad, y sin ánimo de alborotar ningún gallinero, hemos de reiterar que sin un cambio de rumbo no tiene garantizada siquiera la pervivencia, mucho menos el progreso. Hay que realizar un cambio de marcha radical en el juego de las ironías. Hay que rectificar. Ahora depende del hombre, Adán vuelve a tener en su mano libre la posibilidad de inclinarse por la opción *teica* o por la serpiente. ¿Volverá a echar la culpa a su mujer y su mujer a la serpiente, que desaparecerá como las ratas del barco que se hunde después de haberle infectado con su bubónica peste? *Este libro pretende precisamente evitarlo, ampliando la ilustrada razón fría en razón cálida.*

#### **4. El profeta frío: Descartes**



#### 4.1. Pienso, luego existo

El personaje arquetípico de toda esta larga marcha podría resumirse en la persona del racionalista Renato Descartes (1596-1650), aunque de ningún modo le van a la zaga el Benito Espinoza autor de la *Ética demostrada geoméricamente*, la demostración geométrica de la bondad, ni G.W. Leibniz, cuya *Monadología* podría entenderse como una lectura energética de la realidad. En aquél se cumple la desconfianza, el solipsismo, la fe en el futuro de la razón sola, y la apología de la razón fría, así como el espíritu burgués<sup>28</sup>. Frente a la filosofía objetivista antiguo-medieval, el racionalismo confía en *la razón* como la única capaz no sólo de eliminar los errores y de *hacer progreso al andar*, sino incluso como el instrumento que *nos ayudará a ser buenos*. Esta exaltación de la razón, a la que incluso se escribe con mayúsculas, deificándola como *diosa Razón*, se sirve del *método matemático* al mismo tiempo que menosprecia el valor de la experiencia sensible. Renato Descartes quiere descubrir toda la verdad y nada más que la verdad. Para eso somete a revisión crítica todas las enseñanzas filosóficas tenidas por verdaderas hasta entonces. De ahí la *duda metódica*, la duda como método implacable para llegar a la verdad:

*Duda de los sentidos*: “Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado varias veces que los sentidos nos engañan y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez” (*Meditaciones metafísicas*, primera meditación).

*Duda de la diferencia entre sueño y vigilia*: “Considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños” (*Meditaciones metafísicas*, primera meditación).

- *Duda del valor de la imaginación*: A veces nos juega malas pasadas pues no siempre las cosas son tal y como nos las imaginamos, pensemos en la imaginación enfermiza del celoso en extremo.

- *Duda de la memoria*: ¡Y eso que aún no se conocía la enfermedad de Alzheimer!

- *Duda de Dios*: ¿Podría engañarnos Dios si quisiera? La respuesta es que sí podría, pues es omnipotente y nada puede resultarle imposible. El resultado de tanto dudar es el

<sup>28</sup> “Demasiados idealistas, demasiados pacifistas, demasiadas buenas personas y demasiados corazones nobles han hecho de lo espiritual una casa de retiro para los diversos reumatismos que acarrea la existencia. Al primer dolor dan un salto hacia el ideal, y en compañía de los grandes espíritus de todos los siglos y de todas las religiones, previamente vaciados de su carne y de su llama, reducidos al estado de fantasmas morales, hacen una triple y santa coraza de dulzura contra su misión de hombre. En el campo de los *Puros* se encontrarán todos los portadores de quimeras que condenan la acción, no porque esté manchada (aunque así lo piensen), sino porque no encuentran en ella ningún placer: los débiles, los indecisos, los mitómanos, los temerosos y aquellos que se las dan siempre de efébos, a quienes se les llama comúnmente *idealistas*. No trabajan por transfigurar la acción, la declaran un crimen. Incluso cuando creen actuar, se retiran hacia una línea de palabras generosas, palabras separadas del compromiso que en la elocuencia y en el fariseísmo están, aunque imperceptiblemente, en el centro de toda elocuencia moral. *Mi auto*, dice el burgués. Se equivoca: es el auto el que le posee a él. Es el auto el que se le impone; cuando el cielo está claro, le da la orden de marcha, y la carretera vibra bajo su paso; apenas se ha montado en él, el coche le acoge entre sus cojines, atrae sus brazos hacia los mandos y toma la iniciativa. A la vuelta, todos sus otros propietarios le esperan: su sillón, su puro, su periódico, su radio, su café, su teléfono y, dentro de sí mismo, ese otro él mismo que a veces desprecia, y que le aburre siempre. Su ideal de posesión es la languidez mortecina de los hábitos. Rebaño sin dueño de amores anémicos, prostitución del espíritu en todas las encrucijadas del tópico y del ídolo colectivo; del corazón a la dulce mentira de las visiones tranquilizadoras: del cuerpo a las comodidades del corazón y del espíritu. El poseedor y su bien se envuelven en una especie de inmunidad contra los cambios de la vida y el contacto de los hombres. La conquistadora envidia, el apego apasionado dejan lugar a un sentido miedoso y susceptible -solemne o delicado según el humor- de la inviolabilidad. Me contaron la historia de un hombre cuya vivienda fue desvalijada durante su ausencia, y que, incapaz de vivir en este lugar impuro desde entonces, se cambió de casa poco después. El burgués ha forjado un secreto de cajas fuertes, de presupuestos, de domicilios, de escándalos, hacia un *se ruega no tocar*, que no es otra cosa que una manifestación contra el amor”. (Mounier, E: *Revolución personalista y comunitaria*. Ed. Zero, Madrid, 1972, p. 179).

escepticismo: de nada podemos estar seguros.

Sin embargo esta etapa dio pie a la seguridad: aunque dude, mientras dudo existo, *pienso, luego existo*. “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna realidad; y observando que esta verdad *yo pienso, luego soy* era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (*Discurso del método*, cuarta parte). Ahora bien:

- *Pienso luego existo* es distinto a *como luego existo*, afirmación que podría ser falsa porque procede de los sentidos engañosos.

- Descartes descarta del ámbito del saber puro a *los sentimientos*, por el mismo motivo.

- Yo puedo existir en el mundo sin el tú, de ahí que su método sea denominado *solipsista*.

- Por *pienso* se entienden únicamente aquellas actividades que desarrollo con la mente cuando ésta no engaña, esto es, cuando se ejercita matemáticamente: la matemática es el único saber seguro (idea que Edmund Husserl defendió aún el siglo pasado en *La filosofía como ciencia rigurosa*).

- ¿Y qué afirmo cuando aseguro que *existo* como resultado de haber pensado? Qué la verdadera vida del espíritu no está en lo sensual, sino en la sabiduría pura, conforme al el ideal del sabio de Platón y Aristóteles.

A partir de estas convicciones, he aquí las *reglas del método* para no engañarse:

*Primera regla de la evidencia*: “No admitir cosa alguna como verdadera que no supiera *con evidencia* que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y los prejuicios y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (*Discurso del método*, segunda parte).

*Segunda regla del análisis*: “Dividir cada una de las distintas facultades examinadas en cuantas partes fuera posible, y en cuantas requiriese su mejor solución” (*Discurso del método*, segunda parte).

*Tercera regla de la síntesis*: “Comenzar ordenadamente los pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ir ascendiendo paulatinamente, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos” (*Discurso del método*, segunda parte).

*Cuarta regla de la enumeración*: “Hacer en todos los casos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada” (*Discurso del método*, segunda parte).

## 4.2. Del profeta frío al profeta de la nada: Nietzsche

El mundo moderno cristaliza en el Nietzsche que abre el camino hacia el nihilismo, donde la persona es *nihil, nada*. Así habló Nietzsche:

*No hay sujeto*

“Un pensamiento viene cuando *él* quiere, y no cuando *yo* quiero; es un falseamiento de la moral decir: el sujeto *yo* es la condición del predicado *pienso*. Ello piensa. Pero incluso decir *ello piensa* es ya decir demasiado, pues ese *ello* contiene una interpretación del proceso, y no forma parte del mismo. Se dice: *pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúa*. Más o menos de acuerdo con idéntico esquema, buscaba el viejo atomismo el átomo... acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño *ello*, a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo”. *El yo pienso no piensa*: “Cuando analizo el proceso que lleva a la afirmación *yo pienso*, obtengo una serie de afirmaciones sin fundamento: por ejemplo, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que

existe un *yo*, y finalmente que está establecido qué es lo que hay que entender con la palabra *pensar*, que yo sé qué es pensar”.

#### *Ni sujeto-sustancia*

“No hay ningún *ser* detrás del hacer o del actuar; el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo; por un instinto de conservación, se necesita creer en el sujeto indiferente y libre para elegir. El sujeto (o, hablando de modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma. A partir de ahora guardémonos de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un *sujeto puro* del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”.

#### *Ni sujeto-causa*

“No debemos cosificar causa y efecto, como hace el dominante cretinismo mecanicista, que deja que la causa presione y empuje hasta que “produce el efecto”; debemos servirnos de causa y de efecto como meros conceptos puros, es decir, como ficciones convencionales. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión. Y, siempre que introducimos ficticiamente este mundo de signos y lo entremezclamos como si fuera un *en-sí* en las cosas, continuamos actuando de manera mitológica. La voluntad no libre es mitológica, en la vida real no hay sino voluntad fuerte y voluntad débil”.

#### *Ni sujeto-voluntad*

“Quien no sabe afirmar su voluntad en las cosas introduce en ellas un sentido, es decir, cree que hay allí dentro una voluntad. Seamos, pues, más cautos, digamos: quien ejerce su querer cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de alguna manera cosa única, atribuye el buen resultado a la voluntad misma, y con ello disfruta de un aumento de aquel sentimiento de poder que todo buen resultado conlleva. *L'effet c'est moi (el efecto soy yo)*: ocurre lo que ocurre con toda sociedad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad”.

#### *Ni sujeto-memoria responsable*

“Nada más terrible y siniestro que la mnemotécnica. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria. Cuando el hombre consideró hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirio, sacrificios”. Frente a memoria culpabilizadora, olvido, inocencia, “un activo no-querer volver a recordar”. Sin sujeto no hay memoria, sin memoria “no hay hechos morales, sólo una interpretación moral de los fenómenos”. “Cuando el moralista se dirige al individuo y le dice: ¡tú deberías ser de este y de aquel modo! no deja de ponerse en ridículo. El individuo es un fragmento de una ley fatal más. Decirle *modificate* significa demandar que se modifiquen todas las cosas”. “¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder. ¿Qué es malo? Cuanto procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder; no paz, sino guerra; no virtud, sino vigor. ¿Qué es más dañino que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles, el cristianismo”. “O los hombres son voluntad de poder, o impotencia del poder, y entonces se vuelven necesariamente *buenos*”. “Hay una moral de señores y una moral de esclavos. El hombre aristocrático desprecia a aquellos seres en los que se expresa lo contrario. La especie aristocrática de hombre dice: *lo que me es perjudicial a mí es perjudicial en sí*, sabe que ella es la que otorga dignidad absoluta a las cosas, ella es creadora de valores; todo lo que hay en ella misma lo honra: tal moral es autoglorificación”.

#### *Ni sujeto capaz de com-pasión*

“Las cosas ocurren de modo distinto en la moral de los esclavos: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad, a lo que aquí se honra. En todos los lugares en que la moral de esclavos consigue la preponderancia, el idioma muestra una tendencia a aproximar entre sí las palabras *bueno* y *estúpido*”. “Los corderitos dicen entre sí: *estas aves de rapiña son malvadas*, las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: *nosotras no estamos enfadadas en*

*absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos. No hay nada más sabroso que un tierno cordero”.*

## 5. Persona, yo, sujeto: ¿hay alguien ahí?

Tras esta glaciación de la razón, con Isaac Asimov gritamos: *¿Hay alguien ahí? ¿hay alguna conciencia ahí?* Y se nos responde: *¿Conciencia? ¿Cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con ese término, después de Freud y del psicoanálisis? ¿El yo? ¿Quién no es sensible a la impotencia del pensamiento para salir de sí misma, desde el momento en que aquél no parte del rostro del otro? ¿Sujeto? ¿Cómo se nutriría todavía la ilusión de una fundación última en algún sujeto trascendental, después de la Escuela de Frankfurt? Dada la irritación que parece levantar el término *persona* de la tradición judeocristiana, se le pretende sustituir por la noción de *yo*, y a su vez este pronombre personal queda progresivamente sustituido por el de *sujeto*, pues el viejo *yo* -del que sin embargo cada cual en su vida privada presume- queda reducido a un mero *haz de percepciones* que se suceden una tras otra con inusitada rapidez unidas por la imaginación y por la memoria: “Somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos”<sup>29</sup>.*

Anida el no-yo en el yo, la muerte en la vida, y la vida en la muerte; la muerte se maquilla en la vida, la vida se ensombrece en la muerte. A quienes no les resulta pensable aceptar la muerte no les queda otra salida que aquel *Éloge du maquillage* de Baudelaire. Si el idealismo no se resistió a asumir las diferencias como algo característico de la identidad, por reacción la posmodernidad no se resiste hoy al fragmento, a la huída hacia la dispersión y la inidentidad que conduce a la total *inimputabilidad*, ese arte de haber estado allí donde no ocurrieron los hechos. Reaparece el *dolor de la individuación* trágica, siendo considerado mal artista quien ose buscar la *redención del yo*, pues el yo en su ebriedad disuelve la responsabilidad, lo cual no impide al disperso reagruparse a regañadientes en su vida privada al toque de corneta para volver la grupa a la búsqueda de la identidad perdida:

“Ecos, resaca, arena, liquen, sueños  
Otra cosa no soy que esas imágenes  
Que baraja el azar y nombra el tedio.  
Con ellas, aunque ciego y quebrantado,  
He de labrar el verso incorruptible,  
Y (es mi deber) salvarme”<sup>30</sup>.

*Siempre totalmente otro*<sup>31</sup>, el pensamiento contemporáneo rechaza cualquier planteamiento de identidad referido al *yo* y opta por las vacas gordas de la equivocidad, por las *vacaciones de la identidad*, por el camuflaje en la muchedumbre solitaria. Estar ilocalizable, ser inidentificable, se convierte en un vagabundeo obligado para proteger la propia inidentidad a no estar en el lugar en el que acontece la curación<sup>32</sup>. Ni qué decir tiene la trascendencia de estas afirmaciones cuando se llevan al terreno de la práctica jurídica y desde ahí al de la vida

<sup>29</sup> Borges: *Elogio de la sombra*, 1969. Obras, 2, 359.

<sup>30</sup> Borges, J. L.: *La cifra*, 1981, Obras, 3, 311.

<sup>31</sup> “Ya no soy un bípido divino, ya no soy el más libre de los alemanes después de Goethe, ya no soy el Gran Pagano; ya no soy el heleno vital, alegre y algo grueso, que sonreía con desprecio sobre los nazarenos; ahora no soy más que un pobre judío enfermo de muerte, estampa consumida de la miseria, hombre desgraciado” (Heine: *Sämtliche Werke*, IV, 157).

cotidiana: “Vemos en la noción de sujeto de derecho o de persona una construcción artificial, un concepto antropológico creado por la ciencia jurídica con miras a presentar el derecho de una manera sugestiva. El concepto jurídico de persona o de sujeto de derecho expresa solamente la identidad de una pluralidad de deberes, de responsabilidades y de derechos subjetivos, es decir, la unidad de una pluralidad de normas que determinan estos deberes, responsabilidades y derechos subjetivos. Si el hombre es una realidad natural, la persona es una noción elaborada por la ciencia del derecho, de la cual ésta podría, por lo tanto, prescindir”<sup>32</sup>.

Desajustes, complicaciones, zonas desconocidas, espacios de oscuridad, ámbitos ininteligibles, somos cada uno de nosotros. Maxwell Maltz, que se inició a la vida profesional como cirujano plástico, observó que algunas personas al cambiar de rostro cambiaban mediante la operación también de modo de sentir y de actuar, pero otras seguían igual e incluso peor: padecían heridas más hondas que las exteriores, las de su interior, y necesitaban operarse de ellas. Todo sea por convivir con la no-identidad, con la inidentidad: “Hay una serie de circunstancias en la vida en que aparece con mayor claridad de lo habitual una cierta discordancia con uno mismo: el arrepentimiento, la perplejidad, la decepción, el autoengaño. En una subjetividad abierta al aprendizaje y a la rectificación, estas formas de comparecencia de la inidentidad son tan constantes que la identidad satisfecha parece más bien la excepción a una regla. No se puede entender bien la condición humana -su finitud- si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que pomposamente denominamos *crisis de identidad*. Si pudiera escribirse algo así como un manual de instrucciones de uso para la vida, uno de sus objetivos fundamentales habría de ser enseñar a soportar ese coeficiente de inidentidad que resulta de la finitud humana. Una subjetividad siempre satisfecha sería incapaz de advertir las situaciones de inidentidad agudizada -los fenómenos críticos de inadecuación- y estaría cerrada a un ámbito de experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por lo tanto, aprendizaje y rectificación”<sup>34</sup>.

La apoteosis de este hipotético e inexistente *yo* es la posmodernidad, monismo y fascinación del singular superlativo, *egomensura* (mi *yo* es la medida de todo). Después de mí, el diluvio; *il faut cultiver son propre jardin*, afirmaban Voltaire y Hölderlin, “refugiarse en algún valle sagrado de los Alpes o de los Pirineos, y comprar allí una casa amiga y la suficiente tierra fértil que se requiere para la dorada mediocridad de la vida”<sup>35</sup>. Este *egoísmo de un yo soberano* ajeno al mundanal ruido y al rostro del otro lleva al pluralismo relativista de las significaciones, pues en lugar de buscar la relación interpersonal se celebra la indeterminación; el consenso se reduce a un sistema de desmayos mutuos; el pluralismo a una pluralidad de conformismos, y la perplejidad o el escepticismo a una postura académica diletante y esnobista. Pero la exaltación soberana del *ego* no le adviene a la posmodernidad exclusivamente de la mano de los voceros de la retirada al propio jardín, sino también del psicoanálisis, modalidad de narcisismo que -buscando dejar atrás toda la basura del *yo* para mejor lucir ante el espejo- no duda en *reelaborar* agotadoramente el pasado, con lo cual al tiempo que lo suprime lo convierte en obsesión porque la técnica de la explicación se torna frecuentemente técnica de autoexculpación y operación de imagen a la par que de inculpación contra los otros: se trata, pues, de *ir allí* para *no haber estado realmente allí*. Por eso la cultura de la explicación y la cultura del subterfugio coinciden de este modo en el “allí” del “allí no”.

Intacta bajo el sol de tantos nombres, esencial realidad, *yo* soy un extraño para mí: “Soy los que ya no son. Inútilmente. Soy en la tarde esa perdida gente”<sup>36</sup>. Hasta para mí propio

<sup>32</sup> Innerarity, D: *Convivir con la inidentidad*. Anuario Filosófico, XXVI/2, Pamplona, 1993, p.369.

<sup>33</sup> Kelsen, H: *Teoría pura del derecho*. Eudeba, Buenos Aires, 1985 pp. 125-126.

<sup>34</sup> Innerarity, D: *Op. cit.*, pp. 361 y 363.

<sup>35</sup> *Werke*, 3, p.133.

<sup>36</sup> Borges, J. L: *La rosa profunda*, 1975, Obras, 3, p. 106.

yo soy extranjero según circunstancias<sup>37</sup> y edades: “La primera vez que leí *Crimen y castigo*, a los quince años, me pareció una novela policíaca; a los veinticinco la entendí como una gran narración psicológica; a los cincuenta me di cuenta de que trataba el problema metafísico del bien y del mal”<sup>38</sup>. Por eso la sociedad está llena de monólogos interiores sin diálogos verdaderos. Mas ¿podría obtener resultados si sustituimos el yo por el tú y éste por el él, y el él por el ello? Sólo hablaríamos entonces de *lo mismo*, quizá, pero no en cuanto que *el mismo*, usted se encontrará siendo a partir de ahora un *sí mismo como otro*, pero se habrá terminado para usted eso de ser autor de su libro y poeta de su poema. ¿Y si recurrimos al plural sujeto *colectivo* o al sujeto *histórico*? El *nosotros* no suele asumir sin mutación el punto de vista del *vosotros*, y menos aún el del *ellos*. En el triángulo de Karpman todos somos la víctima, el perseguidor y el seudosalvador, peligroso juego. Poco queda de aquel *ego cogito* esencialista e idéntico a sí mismo, que en lugar de proclamar *pienso, luego pienso*, enfatiza el *pienso, luego soy*, soy una existencia, una realidad ontológica y no sólo mera condición del pensar. Los defensores de la *doctrina no posesiva del yo*, aducen que, al convertir Descartes el *cogito* en una *res cogitans*, el pensamiento a una cosa pensante, olvida que el sujeto pensante que fundamenta los pensamientos no puede ser él mismo una sustancia existencial, un yo empírico concreto, sino un *yo trascendental* como condición de estabilidad y continuidad de todas y cada una de las representaciones cambiantes del sujeto empírico<sup>39</sup>. Poco más sabemos de nosotros que el chimpancé Viky, criado por el doctor y la señora Hayes desde los tres días hasta los tres años, lapso en que el animal no consiguió siquiera identificar su propia nariz, sus manos, ni sus pies.

“Mi vida que no entiendo, esta aporía  
De ser enigma, azar, criptografía  
Y toda la discordia de Babel.  
Detrás del nombre hay lo que no se nombra;  
Hoy he sentido gravitar su sombra”<sup>40</sup>.

Ante la duda, Paul Valéry responde humorísticamente a la pregunta *¿pienso, o soy? A veces pienso, y a veces soy*. Además el hipotético *yo* sólo se hace presente relacionamente: *yo, me, a mí, para mí, contra mí, bajo mí*, etc, “relato de un encuentro siempre diferido, de un amor contrariado salpicado de obstáculos y de adversidades, víctima de ilusiones y de lamentos”<sup>41</sup>. ¡Nada, pues, de *genio y figura hasta la sepultura*, nadie es *todo un carácter*! Según la posmodernidad Aristóteles habría errado al afirmar *natura perennis est, non opes*, la naturaleza

<sup>37</sup> “El joven desespera por el porvenir, como si tratara de un presente en futuro; en el porvenir hay algo con lo que no quiere cargar el joven, por lo que no quiere ser sí mismo. En cambio el hombre de edad desespera por el pasado, como si éste fuera un presente en pretérito” (Kierkegaard: *La enfermedad mortal*. Obras, VII. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 124-125).

<sup>38</sup> Declaraciones de E. Sabato al diario “El Mundo”, 24-8-1993.

<sup>39</sup> Ya que la existencia del *yo empírico* es obvia, pues en este momento tecléa en su computadora, el *yo trascendental* no se refiere a nadie al que pudieran atribuirse sus enunciados, sino únicamente al supuesto de la experiencia misma; Wittgenstein, para el cual los enunciados de experiencia relativos al yo carecen de estatuto ontogenesológico, pues en ellos el yo está siendo utilizado como sujeto descriptor e invisible, pero no como objeto descriptible, asegura que tales enunciados carecen de valor descriptivo respecto de los acontecimientos empíricos, no se puede *decir*, sino que *se muestra*: “Que el mundo es *mi mundo* se muestra en que los límites del lenguaje (el único que entiendo) significan los límites de *mi mundo*” (*Tractatus* 5.62). “De mí no puede decirse en absoluto (salvo, quizás, en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué significa esto, a no ser, acaso, que *tengo dolor*?” (*Philosophische Untersuchungen* § 246). “Decir *yo tengo dolor* no es una afirmación *sobre* una persona particular, en mayor medida que el quejarse” (*The Blue and Brown Books*, 67). Es el yo ese ojo que todo lo ve sin por nadie ser visto (*Tractatus* 5.6331), el límite de la experiencia y no una parte de ella (*Tractatus* 5.632 y 5.641). Yo soy *mi mundo*, luego *mi mundo* es, aunque no se trate del mundo en sí, sino *del mí*. Queda así abolida la herencia de Parménides, para quien “lo mismo es el pensar y el ser”, herencia que llega hasta Schopenhauer, para quien *el mundo es mi representación*, aserto que constituye por su parte el núcleo duro del idealismo trascendental (cfr. Pilar López de Santamaría: *Pienso, luego no existo. La constitución del sujeto en Wittgenstein*. Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, XXVI/2, Pamplona, 1993, pp. 261-269).

<sup>40</sup> Borges, J.L.: *El otro, el mismo*. Obras, 2, 253.

<sup>41</sup> Bénabou, M.: *Por qué no he escrito ninguno de mis libros*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1993, p.131.

es perenne, aunque no sus obras concretas. Nada de perennidad. El año 1873 del crack de la bolsa vienesa, Johann Strauss popularizaba en su *Fledermaus* el dístico del libretista Genée: *Glücklich ist wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist, feliz quien olvida lo que no se puede cambiar*, dístico contra el que luchará después Sigmund Freud tratando de ensanchar el radio del yo hacia el *ello* y hacia el *superyo*, sin olvidar a Nietzsche: “*Tú debes* se llama el gran dragón. Pero el *espíritu* del *león* dice *yo quiero*. Para crearse libertad y un *no* santo incluso frente al deber, hermanos míos, es preciso el león. Decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, *un santo decir sí*. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí... Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: *cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño*”.

Mucho mienten los poetas, afirma Aristóteles contra Homero<sup>42</sup>; el yo, en su vagabundeo de un estado a otro, saltando de acá para allá, busca en vano en los libros en que trata de encontrarse<sup>43</sup>. Como le ocurre al electrón, demasiada luz encubre al yo, demasiada penumbra también lo encubre. La hermosa Psiqué cautiva tanto a los hombres, que éstos se olvidan de los honores debidos a Venus, la cual, no soportando el culto a una sustituta, pide a su hijo Cupido (Eros) disparar sobre Psique una flecha enloquecedora, pero aquél, al contemplar a Psique en toda su hermosura, se enamora de ella sin poder cumplir la petición materna. Tras declararle su amor y para mantenerlo en secreto, Psique sólo podrá oírle y sentir sus caricias durante la noche, pero no verle pues si lo intentara ocurriría algo espantoso. Así disfrutaban días de felicidad hasta que sus dos envidiosas hermanas logran persuadirla de que le vea la cara una noche al quedarse dormido. La curiosa Psiqué enciende un candil, pero una gota de aceite cae sobre la faz del durmiente, que huye roto ya el encanto. Habrán de acaecer muchas peripecias hasta el feliz reencuentro, *síntesis audiovisual* de Eros el invisible y Psiqué la forma bella visible<sup>44</sup>. Ahora bien, para ver lo nuevo hay que hacer algo nuevo, mirar con mirada nueva: vale más ver una cosa por primera vez que conocerla, porque conocer es como no haber visto nunca por primera vez, y no haber visto nunca por primera vez no es más que haber oído contar. De todos modos, cuando el ojo mira, la vista va más allá de visto-y-no-visto, pues el fin último del ojo es la *imaginación*. Lo propio del ojo es transgredir sus propios límites, vértigo de kantismo inerradicable, pero permaneciendo:

“Si el ojo no fuera solar,  
no podría contemplar jamás el sol;  
si en nosotros no existiera la fuerza propia de Dios,  
¿cómo podría extasiarnos lo divino?”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Aristóteles: *Metafísica* 983a, 3.

<sup>43</sup> Bénabou, M: *Op. cit.* pp. 52-53.

<sup>44</sup> Apuleyo: *Las Metamorfosis, o El asno de oro* IV,28 a VI,24. Luz y sombra del yo copertenecen: de Medusa, una de las tres Gorgonas, cuya mirada resultaba tan penetrante que quien la sufría quedaba convertido en piedra, Perseo se protege con su pulimentado escudo para esquivar su vista y así poder darla muerte. Mirar hacia las profundidades del yo es una cosa, verle otra. Está el ojo del *voyer* con su umbrátil pornopsis, el ojo vacío Tiresias, el ojo trivializador del turista, el ojo del ave carroñera hacia presas en descomposición, la mirada extraviada de Sartre sobre el árbol de la nada, tantos ojos tantas sentencias, veo-veo-qué-ves: la razón es también un ojo que mira y remira siendo mirado y remirado, ojo que me ve porque te ve; la sabiduría del ojo viene y al ojo va, hacia el fondo de ojo mismo de la historia. *Visual thinking*, todo lo racional es visual y todo lo visual es racional, panóptico. Odilon Redon, uno de los grandes simbolistas plásticos, nos muestra un gran ojo que se eleva por un cielo inmenso, el ojo del mundo, globo ocular pictórico, con el que el artista expresa su infinito e insatisfecho deseo de ver. Paul Klee había identificado la mirada del pintor en su famoso trabajo, *La mirada de Arimán*, como una mirada desestructuradora, semejante a la de la divinidad malvada que, según la mitología persa, creó las cosas (Cf. Leyra, A. M: *La mirada creadora. De la experiencia artística a la filosofía*. Ed. Península, Madrid, 1993, p.218). Por eso Zaratustra grita al magno ojo astral: “¡Bendíceme, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande! ¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el esplendor de tus delicias!”.

<sup>45</sup> Goethe: *Zahme Xenien (Epigramas suaves)*, III, 724.

## 6. La crítica de Sartre: el *yo pienso* cartesiano piensa demasiado

El ojo está hecho para el tú esencial: *no es el yo fundamental eso que busca el poeta, sino el tú esencial* (Antonio Machado). Lo busca, ¿pero lo encuentra? *Más allá del bien y del mal* Nietzsche osa decir: “*Dudo mejor que Descartes*. El cogito también es dudoso”. No hay ni verdad ni error, sino una misma fenomenicidad expresada por un lenguaje siempre metafórico y mentiroso. No existen hechos morales, sino una interpretación moral de los hechos”. ¿Es, pues, o no es el cogito el fundamento último de la afirmación última sobre la realidad? Como ya antes san Agustín (*si fallor sum, si me equivoco existo*), escribe después Descartes: “No hay ninguna duda de que, si me engaña, es que soy y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo”. Ahora bien, ¿dónde está el anclaje de esta afirmación? ¿Acaso decir que soy sin decir qué soy, y desde luego sin decir quién soy, no resulta demasiado parecido a no decir nada concreto sobre ese necesario anclaje? ¿Nos sirve de algo terminar afirmando abstractamente que yo soy *una cosa que piensa*, es decir, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o que siente? No. Descartes está presentando un yo que no es sino un *sí mismo instantáneo*, que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo. Esa falta de anclaje es la que le obliga a recurrir como demostrada a la existencia de Dios al que debía demostrar círculo vicioso en cuanto que subordina la certeza del *cogito* a la veracidad divina primera: si Dios es *ratio essendi* de mí mismo, se convierte en *ratio cognoscendi* de mí mismo. Pero ¿dónde queda entonces la relación con el tú, con la identidad histórica, con la libertad y la responsabilidad?

Descartes creyó demasiado en un yo que es demasiado poco. Sartre asegura que el yo “permanece desconocido para nosotros; el único método para conocerlo es la aproximación, la espera, la observación, la experiencia, pues si bien permanece infinitamente próximo y no puedo rodearlo, puedo sin embargo coleccionar los hechos que me conciernen y tratar de interpretarlos tan objetivamente como si concernieran a otro. Pero sería vano dirigirme al yo directamente y tratar de aprovechar su intimidad para conocerlo. *Conocerse bien* es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, es decir, forzosamente un punto de vista falso. Detrás de los estados, en el horizonte, el yo sólo es visto *de reojo*. Desde el momento en que vuelvo mi mirada hacia él y pretendo alcanzarlo sin pasar por la vivencia y el estado, se desvanece. El ego desaparece con el acto reflexivo, de ahí esa impresión de incertidumbre irritante, pues por naturaleza el yo es huidizo. Es cierto sin embargo que el yo aparece sobre el plano irreflexivo, pues si se me pregunta *¿qué estás haciendo?* y respondo mientras estoy ocupado *trato de colgar este cuadro, o reparo el neumático trasero*, estas frases nos transportan fuera del plano de la reflexión; las pronuncio sin cesar de trabajar, sin cesar de apuntar únicamente las acciones en tanto que son hechas o por hacer, no en tanto que las hago *yo*. Pero este *yo* del cual se trata aquí no es una simple forma sintáctica; tiene sentido aunque sea un concepto vacío y destinado a permanecer vacío”<sup>46</sup>. La conciencia no necesita de ningún sujeto trascendental (al modo del yo trascendental kantiano, es decir, como condición de posibilidad del pensar) que unifique el contenido de sus presentaciones. En su lugar, es la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad de mi yo, pues la conciencia se define por la *intencionalidad*, por la cual se trasciende a sí misma, se escapa de sí y afronta al objeto trascendente, y en él encuentra su unidad haciéndose conciencia de sí misma. Pero el *yo* en el mundo de la reflexión únicamente aparece “como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico”<sup>47</sup>, y “no

<sup>46</sup> J.P. Sartre: *La trascendencia del yo*. Ed. Caldeu, Buenos Aires, 1976, pp. 64-65.

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 48.



es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que comporta. Siendo trascendente a todos los estados que unifica, no lo es como una *X* abstracta cuya misión fuera solamente la de unificar, más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a un estado o a una acción. El yo es a los objetos psíquicos lo que el mundo a las cosas. No es una hipótesis, yo no me digo *tal vez yo tenga un ego* como puedo decirme *tal vez odio a Pedro*. Ahora bien, si el ego aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es opaco como un objeto. Con las diferentes formas de conciencia (prelógicas, infantiles, esquizofrénicas, lógicas, etc) varía, pero se trata siempre de una *producción poética*, se encuentra siempre sobrepasado por lo que produce, a pesar de que, desde otro punto de vista, *sea* lo que produce. De ahí esos asombros clásicos: ‘¿He podido yo hacer esto?’. El vínculo del yo con sus estados es, pues, una espontaneidad ininteligible. De ahí también la irracionalidad profunda de la noción de *yo*<sup>48</sup>. Sartre mismo lo resume así: *Plano irreflexivo*: a) Cuerpo como cumplimiento ilusorio del yo-concepto (dominio de lo psicofísico); b) Yo-concepto (facultativo), vacío trascendental, sin ‘intimidad’. *Plano reflexivo*: a) Ego intuitivo, trascendencia, intimidad (dominio de lo psíquico). b) Conciencia reflexionada, inmanencia, interioridad<sup>49</sup>. Y concluye: “1. El ego es una *nada*, puesto que todos los objetos y todos los valores están fuera de él. Pero esa nada es *todo*, puesto que es *conciencia* de todos esos objetos<sup>50</sup>. La actitud reflexiva estaría expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud: *yo es otro*<sup>51</sup>. La conciencia se espanta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad, podría llamarse vértigo de la posibilidad. Se encuentra libre con libertad vertiginosa, se aparece repentinamente a sí misma como desbordando infinitamente en sus posibilidades al yo que de ordinario le sirve de unidad. Tal vez, en efecto, la función esencial del ego sea enmascarar a la conciencia su propia espontaneidad. Entonces la conciencia, apercibiéndose la fatalidad de la espontaneidad, se angustia de pronto<sup>52</sup>. 2. Soy yo el que produce ese mundo. Poco importa si ciertas capas de ese mundo necesitan por su naturaleza misma de una relación con los otros. Pero si el yo es trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo. No es un absoluto, él no ha creado el universo y, por carecer de posición privilegiada, el solipsismo se hace impensable<sup>53</sup>. No hay *yo* trascendental<sup>54</sup> en el plano irreflexivo; cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay *yo*; lo que hay es conciencia de un-tranvía-debiendo-ser-alcanzado, y conciencia no-posicional de la conciencia. A diferencia del *yo (Moi)* concreto y psicofísico, el *yo* trascendental (*Je*), por más abstracto y formal que se lo piense, es un centro de opacidad<sup>55</sup>. La

<sup>48</sup> *Ibi*, pp. 52-56.

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 65.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 69.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 73.

<sup>52</sup> *Ibi*, pp. 75-77.

<sup>53</sup> *Ibi*, pp. 79-80.

<sup>54</sup> “El *yo (Je, Ego)* como unidad de las acciones reflexivas ) y el *yo (Moi, totalidad concreta psicofísica)* no son más que dos fases constituyendo la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas. La distinción que se produce entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical” (*La trascendencia del ego*. Ed. Calden, Buenos Aires, 1968, p. 37). “El ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como una existencia del mundo humano, no como de la conciencia” (Sartre, J. P: *El ser y la nada*. Ed. Iberoamericana, Buenos Aires, 1948, tomo I, p. 174).

<sup>55</sup> Sartre reprocha a Descartes y a Husserl no haber tenido esto en cuenta: por haber creído que el *yo* y el *pienso* están en el mismo plano, Descartes ha pasado desde el *cogito* a la idea de sustancia pensante. Husserl, si bien más sutilmente, cae en el fondo en lo mismo. ¿Y cómo explicar entonces el tratamiento privilegiado del *yo*? Puesto que el yo se afirma a sí mismo como trascendente en el *yo pienso*, no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental. El *yo* del *yo pienso* no es objeto de una evidencia apodictica y adecuada. No es apodictica puesto que, al decir *yo*, afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada, puesto que el *yo* se presenta como una

certidumbre del acto reflexivo proviene de que en él se alcanza la conciencia sin perfiles, entera, con evidencia. Por el contrario, el yo espaciotemporal se capta siempre a través de una infinidad de aspectos. En definitiva: “1.El *yo* es un existente de existencia concreta, diferente del de las verdades matemáticas, pero no menos real. 2.Una intuición de tipo especial lo apresa en la conciencia reflexionada, de una manera siempre inadecuada. 3.No aparece más que con ocasión de un acto reflexivo de la conciencia reflexionante, sin dejar de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemática, etc). 4.El *yo* (*Je*) trascendente debe ser sometido a reducción fenomenológica. El *cogito* afirma demasiado. Su contenido no es *yo tengo conciencia de esta silla*, sino *hay conciencia de esta silla*”<sup>56</sup>.

De ahí la crítica sartreana a los moralistas del *amor propio*, especialmente a La Rochefoucauld, “que confunde la estructura esencial de los actos reflexivos con la de los irreflexivos. Según ellos el amor de sí -y en consecuencia el yo- estaría disimulado de mil maneras diferentes por debajo de todos los sentimientos. El yo, en función de este amor que él se rinde, desearía *para sí mismo* todos los objetos que desea. La estructura esencial de cada uno de mis actos sería una *remisión a mí mismo*, un *retorno a mí*, haciéndose uso, sin nombrarlo, del *inconsciente*. El amor propio *se disimula* bajo las formas más diversas: el yo está escondido detrás de la conciencia y es el polo de atracción de todas nuestras representaciones y deseos; es el yo deseante el que se da como fin, y el objeto deseado como medio. Yo tengo piedad de Pedro y lo socorro. Para mi conciencia una sola cosa existe en ese momento: *Pedro-debiendo-ser-socorrido*. Esta cualidad de ‘debiendo-ser-socorrido’ se encuentra, efectivamente, en Pedro. Actúa sobre mí como una fuerza, y ya Aristóteles lo había dicho: es lo deseable lo que mueve al deseante. A este nivel el deseo se trasciende a sí-mismo, es conciencia *tética* o posicional del *debiendo-ser* y conciencia *no-tética* de sí mismo”<sup>57</sup>.

Frente a esto los moralistas del amor propio “han imaginado, por detrás de él, otro estado que permanece en la penumbra: por ejemplo, si socorro a Pedro es para hacer cesar el estado desagradable en que me ha sumido la vista de sus sufrimientos”<sup>58</sup>. Sin embargo, lo que afirma Sartre es lo contrario, a saber, que “ese estado desagradable no puede ser conocido como tal y no se puede tratar de suprimirlo sino mediante un acto de reflexión, mediante la toma de conciencia intuitiva de una cualidad desagradable del objeto. Y, en la medida en que puede ir acompañado de un deseo, desea no suprimirse a sí mismo, sino suprimir el objeto desagradable. No sirve para nada entonces el poner detrás de la conciencia irreflexiva de piedad un estado desagradable como causa profunda del acto piadoso: si esa conciencia no se vuelve sobre sí misma para ponerse por sí como estado desagradable, permaneceremos entonces en lo impersonal y lo irreflexivo. Así pues, sin darse cuenta, los teóricos del amor propio suponen que lo reflexivo es primero, original, y que está disimulado en el inconsciente. Apenas hay necesidad de recalcar lo absurdo de tal hipótesis. Aunque el inconsciente existiera, ¿a quién se haría creer que oculta espontaneidades de forma reflexiva? ¿Acaso lo irreflexivo no se define como debiendo ser afirmado o puesto por una conciencia? Pero además ¿cómo admitir que lo reflexivo es primero con respecto a lo irreflexivo? La reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado. La psicología de La Rochefoucauld no es verdadera: no por mi culpa mi vida reflexiva envenena por esencia a mi vida espontánea; además, la vida reflexiva supone en general la vida espontánea. Antes de ser ‘envenenados’ mis deseos han sido puros; es el punto de vista que he tomado sobre ellos el que los envenena. La psicología de La Rochefoucauld no es verdadera más que para los sentimientos particulares que extraen su origen de la vida reflexiva, es decir, que se dan primero como *mis sentimientos*, en lugar de trascenderse primero hacia un objeto. El yo no debe ser buscado en los estados irreflexivos de conciencia ni detrás de ellos. El yo no aparece más que con el acto reflexivo y como correlato

---

realidad opaca cuyos contenidos sería preciso desarrollar (*La trascendencia del ego* cit, p. 29).

<sup>56</sup> *Ibi*, pp. 30-31.

<sup>57</sup> *Ibi*, pp. 32-34.

<sup>58</sup> *Ibi*, p. 34.

noemático de una intención reflexiva”<sup>59</sup>.

## 7. El ansia de infinito en el yo idealista de Fichte

Pero sobre el *yo* hay también opiniones de todos los gustos en filosofía. Ese yo que Sartre reconoce como realidad necesaria pero desconocida es rehabilitado y reafirmado en el pensamiento idealista de J.Gottlieb Fichte, si bien no en el sentido cartesiano. En su versión de 1794 de la *Teoría de la ciencia* defiende Fichte que el *yo* es el principio absolutamente incondicionado de la identidad que fundamenta todo lo demás<sup>60</sup>, y su discípulo Schelling añade que “la ley suprema para el ser finito es: *se absoluto, idéntico contigo mismo*”<sup>61</sup>. En Fichte el yo que quiere, el yo volente, siempre lanzado hacia el infinito, ve frenado ese su anhelo de querer con toda su carga emotiva por el No-yo que es la realidad, la cual le descubre su limitación y le devuelve al *sí mismo*, entrando de ese modo en conflicto con dicho *sí mismo*. En su exigencia de superar el obstáculo<sup>62</sup>, la imaginación (*Ein-bildungs-kraft*: fuerza unificadora) del yo es la encargada de captar lo real finito, pasivo, plural y material en lo infinito de la razón, ansia de permanente igualdad consigo misma (a diferencia de Kant, ahora denominada *Verstand*, ¡lo que permanece!), que en su exigencia práctica coincide con el imperativo categórico: *obrar de tal modo que la máxima de nuestras acciones pueda ser convertida en ley constante de nuestra voluntad*. El *anhelo*, vehículo de todas las leyes prácticas, guía al impulso hacia la construcción de un proyecto práctico de actuación que -gracias a su facultad imaginativa- será para Fichte el *ideal* absoluto del yo que en cada momento tiene su límite. Si el yo observa que el anhelo relacionado con el sentimiento que lo provocó consigue llenar el vacío ideal que lo lanzó a la reciprocidad, se sosegará con un sentimiento de complacencia y de paz interior, que es la *satisfacción*<sup>63</sup>.

Fichte homenajea a la *imaginación* como potencia creativa que asumiendo y reconciliando la realidad abre a la vez más allá de toda limitación y ensancha constantemente sus fronteras hacia la libertad irrestricta, hacia la autodeterminación absoluta del yo. A diferencia de lo que ocurre con la nesciente conciencia común, el yo de la conciencia creadora sí se da cuenta de que construye el mundo que capta. “Aquel que llega a ser consciente de su

---

<sup>59</sup> *Ibi*, pp. 36-37. La crítica sartriana a La Rochefoucauld coincide con la de Franz Kafka: “En ese momento, no encontré más defensa contra esos malos pensamientos que decirles: ‘Malos pensamientos: ¿me acosan ahora, para aprovecharse de que estoy enfermo y descompuesto del estómago? ¿Quieren apoderarse de mi mente ahora? ¿Han esperado la oportunidad de vencerme? ¿No les da vergüenza? ¿Por qué no se atreven a enfrentarse en otro momento, cuando yo me sienta bien? ¡No se aprovechen de mi estado!’. Entonces los malos pensamientos cedieron, se disiparon poco a poco, y no regresaron durante el resto de mi paseo. No se dieron cuenta de que, si respetan todos mis momentos de desdicha, no tendrán demasiada oportunidad de prevalecer” (Kafka, F: *Parábolas y paradojas*. Ed. Longseller, Buenos Aires, 2000, p. 146).

<sup>60</sup> *Sämtliche Werke*, I, 91, 123.

<sup>61</sup> *Del yo como principio de la filosofía*. *Sämtliche Werke*, I, 199.

<sup>62</sup> *SW I*, p.225.

<sup>63</sup> López, V: *Fichte*. Ediciones del Orto, Madrid, 1993, pp. 37-38. Posiciones tan narcisistas en última determinación no han faltado ni en filosofía ni en teología. ¡Querido sabio y maestro sutilísimo Duns Scoto: tan sabio para la metafísica, qué tacaño has sido, sin embargo, para la teología cuando escribes que “el propósito supremo de la aparición de los seres humanos en la creación es que Dios quiso que alguien fuera de Dios pudiese amar a Dios como Dios se ama a sí mismo”! Lo escribiste en otra época, es cierto, pero en la mía da un poco de vergüenza un Padre tan narcisista y egolátrico, al que nada le interesan sus hijos, cual Laocoon devorándolos.

autonomía e independencia respecto de cuanto está fuera de él -y a eso se llega cuando uno deviene algo por sí mismo con independencia de todo- no necesita de las cosas como soporte de su yo, ni puede utilizarlas porque anulan esa autonomía convirtiéndola en vana apariencia. El yo suprime esa creencia en las cosas, cree en su autonomía por inclinación, y se la apropia con afecto. Su creencia en sí mismo es inmediata<sup>64</sup>. En definitiva, “el yo se afirma gracias a su actividad a sí mismo y existe gracias a este afirmarse por sí mismo; a la inversa, el yo existe y afirma su ser gracias a su mero ser. El yo es a la vez el agente y el producto de la acción, lo activo y lo que produce la actividad, acción (*Handlung*) y hecho (*Tat*) son uno y lo mismo, de ahí que yo *existo* sea la expresión de la única acción originaria (*Tathandlung*) posible. Aquello cuyo ser (esencia) consiste simplemente en afirmarse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto. Afirmándose a sí mismo, es; el yo es absoluta y necesariamente para el yo. Lo que no es para sí mismo no es yo<sup>65</sup>. El yo de la conciencia está siempre fundado mediata o inmediatamente por algo exterior al yo: una Idea del yo que debe estar situada necesariamente como fundamento de su exigencia práctica infinita. Tal Idea no puede ser alcanzada por nuestra conciencia, y por ende nunca puede presentarse inmediatamente en ésta, aunque pueda hacerlo mediata en la reflexión filosófica para saber si contiene efectivamente en sí toda la realidad, “y, en esa medida, es *práctico*: no absoluto, porque sale de sí justo en virtud de la tendencia a la reflexión<sup>66</sup>”.

Por lo demás, la intersubjetividad es la base de la subjetividad, *no hay yo sin tú*<sup>67</sup>. Más aún, el yo intersubjetivo refleja la condición de cada uno de los yoes que lo componen. “Si el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse a nuestro antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee, entonces un carácter flojo por naturaleza o ablandado por la servidumbre de espíritu, por el flujo refinado y por la vanidad no se elevará nunca hasta el yo que propone el idealismo<sup>68</sup>”. Sea como fuere, Fichte está muy lejos todavía de la razón cálida que pasamos a exponer.

## 8. Necesaria rectificación: del *pienso luego existo* al *soy amado, luego existo*

Pero el constitutivo formal de la realidad no es la duda, ni su resultado, el descubrimiento hiperbólico del yo solitario, ni nada que no sea eso que pese a su uso degradado se denomina *amor*. La persona es -en expresión de Juan Rof Carballo- un ser *sietemesino*, que depende absolutamente en su existencia toda del cuidado y del amor de una persona, que a su vez lo haya recibido previamente de otra. La ternura se manifiesta ya en la caricia y en el contacto piel a piel, pues 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

---

<sup>64</sup> Fichte, J. G.: *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, SW I, 433.

<sup>65</sup> Fichte, J. G.: *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia*, SW I, pp. 95-97.

<sup>66</sup> *Ibi*, pp. 277 ss.

<sup>67</sup> *SW I*, p. 189.

<sup>68</sup> Fichte, J.G.: *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, SW I, pp. 433 ss.

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.

Amar conlleva 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, este entrambamiento, este *entre-ambos* de influjos mutuos, forma una urdimbre o entrelazado de causalidad transaccional, que no es una mera relación interactiva o de causa-efecto, sino la de un ser que actúa (la madre) sobre el niño al tiempo que lo acoge, 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 sentimientos 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*, tarea aún por perfeccionar, pues, como dijera irónicamente el reconocido etólogo Konrad Lorenz, “el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano somos nosotros”; nuestra época en su conjunto aún no ha accedido a su verdadera humanidad. Pasar de la situación hominal a la humana pide una *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 el gran psiquiatra Juan Rof Carballo 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 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. Desde esta fe, que incluye esperanza y amor, se propicia una conexión íntima y profunda con la experiencia antropológica: “Si a este amor primario añadimos ahora la confianza y la esperanza básica, nos encontramos con las virtudes teologales”. En el fondo, la actitud filosófica y religiosa, así como la pasión por el arte, nacen 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 del 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. 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 a *lo* otro. Tal experiencia de sí mismo o auto-experiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros; quien no encuentra al prójimo tampoco se encuentra 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. Tan fundamental en esta urdimbre como el troquelado o la transmisión 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 modificar libremente 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 lo contrario, 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-culpable 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. *No me abrazan, luego no existo*<sup>69</sup>. Bien se ve que en el *soy amado luego existo* no cabe en el *pienso luego existo*. El mundo de la vida se le escapa al pensamiento bajo la idea del mundo de la vida, de tal modo que:

- Si para Descartes el yo es la primera experiencia, aquí el tú que se adelanta a amarme.
- Si para Descartes impera la voz activa, ejecutiva, asertiva de un yo, aquí rige primero la voz pasiva (soy amado) de la que brotará la voz activa: el tú se adelanta.
- Si para Descartes los sentimientos son desdeñables, aquí resultan esenciales para la relación yo-tú.
- Si para Descartes el cuerpo es todo él sujeto de error, aquí, posibilidad de encuentro.
- Si para Descartes el frío pensar matemático es lo único fiable, aquí, la razón cálida.

“¿Por qué te metes tanto con Descartes, si hace un esfuerzo titánico para acercarse al *tú*?”, me decía hace unos días un excelente colega a quien tengo en mucho. Y yo le respondía: “No es que Descartes no se esfuerce, es que se esfuerza con la herramienta inadecuada de su razón fría. ¿Has visto algo más patético al respecto que su *Tratado de las pasiones*?”

## CAPÍTULO II. HACIA UNA RAZÓN CÁLIDA

### 1. ¿Es racional la razón? El desencuentro con Descartes

---

<sup>69</sup> Cfr. Díaz, C: *Manuel Cabada, personalista comunitario: el amor como energía esencial humanizadora*. In “Por respeto al otro”. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2006, pp. 27-57. En la obra del maestro Manuel Cabada hemos encontrado, como aquí se ve, una línea de pensamiento enormemente afin a la nuestra, en su caso excepcionalmente bien labrada..

## 1.1. Indisoluble unidad entre el método y los resultados de la ciencia

Lo que desde Descartes y Kant se ha denominado *razón pura no es más que una quimera egológica*. En efecto, si hubo alguna predicción autoderrotante fue la de que el progreso enterraría a las religiones haciéndolas *entrar en razón*, concepto límite tan polar y ficticio como el anterior, y por eso Hölderlin, el inspirador del *Programa sistemático más antiguo del idealismo alemán*, pretendida *summa* de la razón pura, defiende su tesis racionalista como un *acto estético, una nueva mitología de la razón*. Imposible, pues, definir lo racional químicamente puro, algo sobre lo que ninguno se puso jamás de acuerdo a pesar de todos. Nada habría más fácil para derrotar a un racionalista simplificador que pedirle una *definición exhaustiva de razón*: bastaría con sentarse a su puerta para ver salir por ella su cadáver. El *racionista* (hiperracionalista dogmático) se defiende como puede, acusando a sus adversarios de andar dando trancazos contra el candil de la racionalidad para imponer en su nombre el de su oscuridad. En suma, cabe llegar a la barbarie cargado de *sinrazón pura*, así como utilizar buenas razones para malas causas, según Charles Péguy: “Es muy notable el hecho de que los ignorantes acudan siempre a las matemáticas como a una ciencia maravillosa, como a una ciencia más que ciencia. Tienen esa sorda, esa oficial convicción de que las matemáticas son más científicas que la física, la física más científica que la química, la química más científica que la biología. Creen que el camino que va de la ciencia del hombre a la matemática es una progresión científica creciente”.

¿Hasta cuándo el manejo de herramientas intelectuales tan obsoletas? Hasta que demos el paso hacia la *razón cálida, donde el yo pienso incluye al yo quiero sin fagocitarle*, donde la razón se hace *palabra* cálida. Los animales estudiados por norteamericanos van frenéticos de un lado para otro con gran apresuramiento y viveza, y llegan al fin por casualidad al resultado apetecido. Los animales observados por alemanes quedan quietos y pensativos y llegan a la solución por obra de su conciencia interior. Para el hombre corriente tal estado de cosas es desalentador. Tal vez las cobayas, además de complacientes, son más listas que los experimentadores y por eso se comportan *conductistamente* si el que las estudia es *conductista*, y *gestálticamente* cuando se fija en ellas un partidario de la *psicología de la forma*. ¿Acaso debemos poner en duda la respetabilidad y objetividad de la ciencia, como un todo? Seguramente sería exagerado llegar tan lejos, pero incluso la investigación científica es una actividad propia de los hombres tan contaminada de mentiras y maldades como todo lo que éste toca. Hay numerosos estudios que lo prueban. Alexander Kohn y Federico Di Trocchio, por ejemplo, han escrito interesantes libros en los que se pasa revista a los más célebres fraudes de la historia de la ciencia, un panorama que va desde los experimentos que Galileo no realizó, hasta los misteriosos y evanescentes ‘rayos N’; desde el cráneo de Piltdown, hasta la *poliagua*, y desde los más humildes ayudantes de laboratorio hasta los más eminentes premios Nobel. Otros trabajos han analizado la estructura y funcionamiento de la *industria del saber*, mostrando cómo se ven implicados los jóvenes científicos en una loca carrera donde lo que importa en definitiva no es la verdad sino el éxito en los proyectos subvencionados, publicaciones, promociones profesionales, premios y el reconocimiento público de las autoridades reconocidas en la materia. La investigación científica misma se ha convertido en objeto de estudio etnológico, como muestran libros al estilo del de Latour y Woolgar, por no hablar de aspectos todavía más téticos, como la alianza de eximios científicos con las más sanguinarias dictaduras de la historia. Todo ello es verdad y, sin embargo, cualquiera que conozca la realidad de la ciencia y del mundo podrá con justicia replicar que todas estas patologías no empañan la salud global del cuerpo de saber positivo. Es cierto que en nombre de la ciencia se engaña, se abusa y se oprime, pero eso se debe precisamente a que el engaño, el abuso y la opresión han de buscar un disfraz para perpetrar sus desmanes. Si los pícaros de antaño se hacían pasar por monjes o clérigos, ¿qué hay de extraño en que los actuales buscadores del medro fácil traten de confundirse con lo que hay de más válido e indiscutible en el panorama de la cultura contemporánea? La ciencia no

es un mero automatismo de la razón, algo que más tarde o más temprano acabará produciendo un aparato desarrollado en el *MIT (Instituto Tecnológico de Masachusset)*: algo así como un dispositivo en el que se arrojarían los datos empíricos por el colector de admisión y se obtendrían las teorías pertinentes por la ranura de salida, al igual que en una licuadora se echa la fruta por arriba y se recoge el zumo por abajo. Las cosas son muy de otra forma: los fenómenos que estudia el científico son ambiguos, admiten muchas interpretaciones, pueden ser abordados desde distintos puntos de vista y admiten racionalizaciones encontradas. Sin apoyar el relativismo a ultranza del *todo vale* (Feyerabend), más bien la investigación científica es como un concurso en el que se reparten muchos trofeos, y en el que, según sea tu fortuna y habilidad, puedes volver a casa con las manos vacías, agraciado con una modesta pedrea, o favorecido con alguno de los premios gordos. Y para conseguir éstos es necesario algo más que sacar brillo al ocular del telescopio y punta al lapicero con que se realizan los cálculos: es imperativo tener criterio a la hora de apuntar hacia un lugar del cielo mejor que otro, o a la de elegir los algoritmos más pertinentes. Eso es algo que tiene que ver con el establecimiento de los presupuestos, y los presupuestos nunca están ‘dados’, ni en modo alguno son obvios, a no ser que renunciemos a la más remota posibilidad de ser creativos y nos conformemos con sacar algún decimal más a la estimación que otros acreditaron. Estas palabras, y las que siguen, pertenecen a Juan Arana, uno de los más acreditados concedores de la teoría de la ciencia.

## **1.2. Sobre la presunta inmutabilidad de los presupuestos de las ciencias duras**

Supongamos que hemos adoptado una posición ‘realista’, o sea, que creemos que la ciencia investiga una ‘verdad’ que está más allá de nuestras mentes y caprichos, y a la que podemos ir aproximando nuestras creaciones intelectuales -las teorías- de un modo aceptable para todos, por encima incluso de los intereses, prejuicios y obcecaciones particulares. Al fin y al cabo, muchas afirmaciones de la ciencia siguen siendo válidas siglos o milenios después de que fueran formuladas por primera vez, y tenemos la fundada esperanza de que lo sean por tiempo ilimitado. Es cierto que el progreso científico nos obliga a modificar sin cesar muchas cosas, pero tampoco es un tejer y destejer, sino un progresivo afinamiento de un esbozo, cada vez más neto, completo y significativo. Aunque se dé por bueno todo lo dicho, no está de más distinguir entre una verdad con minúscula, propia de una parcela restringida de la investigación, y otra verdad en sentido más amplio, que no niega la anterior, pero sí la relativiza bastante. Un ejemplo. Antaño se creía que la única base ontológica firme para poder asentar la indagación científica era el determinismo. Si las cosas no estuvieran determinadas en sí mismas, mal podría conducir su estudio al descubrimiento de leyes. Y como de hecho se habían encontrado leyes cada vez con mayor profusión y alcance, se aceptaba que la realidad por fuerza estaba regulada en la misma medida en que los científicos eran capaces de anticiparla. Además, muchos creían razonable postular que, para que la ciencia tuviera ante sí un horizonte ilimitado de progreso, hasta la última parcela del universo tendría que estar absolutamente predeterminada. El matemático y astrónomo francés Pierre Simon Laplace fue quien de un modo más enérgico sentó tal presupuesto: una mente, decía, suficientemente capaz como para registrar con todo detalle cómo se encuentra el universo en un momento dado, podría en principio averiguar con certidumbre cómo estuvo antes y cómo estará después. Aquí tenemos un ejemplo de algo que, según el propio Laplace, nunca se podrá acabar de demostrar, y que por tanto es un presupuesto de las teorías científicas tal como las entendieron muchos sabios hasta Einstein. Es un presupuesto que trataba de anticipar una ‘verdad’ de la ciencia, verdad que cada nuevo descubrimiento reforzaba y que a su vez alentaba los esfuerzos de ulteriores generaciones para seguir avanzando. La circunstancia de que esa ‘verdad’ (entre comillas) de la ciencia estuviera en conflicto con la creencia en la libertad, el carácter abierto de la historia, los presupuestos de la ética, etc., no molestaba a muchos de los que creían en ella, los cuales mantenían con frecuencia una actitud esquizofrénica, optaban por el materialismo en otras ocasiones, o simplemente se encogían de hombros no teniendo nada que decir al respecto. El determinismo era un presupuesto gratuito ya en el siglo x y en el siglo XX llegó a convertirse en un auténtico



estorbo para el genuino progreso científico: hasta que los investigadores no se quitaron de la mente la obsesión por ‘determinar’ la naturaleza no pudieron descubrir las leyes más básicas e interesantes que rigen el mundo físico. Hacia 1920 muchos físicos abandonaron su fe en el determinismo no tanto porque se dieran cuenta cabal de que se había convertido en un obstáculo epistemológico, sino porque, desanimados por la catástrofe de la primera conflagración mundial, sucumbieron a la ola de irracionalismo que sacudió Europa en la posguerra. Este caso, que no es el único en su especie y que, además, tiene una trascendencia enorme. *La primera consecuencia* es que las teorías científicas parten de presupuestos que no son propiamente científicos, pero que en la práctica resultan imprescindibles para hacer viable la investigación. *La segunda* es que estos presupuestos trascienden los límites de la ciencia concreta a que se aplican y por tanto tienen una dimensión interdisciplinar. *Tercera consecuencia*: es una grave y peligrosa manipulación olvidar la conexión orgánica entre los distintos conocimientos y establecer presupuestos únicamente en función de una más fácil y cómoda solución dentro del ámbito restringido en que uno quiere moverse. *Cuarta consecuencia*: resulta muy útil y conveniente, incluso desde el punto de vista escuetamente científico, hacer un esfuerzo de consideración global de la realidad a la hora de elegir los presupuestos que van a servir como punto de partida de la investigación. En otras palabras: hacer un poco de filósofo, ejercitar la reflexión y la autocritica en las fases preliminares de la investigación, no sólo no está contraindicado, sino que es recomendable, a la vista de los resultados de la historia y la filosofía de la ciencia. *Quinta consecuencia*: conviene pensar, a medida que progresa el estudio emprendido, qué repercusiones pueden tener los resultados obtenidos en otras disciplinas afines o relacionadas con la que se ejerce. Hacerlo así supone, además de una muestra de solidaridad muy recomendable, una garantía de corrección. Muchos atascos podrían haber sido evitados, si los investigadores de turno se hubiesen tomado la molestia de considerar la monstruosidad teórica que estaban generando.

### 1.3. Acerca de los presupuestos de la teoría económica

Los objetos físicos son pasivos desde el punto de vista cognoscitivo, es decir, o no conocen en absoluto (como por ejemplo las estrellas, las piedras o las plantas), o el conocimiento que poseen no está en condiciones de asimilar sistemáticamente como una información decisiva el hecho de que a su vez son conocidos por otros. Es verdad que un perro no se comportará de la misma manera si sabe que su amo le observa que si no, pero eso no pasa de ser un estímulo inmediato -normalmente inhibitorio- que no puede llegar a configurar un cambio estable en los parámetros de conducta: podemos adiestrar al perro para que se comporte de determinada manera, pero no para que lo haga a la vista de lo que el animal sabe que los demás saben de él, y no digamos de lo que puede llegar a conocer de sí mismo. Simplemente, sus facultades cognoscitivas no están preparadas para hacer el bucle que es indispensable en orden a reprocesar como datos lo que más bien son productos de su percepción, imaginación, o lo que sea. En otras palabras: con los seres del mundo natural interactuamos física, no cognoscitivamente. El *yo sé que tu sabes que yo sé que tu sabes*, y así sucesivamente, no es algo que preocupe excesivamente a un domador que tiene que tratar a diario con sus fieras. En cambio, entre seres humanos es el pan nuestro de cada día: basta con preguntar a un adolescente sobre el particular para comprobar hasta dónde pueden llegar los alambicamientos de esta índole. Por tanto, los objetos físicos se están ‘quietos’ cuando los conocemos, esto es: nuestro conocimiento no se agrega a ellos como un añadido que debe ser tenido en cuenta para proseguir adelante. En realidad, ni siquiera es cierto lo que acabo de decir, puesto que la más sofisticada teoría de la física, la mecánica cuántica, contempla precisamente el hecho de que nuestro conocimiento modifica irreversiblemente lo que somos capaces de decir con seguridad acerca de la realidad; lo que los expertos denominan *colapso de la ecuación de ondas de Schrödinger*. Pero, en fin, aceptemos que en condiciones habituales -y en una primera aproximación- las cosas no se dan cuenta de que las estamos observando y siguen comportándose como si tal cosa aunque lo hagamos. Es obvio que con las personas no ocurre

eso. En la serie televisiva que hace unos años se dedicó a la vida de Santiago Ramón y Cajal aparecía un ejemplo muy esclarecedor de este efecto: el anciano sabio pedía en una escena a su joven secretaria que se paseara por la habitación mientras él la observaba; luego, le pedía que volviera a hacerlo pero imaginando que quien la miraba era un joven elegante y apuesto: la muchacha perdía su indiferencia y acababa dando un traspiés. El conocimiento es determinante de la conducta y además el conocimiento humano recicla de continuo sus conclusiones, conjeturas y sospechas como nuevos datos que tiene en cuenta para seguir produciendo conclusiones, conjeturas y sospechas. Por lo tanto, la reflexión filosófica debería ocupar una parte sustancial de los *presupuestos extrateóricos* del trabajo teórico del historiador, el psicólogo o el economista. También en esto hay que optar entre el corto y el largo plazo: quien busca resultados rápidos, ganancias epistemológicas fáciles, puede conformarse con hipótesis simplistas y métodos abusivamente esquemáticos. Es muy posible que por ese camino se obtengan éxitos espectaculares, pero no para siempre. Aunque sea tan lentamente como la maniobra de un gran trasatlántico, las poblaciones humanas también son capaces de asumir lo que sabemos de ellas, modificándose por ello de modo a veces imprevisible. No existen unos presupuestos de platino iridiado que, una vez descubiertos, perduren para siempre jamás por los siglos de los siglos; gracias al conocimiento el hombre cambia, su vida económica también. Nuestra responsabilidad es procurar que lo haga en sentido positivo, para lo que no pueden dejarse de lado indefinidamente las consideraciones éticas en las que está la única clave posible de una genuina mejora.

#### 1.4. Descalificamos el *racionismo* frío, no la razón

¿Qué razón? Sólo descalificamos el *racionismo* (expresión feliz de Teófilo González Vila) por pretender hacerse pasar por infalible (razón mítica), apodíctico e inerrante. *No vamos, pues, contra la razón, vamos tan sólo, pero muy activamente, contra un tipo de razón que tras haber devenido hegemónica carece del sentido con que se la había aureolado.* Tres son sus falsedades básicas.

*Primera falsedad: la razón pura congrega.* Pues no: la hipotética *razón pura* que albergaría a todos en una especie de consenso universal dista mucho hasta la fecha de haberse consumado.

*Segunda falsedad: Existe una razón pura como sustrato invisible sobre el que se asentarían las otras razones más o menos impuras.* No. La célebre *razón pura y dura* es una abstracción, que resulta de su oposición a la denostada razón impura, que por su parte sería otro concepto tan polar y ficticio como el anterior.

*Tercera falsedad: Todo el mundo está de acuerdo sobre el carácter racional de la razón.* No: nadie se puso jamás de acuerdo, a pesar de que todo el mundo hable y hable al respecto. No es racional definir la razón unívocamente. La historia de la filosofía es al respecto un desfile macabro de ataúdes, basta con sentarse a su puerta para ver pasar el cadáver de la razón misma.

Ahora bien, en cuanto que defensores de la razón cálida, utoprofética, nos oponemos al *racionismo*, pero no contra la lógica. Cierto es que la lógica es uno de los usos de la razón, y no escaso en importancia, pero no el único. He aquí sus dimensiones según el filósofo y matemático Javier de Lorenzo (*Experiencias de la razón*).

##### *Orden*

*Lógica -razón fría-* significa orden y conexión, orden lógico como solemos decir coloquialmente, porque si la lógica es algo, ante todo es orden. Por extensión, las disciplinas que proceden con orden (como las matemáticas) se suelen identificar con la razón, exageración peligrosa de todos modos, pero en última instancia fundada, pues una racionalidad desordenada ¿no se resolvería en caótica e incoherente sin-razón? Razón no habría sin rigor, sin rigor metódico. Un rigor sin método lo es sólo por azar y durante breve tiempo, pero al poco de alzar el vuelo se expone a decaer. Gracias al método, el rigor se convierte en sistema donde las

normas han de cumplirse, como una gran autopista bien señalizada, con unas reglas de juego comunes a los usuarios, donde no han lugar los riesgos innecesarios de la arbitrariedad. Método y rigor se expresan mediante argumentos, y éstos a su vez con ilación (¡sin *h*, amigos correctores de pruebas!), por lo cual devienen, probatorios, demostrativos, explicativos, fundados. Quien prueba, demuestra, explica, y funda sabe que lleva razón: que lo que dice es verdad. Allí donde aparece la razón, allí aparece la relación causa-efecto, esto es, la necesidad y la no-excepcionalidad del discurso, de ahí el universalismo que toda argumentación racional alcanza. El sueño del demiurgo newtoniano nunca cesa: explicar definitivamente con leyes la razón suficiente y el sentido de la totalidad. No basta con “llevar razón” *in pectore*, sólo en su pecho, por lo que hará bien quien nos pida razones. La racionalidad disminuye en relación de proporcionalidad directa a su incomunicabilidad: a menor grado de comunicabilidad, menor grado de racionalidad. Esto no excluye el intuicionismo, pero recorta su alcance. De todos modos llega un momento en que ya no valen las razones, siendo necesaria la evidencia de los hechos. Y los hechos ya no se demuestran, se muestran, frente a las insaciables pretensiones del *racionismo o racionalismo estrecho al uso*. En la vida cotidiana las razones no siempre poseen suficiente valor demostrativo: resultaría bastante ridículo que alguien nos pidiese diez buenas razones para explicar por qué los padres quieren a los hijos. La razón, *además de ex-plicativa es im-plicativa*, y cuando los argumentos no resultan definitivos se orienta en el sentido de lo plausible. Tal vez sea este un criterio débil de razón, pero en todo caso resulta un criterio muy humano. Así pues, también es racional lo razonable, lo sensato, lo posible, lo que funciona mientras no se demuestre lo contrario.

#### *Objetividad*

Separación nítida entre lo conocido y el cognoscente. Incluso si el propio sujeto se convierte en sujeto de estudio, automáticamente se convierte en lo otro a lo cual hay que enfrentarse. El sujeto es un ser ahí frente a la naturaleza a la que trata de dominar. Separación establecida por el dato del marco objetivo de estudio, es decir, establecimiento previo de las cualidades y relaciones que van a estimarse primarias y que se estipulan en los supuestos de partida.

#### *Regularidad*

Cualquier movimiento de un sistema supone que el mismo posee cierta estabilidad que a lo largo del tiempo mantiene el sistema.

#### *Organización*

Ningún sistema que pretenda estudiarse se considera amorfo, sino como estructura en la cual pueden analizarse sus partes.

#### *Reiteración*

Los sistemas con su estabilidad interna y su organización estructural no constituyen ejemplares únicos, sino que hay repetición de formas, aunque en la naturaleza los objetos que existen sean en sí radicalmente únicos y diferentes.

#### *Simplicidad*

La naturaleza no hace sus transformaciones sino en la vía más fácil, y ello condiciona el propio conocimiento, que también debe seguir las líneas de sencillez y simplificación todo lo posible.

#### *Extensión*

El conocimiento no se obtiene de una vez para siempre. Cada teoría puede ser ampliada hasta el infinito por desarrollo interno o por yuxtaposición de otras nuevas.

#### *Aproximaciones sucesivas*

Repetición del pensamiento y de la acción cognoscitiva para, mediante etapas sucesivas, alcanzar posiciones más fecundas.

## 2. De la necesaria razón fría a la imprescindible razón cálida. Los trece principios de Karl Popper

Que tales sean las notas de lo racional-frío no significa ni que esto *racional-frío* sea *lo más racionalmente racional*, ni lo único racional, y mucho menos aún que se puedan reducir a él otros lenguajes de la razón. Si el hombre erróneo usa el método correcto, el método correcto actúa erróneamente, conforme al proverbio chino. Pero la razón fría no lo es todo en el ser humano. Si la definición de razón como *ratio* (cálculo) puede resolver ciertos problemas, introduce otros muchos, y desde luego se queda estrecha para definir todo aquello que ejerce el hombre; más que estrecha se queda sin estrenar. Autores como Popper, racionalista crítico, han mostrado que es la decisión misma de adoptar el racionalismo la que crea la racionalidad, y no a la inversa; así pues, no se puede fundamentar la razón del racionalismo a ultranza (dada la insuficiencia del *principio de razón suficiente*: nunca existe del todo una razón suficiente), sino que ella se basa en una fe en la razón. Sin por ello echarse en brazos del escepticismo, adoptamos los otros tres principios siguientes:

a) *Principio de falibilidad*: “Quizá yo esté equivocado y quizá usted tenga razón, pero, desde luego, ambos podemos estar equivocados”.

b) *Principio del diálogo racional*: “Queremos críticamente, pero sin ningún tipo de crítica personal, poner a prueba nuestras razones a favor y en contra de nuestras variadas -críticas- teorías. Esta actitud crítica a la que estamos obligados a adherirnos forma parte de nuestra responsabilidad intelectual”.

c) *Principio de acercamiento a la verdad con ayuda del debate*: “Podemos casi siempre acercarnos a la verdad con la ayuda de discusiones críticas impersonales y objetivas, y de ese modo mejorar nuestro entendimiento, incluso en aquellos casos en los que no lleguemos a un acuerdo. Resulta extraordinario que estos tres principios sean epistemológicos y al mismo tiempo éticos: si yo puedo aprender de usted, y si yo quiero aprender en el interés por la búsqueda de la verdad, no sólo debo tolerarle como persona, sino que debo reconocerle potencialmente como a un igual; la unidad potencial de la humanidad y la igualdad potencial de todos los seres humanos deviene un prerrequisito para nuestra voluntad de dialogar racionalmente. De mayor importancia es el principio según el cual podemos aprender mucho de la discusión, incluso cuando no nos lleva a un acuerdo. Porque un diálogo racional puede ayudarnos a que se haga la luz sobre los errores, incluso sobre nuestros propios errores”.

De esto se derivan los *principios de Popper para una nueva ética del saber*

a) Nuestro conocimiento objetivo conjetural continúa superando con diferencia lo que el individuo puede abarcar. Por consiguiente no hay autoridades.

b) Es imposible evitar todos los errores, incluso los evitables en sí mismos. Todos los científicos cometen equivocaciones continuamente.

c) Por supuesto, sigue siendo nuestro deber hacer lo posible para evitar errores. Pero, precisamente para evitarlos, debemos ser conscientes de la dificultad que eso encierra.

d) Los errores pueden ocultarse a todos, incluso en nuestras teorías mejor comprobadas, siendo la tarea específica del científico buscar tales errores.

e) Debemos, pues, cambiar nuestra actitud ante el error, y es aquí donde comienza la reforma práctica de la ética.

f) Intentar ocultar la existencia de errores constituye el mayor pecado científico; hemos de aprender de nuestros propios errores.

g) Hemos de estar continuamente al acecho para detectar errores, especialmente los propios, con la esperanza de ser los primeros en manifestarlos.

h) Forma parte de nuestra tarea poseer una actitud autocrítica, franca, y honesta hacia nosotros mismos.

i) Puesto que debemos aprender de nuestros errores, también debemos aprender a aceptarlos, incluso con gratitud, cuando nos los señalan los demás.

j) Necesitamos a los demás para descubrir y corregir nuestros errores, y, sobre todo, necesitamos a gente que se haya educado con diferentes ideas, en un mundo cultural distinto. Tenemos que aprender que la autocrítica es la mejor crítica, pero que la crítica de los demás nos resulta imprescindible. La crítica racional objetiva y no personal debería alegar razones específicas cuando algo nos parece inconducente, guiados por la idea de acercamiento a la verdad objetiva; en tal sentido la crítica será impersonal y benévola.

Por su parte Roger Penrose distingue en *La nueva mente del emperador* entre cuatro clases de teorías, las soberbias, las útiles, las tentativas, y las desencaminadas, pero el paso de una a otra no siempre resulta definitivo, pues la ciencia no parece ya tan *científica*, lo cual no la hace menos verdadera.

### 3. Racionalidad científica y *credentidad*

“Nunca, escribió Ortega en su artículo *Sobre el Santo*, olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso, Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y gesto que hubiera podido declararme: yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado. Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana, Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí al menos me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo *transcientífico* de la cosa es su religiosidad”. Lo que no impidió a un personaje español del siglo XVII, Caramuel, escribir sus *Matemáticas audaces* en orden a la demostración geométrica de los dogmas católicos. Así las cosas, ¿existe irreductibilidad entre razón científico-matemática y fe religiosa?

Para los *fideistas sólo la religión es ciencia verdadera*, convicción propia de algunas *religiones del libro* sagrado, no sólo inspirado sino incluso directa y literalmente dictado por Dios, religiones por tanto no bien avenidas con la ciencia. Todavía hoy de una manera especialísima defiende esta posición el *Islam*. Los partidarios de esta opción, siempre a la defensiva y anhelantes de *salvar la fe* de la *amenaza* de la ciencia, llegan a convertirse, como el viejo *Bossuet*, en apologetas de la *santa oscuridad*, es decir, del oscurantismo frente a la razón, del integristismo (la verdad es íntegra y exclusiva, o no es) frente al progresismo, y del antigüismo frente al modernismo, aunque tampoco nos parezcan intelectualmente muy fértiles los nuevos modernistas, antítesis pero a la vez cuña de la misma madera.

*Antítesis del fideísmo es el cientifismo. La religión es verdadera en la medida en que sea científica*: puesto que la verdad es una y única, no cabe pensar ya en *doble verdad* alguna, lo que ocurre es que la religión (como Kant aseguraba) debe mantenerse *dentro de los límites de la mera razón* para gozar de credibilidad; así pues, según esta opinión una religión será verdadera

en la medida en que encaje dentro de una ética pura dictada por la mera razón, o sea, en la medida en que coincida con el comportamiento modélico del *héroe ético y científico* humanista, y de este modo la ética científica surgida del músculo del Héroe adquiere un valor de absoluto que le confiere primacía sobre la convicción religiosa del creyente centrado en Dios. En esta opción se ha suplantado la palabra de Dios por el cumplimiento ético de los filósofos y de los matemáticos, y este *moralismo* ha hecho mucho más daño de lo que parece en las religiones en la medida en que la relación de Amor queda reducida a relación de justicia social a su vez explicitada con pretensiones de rigor científico.

*Sólo la ciencia es verdadera.* Yendo más lejos en esta escalada, el saber científico se convierte en *religión del ateo*, en *el credo de los no creyentes*. Aquí *la ciencia se convierte en Biblia*, posición que encuentra su formulación definitiva primero en la obra de Laplace *Exposición de los sistemas del mundo*, el cual a la pregunta de Napoleón sobre el lugar de Dios en su obra, responde: *no necesito tal hipótesis*, y después en el *positivismo*, cuyo último exponente fue el *Círculo de Viena*, que convierte a la física en religión de la humanidad, a pesar de la advertencia de André Breton: “Guardémonos de contribuir a la formación de una nueva religión que sea, paradójicamente, la religión de la ciencia”<sup>70</sup>. La ciencia, que surgió contra el inmovilismo, termina presa de él.

### 3.1. Cambio de marcha: la razón cálida como *emet*

*Desde el giro de la razón griega a la hebrea, que hacemos básicamente nuestro*, con o sin escándalo, todo apunta hacia un necesario cambio de marcha, y para eso hay que reorientar la razón griega basada en la polaridad sujeto/objeto (*alétheia*) hacia la razón hebrea sujeto/sujeto (*emet*). En efecto, el helénico vive volcado hacia lo objetivo, hacia lo real en sí que debe ser desvelado por la mente (*a-létheia*) buscando siempre llegar hasta el origen mismo (*arkhé*) de lo real objetivo mismo para explicar de tal modo su trabazón lógica unificadora (*lego/logos*), su orden interior. Pues bien, frente a esta mentalidad el logos hebreo *inte-lige* (lee la interioridad de) lo real desde la presencia de Yahvé, cuyo principio de actuación es la *hesed* (benevolencia) y la *emet* (fidelidad), principio reunificador y explicativo de la heterogénea experiencia humana. Y así la lógica de la *physis* y la lógica de la *polis* son, antes que empresas o proyectos humanos comunes, respuesta a la llamada de Yahvé, la cual se traduce o transmite por la vía de la familia (comunidad) de generación en generación, y por los siglos de los siglos; y así también antes que leyes exteriores u ordenamientos “objetivos” (provenientes de objetos inmutables), son palabra (*dabar*) o instrucción (*tórah*), es decir, presencia del Logos en el marco de la Alianza que Él ha establecido por su iniciativa, de ahí que en la ley hebrea encontremos no meros preceptos jurídicos, sino ante todo fórmulas exhortativas, instrucciones divinas que a la vez fundamentan la relación de los hombres entre sí, Esto nos parece fundamental cuando se quiere hacer de la *mera razón* algo muy distinto, *palabra*: Israel llegó a una fórmula que recoge este punto de partida: *hesed we’emet* (benevolencia y fidelidad), como *definitoria de los sentimientos de Dios para su pueblo*<sup>71</sup>. *Hesed* (amor, benevolencia) es un principio que no puede reducirse a la pura racionalidad como medida, no forma parte del orden o previsibilidad inmanentes al cosmos sino que es el principio fundador del mismo. *Emet* (firmeza, fiabilidad, fidelidad) como principio de estabilidad, negación del capricho y la veleidad<sup>72</sup>.

Aquello que los griegos buscaban en el principio inmanente que diera razón de la trabazón del mundo, *logos* (unificador en la conciencia de la heterogeneidad de la experiencia humana), lo sitúa el hebreo en la *hesed we’emet* divinos, y estos dos conceptos (*logos* y *hesed we’emet*) ejercen, en las respectivas representaciones del mundo, funciones correlativas. La instancia suprema del Dios de Israel, más que el de *razón* es el corazón y la fidelidad. El diálogo entre Dios y el hombre se expresa en términos de alianza que exige fidelidad por fidelidad. No se trata, sin embargo, de fidelidad a la Ley o mandatos, como reflejo de un orden universal

<sup>70</sup> *Position politique du surrealisme*. Ed. Béliavste, Paris, 1970, p. 67.

<sup>71</sup> Ex 34,6.

<sup>72</sup> Sal 11,7; 119,160.

*objetual* al que hubiera que ajustarse. La fidelidad del hombre tiene como término, en primer lugar, al tú de Dios y funda un orden nuevo que tiene su realización social en la práctica del derecho y la justicia: *mispat wesedaqah*, que no son otra cosa que la extensión al orden de la relación social del *amor y fidelidad*, contenido íntimo de la palabra creadora y expresión de Dios mismo. Esta *relación íntima de la mispat wesedaqah con la hesed we'emet* hace de estos conceptos de derecho y justicia algo muy distinto de la mera *dikaiosyné* griega según la describe Platón en su República y que es “el divino principio racional”, que se expresa en el estamento de los filósofos según su concepción de la ciudad ideal, y da cohesión al resto de las funciones dentro de la misma. El Salmo 89 descubre para Israel el orden social en la descripción del trono de Dios: “Justicia y derecho sostienen su trono, lealtad y fidelidad se colocan frente a ti”. El orden social se concibe como fundado en la palabra y por lo tanto le confiere una estructura *básicamente dialogante*.

Para el hebreo el mundo descansa en la voluntad creadora de Dios, expresada en su Palabra. Pero aquí también el Dios de la historia se impone, en la concepción de Israel, al dios cósmico: esta palabra no es la expresión de la razón y verdad íntima de las cosas; no se confunde, sin más, con una causa necesaria que quedara encerrada en las cosas mismas; se identifica con la *Alianza*, con la palabra profética de la promesa. Así como el cosmos viene comprendido en su relación con el hombre y en función de éste, la creación se entiende desde la Alianza; ambos nacen de la *hesed* (benevolencia) y se mantienen por *emet* (fidelidad) de Dios. La admiración en el pensamiento bíblico es también el punto de llegada del conocimiento, su plenitud, y es, sobre todo, admiración ante alguien, la actitud connatural del creyente, cuya expresión adecuada es la oración himnica o de acción de gracias tan característica de los salmos; la Palabra de Dios expresada en un hombre no representa una instancia suprema de “racionalidad”, no en el sentido de la tradición cultural griega y menos en la versión de la Ilustración. El contenido de la *Palabra es amor fiel*. Y esa es la *razón suprema* del mundo, su causa estructurante. Lo que cae fuera de ella es muerte-tiniebla, extinción no solo de sentido, sino decaimiento de ser, des-creación y des-crédito. Pero *amor fiel* es comunicación a través de la Palabra que lo contiene; por eso la estructura íntima del mundo es *dialogante*: comunicación de Dios con el hombre, comunicación del hombre con el hombre; el cosmos queda transido e incorporado por este diálogo y adquiere en él su sentido. Cuando decae esta tensión dialogante, se hace *caos*<sup>73</sup>.

Un detalle muy significativo marca la diferencia radical entre *razón fría helénica y razón cálida hebrea*, y es el que se refiere al término *doxa*: mientras los filósofos, desde Grecia hasta hoy ininterrumpidamente, llevados por su *magisterio de la sospecha* se afirmaron en el desconocimiento (la mera opinión, *doxa*); por el contrario los hebreos vieron en la *doxa* el esplendor de lo real, presente por antonomasia en la *Doxa Theou, Gloria de Dios*. Los primeros pensaban con racionalidad fría, los segundos con racionalidad cálida: *la racionalidad cual palabra cálida*, que no excluye en modo alguno a la fría racionalidad griega, pero la eleva, pues “una claridad total contentaría sólo a la razón: el orgullo debe ser humillado”<sup>74</sup>. Esta razón, dialógica y por ende también necesariamente profética cuando tenga que serlo, no se inventa tragedias, sólo dice que la realidad dista de ser un oasis de paz, deslizándose más bien hacia el plano dramático; no es el profeta quien crea el drama, sino el drama el que hace surgir al profeta. Las reacciones ante la razón fría se explican en lo que nos gusta denominar *conciencia utoprofética*. Siendo, pues, posible argumentar en el *ya del todavía no*, ella se mueve en la riscosa inseguridad de lo ignoto venidero, ignoto no totalmente, puesto que *ya* tiene un anticipo. En lo que viene a continuación vamos a estudiar algunas de las pretensiones y límites de la razón entendida como *con-cepto*, es decir, como *co-incidencia de la recíproca razón afectuosa*. Que todo esto haya nacido en Jerusalén y después haya sido reelaborado por Atenas, como planteé en mi libro *Entre Atenas y Jerusalén* hace muchos años ya, ¿por qué tendría que gozar de un *pedigree* menor que si hubiera nacido en Frankfurt, París o Cambridge? ¿Por el prestigio de sus respectivas Bolsas “especulativas”?

<sup>73</sup> Cfr. Barreto, J: *Para una antropología bíblica: Anotaciones sobre el ámbito del “Logos”*. Almagarén, Las Palmas de Gran Canaria.

<sup>74</sup> *Pensées* P 596 B 581.

### 3.2. La razón cálida *barbariza* su alcance

La razón cálida, utoprofética, no es de otro mundo, solo que hay que extranjerizarla, abrirla allende sus fronteras, en las cuales se llama *bárbaro* a quien no practica la barbarie dogmática de ese tipo de razón, *barbarizarla sin por ello incurrir en la barbarie del irracionalismo*. Bárbara, extranjera, la razón carece de patria, vive nómada, pero su nomadismo en desarraigo pide un tipo de permanencia<sup>75</sup> que no por ello deja de ser apertura desde el origen, *con-vocatoria*. Ello exige asimismo tomar en consideración su valor prismático e inagotable como inteligencia holística; en ese sentido nos vemos lejos del Hegel que rechazaba como irracional el sentimiento, y más cerca del Ludwig Feuerbach que iba a titular su obra principal *Crítica de la razón impura*, buscando así recuperar los sentimientos, la experiencia vital. Muchas de las confusiones en el terreno de la filosofía tienen lugar por reducción de la razón a un uso unilateral. Se impone, pues, reaccionar seriamente frente a todo reduccionismo de la razón, como lo hiciera Pascal (buen matemático él mismo, no se olvide) situando, frente a la incapacidad del *espíritu geométrico* para captar con todo nuestro ser lo real, la racionalidad global y axiológica del *espíritu de finura (finesse)*: “En el espíritu de finura los principios son de uso común y están ante los ojos de todo el mundo, no hace falta volver la cabeza ni hacerse violencia. Es cuestión de tener la vista bien nítida para ver todos los principios y luego el espíritu a punto para no razonar falsamente con los principios conocidos. Por tanto, *todos los géometras serían espíritus finos si tuviesen buena vista*: la razón de que algunos no lo sean es porque no ven lo que tienen delante y que, acostumbrados a los principios palpables de la geometría y a no razonar sino después de haberlos visto y manejado bien, se pierden en las cosas que requieren finura”. Espíritu elegante del *honnête homme*, con su arte de agradar y de hacerse amable, siempre al servicio de lo verdadero y de lo bueno. Ciertamente, como Ortega aseguraba, “cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano, *yo quiero*”. Pero un *yo quiero* que no se reconozca en un *yo soy querido* no pasará de un yo pelagiano, recordemos que Pelagio distingue el poder (*posse*), el querer (*velle*), y el realizar (*esse*); poder el bien radica en la naturaleza

<sup>75</sup> Como escribiera Edith Stein, el ser anímico no se ahoga en la actualidad del yo. Potencialidad, habitualidad y actualidad guardan entre sí estrechas relaciones funcionales: “No puede haber alma humana sin yo, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que echar sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma. En el espacio anímico existe un punto en el que el yo tiene su lugar propio y que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto más profundo del alma”. Dicho también y tan bien con Xavier Zubiri: “¿Quién es el que dura? Porque en esa multiplicidad de estados -imaginemos lo que estoy haciendo ahora comparado con lo que hacía hace cinco días- está muy bien que se me diga que unos estados prolongan a otros. Sí, perfecto, hay una corriente. Pero la pregunta es ésta: si me atuviera pura y simplemente a la descripción de Bergson, yo me encontraría con que mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer. Ahora, no se trata de que haya un mismo yo, sino de que haya un yo mismo, que es distinto. Esta es la cuestión. No se trata de la identidad del yo, sino de su mismidad interna. No de que haya un mismo mí, sino de que sea mí mismo. Quien dura no es el mismo yo, sino un yo mismo; no se trata, pues, de la identidad del yo, sino de su mismidad. La conciencia tiene por un lado algo de corriente y tiene algo de distensión, pero tanto la corriente como la distensión se inscriben en algo distinto, que es aquello que se distiende justamente en realidad, la realidad de mí mismo o la realidad de las cosas. La conciencia salta de unos estados a otros, incluso temporalmente muy distintos y distantes, salta precisamente de la realidad de hoy a la realidad que será dentro de diez años. Ahora bien, esto no podría ocurrir, si no fuera proyectando, precisamente, mi propia realidad. El fluir de lo sentido es pura y simplemente la realidad en fluencia”. Cada vez más me ha ido pareciendo con Levinas y Ricoeur que la cuestión del ser no es una verdad, sino el bien y que “el movimiento que conduce a un existente hacia el Bien no es una trascendencia por la cual se eleve el existente a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que le describen: una ex-cedencia. Pero la excedencia y la Felicidad tienen necesariamente su asiento en el ser, y por eso ser vale más que no ser”. “Esta consumación impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, la que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos nosotros con la expresión *il y a* (hay), que, en su rechazo a tomar una forma personal, es el ser en general. La corriente anónima del ser sumerge a todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto no es el punto de partida de una meditación que aborda el ser en general. La noche es la experiencia misma del *il y a*”. Frente a eso, “la hipótesis, la aparición del sustantivo, no es solamente la aparición de una nueva categoría gramatical, sino que significa la suspensión del *il y a* anónimo, la aparición de un dominio nominal privado. El presente es esta venida a partir de un *si (soi)*, esta apropiación de la existencia por un existente que es el yo (*je*). Conciencia, posición, presente, yo, son acontecimientos por los cuales el verbo innombrable de ser se convierte en sustantivo. Son la hipótesis”. “La existencia humana comporta un elemento de estabilidad, ella consiste en ser el sujeto de su devenir. Cabe decir que la filosofía moderna ha sido llevada poco a poco a sacrificar a la espiritualidad del sujeto su subjetividad misma, es decir, su sustancialidad. Sin embargo es imposible pensar la sustancia como la persistencia bajo la ola del devenir de un *substratum* con el devenir, relación que afectaría a la subsistencia. A menos que se coloque como nómeno fuera del tiempo. Pero entonces el tiempo dejaría de tener un papel esencial en la economía del ser”.



humana y por ende debería adjudicarse a Dios, pero querer y realizar el bien deberían referirse al hombre por provenir de su libre albedrío, de ahí que la buena voluntad y sus buenas obras depongan en alabanza (mérito) del hombre, no de Dios. De ese modo olvidaba Pelagio que el humano mérito de querer está en dejarse querer, y por lo mismo es pelagiano aquel yo que de alguna manera olvida que sólo conoce aquel que se deja conocer por los otros.

### 3.3. Razón cálida contra atrofias e hipertrofias de los sentimientos

Primero, las *atrofias afectivas*

La razón fría ignora nuestro lado afectivo respecto a quienes nos rodean: si son alumnos, los tratamos como a máquinas de archivar, aseguramos que valen para ciencias o para letras, sin preguntarnos si son honestos o forajidos. La estadística, el resultado sin la intención, todo eso nos hace vivir vidas burocráticas, que no dan de sí todo lo que llevan dentro, y que secan la riqueza de humanidad que podrían gozar. ¡Qué suerte tiene ese maestro de primaria que tras cuarenta años de cálido ejercicio profesional continúa viviendo la aventura de cada alumno como si fuera propia! ¡Y qué desgracia experimentar el lento deterioro de quien fuera Sancho el Bravo, pasó a Sancho el Fuerte y terminó en Sancho Panza pedagógico, con todos los respetos para mi amigo Sancho Panza! He aquí algunas patologías de los “sin compasión”.

#### *Esteticismo*

El esteticista, en lugar de interesarse por el herido grave en un accidente, se preocupa sobre todo de observar sus reacciones, su expresión, etc, pues sólo le interesa la clasificación estadística, la ocasión para aumentar el conocimiento, la curiosidad, etc. Dificilmente podría decirse de este afectivamente mutilado que su conocimiento llegará a profundo, pues le falta la empatía necesaria para entrar en lo vivo, en lo irrepitable, que forma parte inextirpable de lo real. Una variante de lo mismo puede darse en el esteta refinado, con un corazón, si no endurecido, sí helado (¡y alelado!). Nerón se deja conmover por la llama que incendia la ciudad, permaneciendo indiferente al achicharramiento de los ciudadanos. Mucho esteticismo desmayado se esconde en general en todas las manifestaciones del arte por el arte, o del arte-espectáculo. Sin embargo, esta falta de corazón dista de ser desapasionada como presume, pudiendo llegar a generar fanáticos del esteticismo, para quienes no importa el sufrimiento ajeno, ya que la compasión les parece una abominable debilidad.

#### *Relativismo*

A costa de no respetar ninguna verdad objetiva, combina todas las verdades amalgamadas entre sí, y de su coctelera no puede salir nada bueno. Por lo demás, el relativista asegura que *todo es relativo*... menos lo relativo mismo por él afirmado, claro, un relativo con marchamo de absoluto.

#### *Escepticismo*

El escéptico trata de resolver sus problemillas, pero se defiende de ellos sin comprometerse ni afirmar nada, sin negar nada, sin creer en nada, al menos eso dice. Pero en el fondo es imposible ser escéptico. Escéptico es aquel que afirma que nada es verdad o mentira, que todo es según el color del cristal con que se mira, y por tanto no se sabe dónde está, si subiendo la escalera o bajándola, ni siquiera si hay escalera mientras la sube y baja. El problema es que, cuando el escéptico intenta atrincherarse en el *yo no sé si algo es verdad o mentira*, no está diciendo nada, ni verdad ni mentira, está moviéndose sin moverse, se sitúa en el ámbito de la astenia vital. Un mismo problema tienen el cínico, el relativista y el escéptico: que al hablar afirman contra su propia convicción, de ahí sus interminables cautelas y su posición a la defensiva, poco hospitalaria.

### *Ceguera*

Hay personas para las cuales lo bueno y lo malo son meras palabras cuya interna significación ni ven ni sienten. Son *ciegos totales* en el ver y el sentir el valor intuitivo. El mundo se halla para ellos moralmente *carente de valor*<sup>76</sup>. Pensemos en quien no conoce el arrepentimiento, o en quien, frente a una astuta injusticia, sólo admira la astucia y está completamente embotado para la injusticia. En ocasiones, esa ceguera indiferente puede ser además *ceguera hostil al valor*, una posición negativa, de rechazo, incluso de odio. Esos cegados, por ejemplo, ven en Dios sólo al ser omnipotente y supuestamente rival, pero no entienden nada de la bondad de Dios, sublevándose contra Él<sup>77</sup>. Su antítesis es el yo moral, que sólo le es posible a quien actualmente está en posición de búsqueda de valores. Sólo el ser orientado moralmente se halla en condiciones de entender el mundo de los valores objetivos.

A veces, las personas quieren someterse dentro de ciertos límites al mundo de los valores y de su exigencia, mas *sólo* dentro de ciertos límites. Hay un punto en el que exclaman: ‘¡Alto, hasta aquí llego, pero no más!’ Tienen buena voluntad, pero no ilimitada<sup>78</sup>. Lo que les ocurre es que, habiendo valores que son más altos que otros, no quieren sin embargo abrirse a ellos, pues “presuponen en la persona una actitud fundamental moral más alta y una renuncia a la concupiscencia y al orgullo más profundo para la comprensión de ellos. Podemos llamar a este tipo de ceguera parcial *ceguera constitutiva al valor*”<sup>79</sup>. Cuanto más alto es un valor o una virtud, más comúnmente se encuentra, ¡ay!, una ceguera para ellos. La ceguera moral se halla fundada en el ser moral, en la posición y en la actitud fundamental de la persona, la cual es por ello siempre culpable en cierto sentido: en general se ha vuelto tan ciego al valor que él mismo se ha limitado en su propia libertad. Aristóteles compara esos casos, en los que la responsabilidad está limitada porque uno se ha quitado la libertad en relación con el caso particular, con las acciones realizadas en la ebriedad, de las que no es directamente responsable, pero sí de haberse emborrachado.

*Junto a esa actitud existe también lo que Dietrich von Hildebrand denomina ceguera de subsunción*: alguien que ha vivido un matrimonio feliz conoce a otra mujer por la que experimenta una pasión superficial pero impetuosa. Él, que antes tenía un fino sentimiento de qué límites están establecidos por el matrimonio a la amistad con otra mujer, se ha vuelto de pronto ciego para ellos. Le parece inofensivo y permitido ocuparse de ella en el primer lugar de sus pensamientos, proclamar tranquilamente su inclinación a ella y adoptar un tono en su trato que poco a poco progresa hacia mayores familiaridades. Antes le habría él censurado a otro semejante conducta o al menos habría visto claramente que no es correcta. Ahora es completamente insensible. No es que lo vea y huya conscientemente de su visión para poder ceder a su impulso, sino que se ha vuelto realmente ciego para ello. Todas las reconvenciones e intentos por nuestra parte de mostrarle el antivalor recordándole su propio punto de vista anterior chocan con oídos sordos. Contesta, por ejemplo: ‘Sí, pero este caso es completamente distinto’; o: ‘Ahora me doy cuenta de lo exagerada que era mi opinión anterior, pues lo veía sólo desde fuera’; o cosas semejantes. No ha desaparecido la comprensión del valor *fidelidad* en general, pero sí la de que una conducta como la suya significa una contravención de ese valor, a saber, la de que su caso individual cae también bajo esa rúbrica<sup>80</sup>. Algo que por el momento me tiene cautivo actualmente me hace insensible e indiferente y, con ello me torna “incapaz de sentir valores, mas no de verlos y entenderlos, o incluso me engaña completamente, pero sólo de momento. A menudo los ciegos de subsunción, tras muchas exhortaciones, se muestran dispuestos a examinar con atención y relativa buena voluntad la situación en relación con su naturaleza moral, sin descubrir sin embargo el carácter moralmente negativo de su conducta. La voluntad periférica actual de conocer lo objetivamente correcto en la situación respectiva nada

<sup>76</sup> Cfr. Hildebrand, D. von: *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Ed. Cristiandad, Madrid, 2007.

<sup>77</sup> “Debido a esa actitud, captan todo valor, y ante todo el moral, pero lo sienten como despojo de su propio ser, de su propio poder. Es la actitud *diabólica*, fuente de la maldad específicamente moral y en la que se asientan el resentimiento, la envidia, el odio, etc” (p. 93). “Todo el grupo cualitativamente unido al que pertenecen -la envidia, el auténtico odio, el gozo del mal ajeno, la presunción, la incapacidad de recibir, el resentimiento, la soberbia y la ambición de poder- remite a una raíz común, a un mismo lugar de origen: el yo orgulloso” (pp. 192-193).

<sup>78</sup> *Ibi*, p. 159.

<sup>79</sup> *Ibi*, p. 85.

<sup>80</sup> *Ibi*, p. 53.

puede cambiar en este tipo de ceguera, pues *nada cambia nada cuando no se quiere ver más profundamente*. Todos los autoengaños, en oposición a los meros errores sobre sí mismo, se fundan en el efecto de una actitud *inconsciente* de apartar o no querer ver<sup>81</sup>.

#### *Embotamiento*

Mediante la habitual *comisión de un mal*, la conciencia *se embota*. Con cada nueva comisión del mal crece el embotamiento. Se necesita una más profunda conversión interior y una más prolongada huida del mal para recobrar esa originaria comprensión del valor y volver a oír incluso la voz de la conciencia. Si la *ceguera de subsunción* se manifiesta tanto en ver el valor cuanto en sentirlo, el embotamiento se instala *primariamente* en el *sentir el valor* y sólo secundariamente se extiende también al ver el valor. Es en primer término una aniquilación del sentir el valor. Pero si alguien se deja con mucha frecuencia arrastrar al mal y cada vez se arrepiente de él realmente de todo corazón y con la misma seriedad se propone no volver a cometerlo, entonces no se dará el efecto embotador<sup>82</sup>.

Frente a las cegueras y embotamientos parciales o totales, el efecto *transformador* de la intención fundamental moral se contempla en la vida de los santos. Francisco de Asís se encuentra por la calle un leproso. Para él los leprosos eran hasta entonces el prototipo de todo lo asqueroso. A pesar de su gran amor a los pobres y enfermos, tenía un indecible horror a los leprosos. A pesar de su intención fundamental dirigida a lo más alto, a Dios y a la santidad, y a pesar de que vivía desde una actitud fundamental pura de amor humilde y reverente, sin embargo estaba apegado todavía de hecho al mundo, a sí mismo, a lo agradable; y precisamente en esa concreta relación con el leproso se condensa ese último resto de apego. En el momento en que encuentra al leproso, se desprende de ese último resto de apego. La intención pasa al acto, se echa sobre el leproso, le abraza, besa sus fétidas y purulentas llagas. Con ese obrar se ha desprendido de sí mismo y se ha colocado en otro lugar<sup>83</sup>.

#### *Hipertrofias afectivas*

Con frecuencia cualquier nimiedad concerniente al propio yo, cualquier broma o juicio ajeno, por verdadero o justo que fuere, nos desquicia; por ello interpretamos cualquier evento de manera desfavorable, como si todo fuera contra nosotros, o de manera adorable, como si todos hubiesen de caer rendidos de admiración ante mi yo. Llevados por el anhelo de ser el muerto en el entierro, el novio en la boda, y el niño en el bautizo, para impresionar y atraer la atención mentimos e incluso terminamos creyendo las propias falsedades. No es tan malo padecer estas dificultades con las que cada día tenemos que convivir, cuanto el no reconocerlas como propias y proyectarlas sobre los demás, de ahí la dificultad para evaluar conductas. No por ello sin embargo hemos de paralizarnos por miedo a las dificultades, sino encararlas con humor. Veamos algunas de sus variedades.

#### *Sentimentalismo*

En lugar de centrarse en el objeto intencional que origina nuestra respuesta afectiva, la persona se centra en su propio sentimiento; el contenido de la experiencia se desplaza de su objeto al sentimiento ocasionado por el objeto, y así la conmoción hasta las lágrimas le sirve más que nada de instrumento para procurarse un gozo, una sensación placentera, degradando el sentimiento a un puro estado emocional, el sentimentalismo. Resultado: carente de refrendo objetivo y de criterio de contrastación, este egotista queda embrollado en la dinámica de su propio corazón sin saber distinguir entre lo grande y lo pequeño, y de este modo termina enredado en disputas pequeñas y triviales, como es usual entre personas de pocas luces y de mente estrecha: un exceso de ego empequeñece la afectividad del yo, por paradoja.

<sup>81</sup> *Ibi*, pp. 53-66.

<sup>82</sup> *Ibi*, pp. 72-75.

<sup>83</sup> *Ibi*, pp. 165-166.

### *Autocomplacencia*

Se da esta situación cuando el sujeto interpreta su propio entusiasmo como señal de hallarse en posesión de la virtud, lo cual no debe tomarse por intensidad afectiva, sino por estado narcisista y desordenado del alma.

Variante de lo mismo: quien, no sabiendo frenar su sentimiento de compasión ante el borracho que le suplica una copa más, se la sirve aunque ello pueda resultar desastroso para el borracho mismo. Esta persona ignora que el verdadero amor obliga a pensar en el bien objetivo de nuestro prójimo (alguna vez en la vida *quien bien te quiera te hará llorar*), y que en ocasiones un *no* puede ser una manifestación mucho más verdadera de afecto que un *sí*. Ciertos corazones “demasiado buenos”, más que benevolentes o delicados, son débiles y desordenados.

### *Histeria y exhibicionismo*

Esta perversión puede darse incluso cuando uno se acerca a Dios simplemente para saborearse a sí mismo y para degustar los propios sentimientos, instrumentalizando la oración como medio para satisfacerlos. Aquí se desconoce el pesar contrito, el caer en brazos de Dios, así como la voluntad de no volver a pecar, toda vez que se hace del arrepentimiento un mero estado emocional. Verdad es que el amor, como el fuego, no puede existir sin una constante agitación, pero bajo el signo de una orgía de contricciones, según se vive en determinadas sectas o grupos similares, el agente puede llegar a entregarse a un frenesí de remordimiento público revolcándose por el suelo y lanzando gritos salvajes, aunque volviendo después a la «normalidad» sin que se haya operado ningún cambio fundamental en su vida, pero sintiéndose mejor tras la liberación emocional de la mala conciencia. En realidad, se trata de una autoindulgencia emocional, de una confesión *barata*.

Ante una gran audiencia el sujeto se recrea hinchando retóricamente su indignación o/y su entusiasmo. Y, luego, nada de nada. Los tipos-espejo harían bien reflexionando un poco antes de devolver las imágenes.

## **4. ¿Da de sí la razón fría para abrirse a lo Totalmente Otro?**

Entre arrodillarse para pensar (nueva forma de apostolado del *posmoderno*) y pensar para arrodillarse (ejemplar forma de modernidad del profeta) ha estado siempre la cosa, entre el *creo para entender (credo ut intelligam)* que busca creer primero para entender luego, y el *entiendo para creer (intelligo ut credam)* que prefiere entender primero para comprender después. Sea como fuere, y puesto que las cosas no pueden *resolverse disolviéndose* en un *aut... aut*, por ello nos inclinamos con Pascal a buscar la verdad navegando entre las aguas difíciles del dogmatismo y del pirronismo: “Todos los principios de estas escuelas son verdaderos: los de los pirrónicos, los de los estoicos, etc, pero sus conclusiones son falsas, porque también los principios contrarios son verdaderos”<sup>84</sup>. Es decir, “veo demasiado para negar y demasiado poco para asegurarme”<sup>85</sup>; “tenemos una incapacidad de demostrar, invencible para todo dogmatismo, tenemos una idea de la verdad, invencible para todo pirronismo”<sup>86</sup>.

### **4.1. Jürgen Habermas: la religión en una sociedad post-secular**

---

<sup>84</sup> *Pensées* 470 B 252.

<sup>85</sup> *Pensées* 414 B 229.

<sup>86</sup> *Pensées* 273 B 395.

Aunque se las presente como el lado opaco de la razón, las tradiciones religiosas siguen siendo actuales y lleven consigo una energía utoprofética capaz de inspirar a *toda* la sociedad; lo sagrado sigue siendo un factor determinante, pero en ese contexto es necesaria la superación de un entendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas que planteaba la modernización como una individualización privatista de la religión y una desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública a medida que las sociedades se modernizan.

*El pensamiento postmetafísico* (pero no post-cristiano) que sostiene Habermas necesita *aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en las relaciones con ella*. Insiste en la *diferencia* entre certezas de fe y pretensiones de validez públicamente criticables, pero *se abstiene de la arrogancia* de que el secularismo pueda decidir qué es lo razonable e irrazonable en las doctrinas religiosas. Hay que *“aprender juntos”, realizar “aprendizajes complementarios”, situarse ante la verdad de una forma nueva que se rebela ante una razón recortada por el cientificismo “y contra la exclusión de las doctrinas religiosas respecto a la genealogía de la razón”*. Ni la ciudadanía monolingüe, ni la simple aceptación o la condescendencia cívica ante las propuestas religiosas sirven. Si la tolerancia liberal hacia las propuestas morales de los creyentes exigía neutralidad de los poderes públicos y respeto en la esfera pública, hemos de buscar ahora un modelo nuevo de tolerancia que sin dejar de lado la neutralidad del Estado liberal acepte en la sociedad su *complejidad polifónica*. El Estado secular, sostiene Habermas, “no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* políticamente, pues nos estaría desconectando y privando de importantes reservas de sentido”. Cuando los ciudadanos seculares están convencidos de que las religiones son una reliquia arcaica de sociedades premodernas, solo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción.

*Es necesario pensar de nuevo la tolerancia que no es estrictamente liberal, por eso podemos hablar de una tolerancia post-liberal*. Hasta ahora se había planteado como una exigencia de respeto mutuo entre religiones vigiladas por el Estado liberal para evitar conflictos, un Estado pacificador de las guerras religiosas donde el respeto se identifica con la distancia. Ahora la tolerancia tiene que plantearse en términos de *reconocimiento mutuo en una sociedad civil inclusiva en la que puedan ser complementarias la igualdad ciudadana y la diferencia cultural y sean practicadas en la vida cotidiana*. Tolerancia significa que los creyentes (con una u otra fe) y los no-creyentes (con un grado u otro de increencia) deben reconocerse mutuamente unos a otros en el derecho a las propias convicciones, prácticas y caminos de vida. Esta concesión debe estar respaldada por una base compartida de *reconocimiento mutuo* para superar las disonancias recíprocas.

Las fuentes de sentido son las de la *solidaridad*, por eso es importante una religión *entendida como vinculación pre-política, como religación social natural anterior al sistema político*. “En la vida comunitaria de las comunidades religiosas, afirma Habermas, en la medida en que logra evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con el solo saber de los expertos”. La democracia deliberativa puede alimentarse de estas fuentes. Este proceso de traducción institucional es importante y hasta ahora se ha exigido sólo a los ciudadanos religiosos para legitimar la presencia de sus convicciones en una democracia secular, pero también hay que exigirla a los ciudadanos seculares. La ética democrática de la ciudadanía requiere esfuerzos permanentes de traducción para un aprendizaje complementario entre las mentalidades. Habermas reconoce la legitimidad de las razones de los cristianos buscando un equilibrio que califica como *teo-ético*.

## **4.2. Charles Taylor: el eclipse de la religión en la edad secular**

Taylor caracteriza a la actual como una *edad secular* (en Habermas *post-secular*), pero ambos invitan a revisar la visión secularizadora de la modernidad *superando lo que parecía ser*

*un juego de suma cero donde lo que ganaba la razón lo perdía la religión.* Ambos son conscientes de que la relación entre lo sagrado y lo secular ya no puede ser tan simple como había sido hasta ahora. *Hay que tender puentes entre los dioses y los mortales, la fe y la razón, lo sagrado y lo profano,* y si el puente que Habermas ha tendido es ético-político, el que Taylor tiende es cultural. Ambos mantienen la legitimidad de lo sagrado en la esfera pública, ambos plantean esta presencia como un esfuerzo de *comunicación o traducción de significados* y ambos presentan la tensión sagrado-secular como una búsqueda de sentido. Taylor cuenta con la capacidad performativa del lenguaje ordinario y se sitúa en el nivel de la razón práctica.

Como señala Agustín Domingo Moratalla, el término “eclipse” de la religión es una metáfora que utiliza Taylor para indicar que la presencia de lo sagrado no ha desaparecido sino que está oculta temporalmente. Sin estar visible, lo sagrado se encuentra presente, aunque aparece temporalmente eclipsado; con terminología habermasiana, el saber (*Wissen*) ha eclipsado al creer (*Glauben*). Taylor se resiste a interpretar la secularización como se había entendido desde Max Weber, a saber, como un proceso por el que se le sustrae a la naturaleza humana su referencia a lo sagrado para que pueda desarrollarse de una manera más libre o sin obstáculos. Para Taylor “la gente sigue experimentando un sentimiento de incomodidad en el nuevo mundo sin fe, algunos sienten que se ha dejado fuera algo grande, algo importante, que se ha ignorado algún nivel profundo del deseo, que se ha relegado una realidad superior y exterior a nosotros. Pero la sensación de dignidad, control, madurez y autonomía, que va asociada al rechazo de la fe, conserva su atractivo para la gente y parece que puede conservarlo indefinidamente en el futuro; la mayoría de las personas sienten ambas sensaciones, solo pueden elegir una pero nunca se deshacen completamente de la otra”

*La secularización* no es, necesariamente, un proceso de sustracción, ¿acaso no puede ser *un proceso de potenciación o empoderamiento (empowerment) personal?* Creer (*Glauben*) y saber (*Wissen*) en términos de Habermas, o creencia (*belief*) e increencia (*unbelief*) en términos de Taylor, coexisten como alternativas válidas de nuestro presente. La modernidad no lleva necesariamente a la muerte de Dios, ni al fin de la religión, como planteaba la teoría de la secularización. Es tiempo de nuevas posibilidades de autocomprensión. “Dios puede seguir poniendo orden en nuestras vidas...La sustitución de una forma de encantamiento por otra vinculada a la identidad sentó las bases para la secularización donde Dios o la religión no se encuentran ausentes del espacio público, sino que es central para la identidad personal de muchos individuos o grupos, y por eso un posible factor constitutivo de la identidad política”. Esto se ha producido en el contexto de una religiosidad posterior a lo que Karl Jaspers llamó *tiempo eje* cuyo aspecto fundamental ha sido la actitud revisionista de la noción humana de bien. Nuestras nociones de prosperidad son siempre revisables, “*es un rasgo propio de nuestra condición post-axial*”. En los imaginarios sociales modernos no es fácil separar radicalmente motivaciones morales *sociales* y motivaciones morales *religiosas*. El problema es mucho más complejo que la adscripción a una confesión (o denominación) eclesial o un Estado<sup>87</sup>. Y la solución, pese a su dificultad, está en el paso de la razón fría a la razón cálida.

---

<sup>87</sup> Cfr. Habermas, J: *Fragmentos filosófico-teológicos*. Ed. Trotta, Madrid, 1999. Jürgen Habermas coincide con Juan Bautista Metz en que un cristianismo helenizado se ha dejado distanciar tanto de su propio origen de Israel, que se ha vuelto insensible al grito de sufrimiento y a la exigencia de justicia universal, por eso hay que reconectar la razón comunicativa griega y la razón anamnética de la memoria judía. Después de Auschwitz urge desactivar el platonismo en favor de una «cultura de la extrañeza» y del recuerdo que mantenga viva la desazón y que estimule la expectativa escatológica. La Iglesia, que reflexiona sobre los límites de su historia eurocéntrica para armonizar la doctrina cristiana con las culturas no occidentales, no puede partir de la idea de un cristianismo ahistórico y supracultural. Según Michael Theunissen, el texto de Lucas 17,1 -«el Reino de Dios está en medio de vosotros»- significaría que la libertad comunicativa de uno no puede ser completada sin la libertad realizada de todos los demás. Sólo superaremos el desesperado no-querer-ser-uno-mismo y el desesperado querer-ser-uno-mismo si ponemos nuestra intersolidaridad ante un Poder infinito; la persona puede ser ella misma en su libertad finita si se libera de ser-uno-mismo narcisista autoclausurado y regresa a su propio ser-uno-mismo desde la comunicación con los otros que se da en la cercana distancia del Otro por antonomasia. Estas tesis las lee Habermas únicamente para llevarlas al terreno de la immanencia desde su ateísmo metodológico: aceptando cuanto significa memoria y diálogo, pero rechazando cuanto de escatológico haya en los discursos ajenos.

### 4.3. Paul Ricoeur: la analogía del *traducir* traducciones y significados

Ha visto muy bien Agustín Domingo que Paul Ricoeur no está en una tradición teleológica ni en otra deontológica, porque ambas resultan insuficientes: la ética reflexiona sobre el deseo de vida buena (tradición aristotélica) y la moral sobre el deber, la norma y la obligación (tradición kantiana), por eso integrándolas propone “*estima de sí, solicitud por el otro y deseo de vivir en instituciones justas*”. Pensar la moral como parte de la vida y como saber abierto a otros ámbitos del saber (desde la Teología hasta la Neurología); y no sólo pensarla, sino hacerlo con pretensiones de universalidad para servir, *allende* la utilidad inmediata, con el discernimiento, la capacidad de juicio y la voluntad de servicio, doble compromiso que *no es instalación sino tensión*. En la actividad de traducir encuentra una experiencia de *hospitalidad lingüística*, un ejercicio de apropiación y distanciamiento a la vez, tanto de la lengua propia como de la aprendida. “No existe un criterio absoluto de buena traducción, *una buena traducción no puede aspirar mas que a una equivalencia presumible sin identidad, equivalencia sólo puede ser buscada, trabajada y presupuesta. Con el riesgo de servir o traicionar a dos amos, es practicar la hospitalidad lingüística*” *una hospitalidad de convicción, donde sería reconocida, no sólo la expresión común en ética, sino la diversidad de caminos para llegar a esta ética a partir de un fondo de convicciones que es más que ético*”. Una dirección donde la moral es necesaria pero insuficiente, si no se *tra-duce* en algo que, desde su penúltimidad, tenga que ver con su ultimidad, según propone la razón cálida.

### 4.4. Teología de la liberación

La teología de la liberación ha realizado durante los últimos treinta años sublimes esfuerzos por distanciar el cristianismo del capitalismo, aunque al propio tiempo haya incurrido en el error de aceptar al Estado como posible instrumento anticapitalista: la política alcanzaría su más alta expresión en el Estado como órgano de cambio social y político. El espacio de libertad que deja libre la Iglesia en el cambio político lo ocuparía el Estado.

Ahora bien, fracasado el mito izquierdista del *socialismo de Estado*, la teología de la liberación ha vuelto sus ojos hacia la *sociedad civil* como herramienta del Estado para su propia democratización y humanización económica. Semejante actitud ha enemistado a los teólogos de la liberación con la postulación neoliberal de un Estado mínimo en cuanto a asistencia social pero máximo en cuanto a su capacidad represiva (Estado policía necesario para entregar la sociedad al mercado), pero también con autores en boga como Gilles Deleuze, para el cual capitalismo y Estado se han fusionado hasta tal punto que, como también asegura Michel Foucault, la denominada *sociedad civil*, supuestamente antitética con el Estado, reorienta los deseos humanos hacia los fines propios del capitalismo corrompiendo la comunidad interpersonal para suscitar una fiebre insaciable de *siempre más* y provocando la guerra de todos contra todos: *Estado y sociedad civil, ambos, no serian sino lacayos del capitalismo posmoderno*, auténtica forma de locura, desde el momento en que es malo que sus multinacionales te exploten, y peor aún que ni siquiera te exploten, algo que afecta a esos nichos de excluidos que ni siquiera son capaces de encontrar un lugar en los márgenes de este sistema, quedándoles solamente la rebusca en los basureros. Para el Estado capitalista, el desarrollo del Tercer Mundo ya no es una meta que deba alcanzarse, sino una amenaza que hay que aplastar, toda vez que la lógica del sistema capitalista salvaje opta por una maximización del beneficio antes que por el desarrollo de la gente.

Ambas tesis llevan a Daniel Bell hacia una superación *postsecular* (es decir, rompedora de la barrera entre lo religioso y lo político-social) de la teología de la liberación: para superar el capitalismo supuestamente apolítico, la Iglesia no debe ser una entidad conservadora de valores apolíticos abstractos, sino reconocerse a sí misma como realidad íntegra (social, política, económica) capaz de desafiar al capitalismo y al Estado para proclamar *la acción concreta de Dios en la historia de la humanidad*. Frente a los pactos de silencio con el desorden establecido,

la Iglesia no ha de aparecer como una sociedad civil neutra o domesticada, sino como una *sociedad incivil* en orden al Reino de Dios para la dinámica revolucionaria y terapéutica del perdón y la *renuncia a dejar de sufrir*, es decir, de renunciar a los sufrimientos injustos *haciendo a su vez justicia con más sufrimiento*, lo cual no tiene nada de patetismo neurótico o masoquista, sino que es por el contrario el fruto de la comunión en el Espíritu del Señor resucitado, verdadera terapia del deseo deforme que el liberalismo del pretendido “fin de la historia” ha inoculado en el corazón humano. La desterritorialización del deseo capitalista lleva así, paradójicamente, a la recuperación condición del bautismo que convierte a los creyentes en *sacerdotes* (*sacer dotes, regalos sagrados*, militantes de lo sagrado), en *profetas* de la denuncia de lo *pro-fanador*, y en *reyes* del reino de Dios y de su justicia, que no es precisamente la administrada *por las monarquías o las republiquías* de este perro mundo. Por decirlo paradójicamente, en este *mondo cane* hasta la misma teología de la liberación ha de ser purificada en su raíz, pues ¿podría una teología verdadera no ser verdaderamente liberadora y purificadora?<sup>88</sup>.

## 5. La dialéctica filosofar-creer: ¿si no lo veo no lo creo, o si no lo creo no lo veo?

### 5.1. Preguntarse por lo Totalmente Otro ¿es razonable?

*Del imposible Dios Totalmente Otro al real Dios-para-mí que irrumpe e interrumpe en mi vida*

#### a. Del pensar

Cuando yo pienso algo, lo pienso inevitablemente como objeto de mi pensar. Incluso cuando pienso que pienso convierto a ese pensamiento abstracto en un objeto. Por el simple hecho de pensarlo, eso que pienso comienza a serme conocido como objeto de pensamiento. Pienso en un ser infinito y tal ser infinito ya existe como objeto de mi mente. Pienso en un demonio con tridente, rabo y cuernos, y también lo hago existir como objeto de mi mente. Soy ciego de nacimiento y pienso en el mar, y automáticamente lo hago existir como objeto de mi mente. Al pensar en algo lo convierto en mentalmente existente: es el gran privilegio del pensar. Incluso la “nada” es convertida en algo cuando la pienso, precisamente pensar significa convertir la nada en algo. Por eso, todo *pensar es* ya un *pre-dialogar*.

#### b. Del pensar al dialogar sujeto-objeto

Allí donde comienzo a *pensar* en el objeto mental como *lo otro*, surge la posibilidad de *dialogar con lo otro*. He aquí el verdadero origen de toda *filosofía dialógica*. El diálogo únicamente comienza cuando el yo-sujeto piensa lo otro-objeto, y recíprocamente, es decir, cuando lo que era otro-objeto para mí asume el papel de yo-sujeto y me contempla como yo-objeto. Lo otro pasa a ser tal desde el momento en que yo lo objetivo. Esto significa que *lo otro-objeto* no es objeto porque primero fuera “otro”, es otro a partir del momento en que comienza a ser para mí objeto. No existe un

---

<sup>88</sup> Cfr. Bell, D.M: *Teología de la liberación tras el fin de la historia. La renuncia a dejar de sufrir*. Ed. Nuevoinicio. Granada, 2009.



mundo de “otros”, por así decirlo, en lista de espera; los otros devienen otros porque yo les hago objetos míos.

*c. Del dialogar sujeto-objeto al dialogar persona-persona*

Esa *capacidad de objetivar* comienza a traducirse en *capacidad de dialogar recíprocamente*; yo te convierto a ti en interlocutor para mí y tú me conviertes a mí en interlocutor para ti. Gracias al *reconocimiento mutuo* del otro por mí, y de mí mismo por el otro, comienzan a existir el *tú* y el *yo* como *tú-y-yo*, es decir, a implicarse sin perder su respectiva autonomía. El yo y el tú sólo viven como tales desde ese *yo-tú*. En el plano humano, no es primero el yo, como tampoco lo es el tú, sino *el nosotros, lugar de descubrimiento del tú y del yo*. Sólo a partir de ese instante originario, auroral, podrán los dialogantes alcanzar cotas clamorosas en profundidad, altura y riqueza. Antes de esta reciprocidad todo era posible; después, todo es real.

*d. La imprescindible simetría yo-tú en el auténtico diálogo*

Éste es su gran privilegio: gracias al diálogo podemos *hablar con la realidad inteligente cálida* que somos cada persona para cada otra persona e incluso para nosotros mismos. Diálogo sólo puede haberlo con quienes pueden *pensar cálidamente*<sup>89</sup>, es decir, intuir, compartir afectos, discurrir, algo que incluye a los animales superiores, por ejemplo al perro con su amo. Ahora bien, para alcanzar *su forma plena resulta de todo punto imprescindible una simetría básica entre los dialogantes, esto es, entre persona y persona*. El diálogo con los humanos *minusracionales* también puede darse si se les ama; de lo contrario, el inteligente-pero-no-amante se expone a no considerarlos personas, degradándose al propio tiempo a sí mismo como persona. En el gran privilegio del dialogar, pues, se alberga el gusano de su posible gran limitación: el diálogo, si no es cara a cara, es de espalda a espalda, y entonces no descansa, no da tregua, no respeta (no mira con benevolencia), no deja en paz, ni sabe él mismo campar en sana soledad, no dialoga, sino que monologa y, al sustituirme, *dialoga-contrá mí*. *El “sin mí” ha devenido entonces “contrá mí”*. Más aún, *si no dialoga contigo, no existes*

---

<sup>89</sup> La razón matemática no sale de sí. El lema de la razón fría en todo caso decía: “Atrévete a saber”. Pero “atrévete a querer” es mucho más fuerte; de hecho da miedo ejercer ese atrevimiento. El mero pensar que no quiere es una herida, una vulneración que hiere al querer. Sin embargo, la razón humana (cálida) va más allá de su afirmación asertiva y es volitiva. No es razón sana la que sólo es fría (matemáticas: Descartes); sí es sana –aunque duela– la razón dialógica, es decir la que se *inter-esa* con un tú a través de un yo quiero volitivo, y sobre todo sí culmina en un yo te quiero. La medida de la persona “es” su interés. Es decir, en cuanto que atiende al yo del tú, y no sólo al yo del yo. Principio de individuación personal: *quiero, luego existo*. Excepto en la razón matemática, todo afirmar es un querer. Ser es querer. Quien no quiere, no existe (no existe: no sale de sí). La verdad no la tenemos, la queremos; si no la queremos, no existe directamente, o hacemos que no exista mirando hacia otro lado y huyendo. Entre el quiero y el quiero querer hay todavía gran distancia y gran lucha, no es un limbo neutral y pasivo. El querer es una dimensión del pensar humano, y no un hijo pródigo del mismo. Al contrario: es un pensamiento castrado, egológico, el que sólo piensa, pensamiento atrofiado emocionalmente. Sensaciones, sentimientos, emociones, pasiones, compasiones: ese es el orden del pensar humano.

*Compasión gozosa*: soy amado, luego existo. Este es un amar que quiere por ser querido (Blondel) y un amar por ser amado (Scheler): la actividad acompañada de resonancia afectiva. *Compasión triste*: me dueles, luego existo. La capacidad de compasión con el dolor ajeno diferencia a las personas (Feuerbach, Schopenhauer). Me dueles también cuando te resistes, cuando la sociedad se me resiste, me duelo cuando me resisto. Y ¿qué es resistirse? No querer mi querer, no ser querido por otro querer. *Compasión mediocre*: no nos moverán (triste aquinexia que ni mueve ni es movida), mucho más vulgar que el “quiero moverme”. Decirle a otro “quiero que actúes” es más que decirle no te muevas, es decirle: “quiero que vivas y avances”.

La relación entre el querer-voluntad y el querer-amar expresa la condición agónica de la persona humana, cuya “identidad” no es una tautología, sino una lucha por el reconocimiento (Hegel, Fichte). Si no me dueles no te amo; si no te duelo no me amas. La razón más profunda de la existencia humana es el amar, no el querer; lo penúltimo es el querer, lo último el amar.

El amar es y sólo puede ser concreto, relacional, tuificante y egofaciente. No abstracto. El amor abstracto no percibe la relación sujeto-sujeto (yo/tú), sino que permanece en la relación sujeto-objeto (yo/él; yo/ello).

Tampoco es amor el querer condicionado (yo debería amar...). El *yo debería* no es aún el *yo debo*; el yo quisiera no es aún el yo quiero. Para el yo quiero, el tú no es un derecho, sino un deber. El verdadero *yo quiero* toma al tú como un deber (Levinas). Como un deber que me apela y apelándome me interpela e interpela. Que afecta a mi libertad responsable, respondiente (palabra-respuesta-responsabilidad).

Los límites del amar (los límites del yo, el muro del tú, la fricción del tú-y-yo, Sartre) coinciden con los límites del existir. No se entra a la verdad sino por el amor; no se descubre al tú por la razón, sino por el querer; el descubrimiento sólo puede ser interdiológico, es decir, intervolente.

*para mí.* Tu envanecimiento es mi desvanecimiento. No esperas nada de mí, luego me matas. No quieres nada conmigo, luego me abortas al tiempo que me niegas como persona.

*e. Al menos una mínima simetría yo-tú en el diálogo yo-Tú*

Para desplegarse, el diálogo necesitó de un lento y largo devenir, hominizador primero y humanizador después. Particularmente no creo ni en el puro azar, ni en la pura necesidad como guías de semejante proceso evolutivo, antes al contrario estimo necesario un *Sumo Dialogante* que al crear el cosmos lo dota en sí mismo de virtud o fuerza dialógica y de virtualidades comunicativas. Por eso, únicamente después de que el Totalmente Otro afirmase *Yo soy el que estoy siempre con vosotros* pudo el hombre decirse a sí mismo: *yo soy el que, al pensar cálidamente, existe.* Sin aquel primero y primordial impulso comunicativo divino, al propio tiempo personal y comunitario, el cosmos estaría rolando a la deriva y en silencio predialógico, lo cual sería tanto como decir que su existencia sería un predicado de su inexistencia. Ahora bien, suponer inexistente al Sumo Dialogante sería declarar desierto todo, pura entropía. Un Dios afónico y silente no sería más que un dios ocioso rodeado de las escorias de su apagada fragua.

*f. Del presunto diálogo con lo Totalmente Otro al real diálogo yo-Tú-mi-Dios, o del judaísmo al cristianismo*

Como venimos manifestando, un *Ser Totalmente Otro*, e incluso un yo totalmente otro para mí mismo, serían impensables e inhábiles dialógicos. Sólo puede dialogarse con un Totalmente Otro que a su vez fuese de algún modo para nosotros *parcialmente Éste*. En la historia de las religiones que he podido estudiar, sólo el *Dios trinitario cristiano es, en la segunda persona, la del Hijo, completamente Dios y a la vez completamente hombre.* Si se acepta la hipótesis de un *Dios unitrino*, lo que viene después es irrefutable: en efecto, el Dios Padre es Totalmente Otro, invisible de suyo, *anicónico* y sin imagen, pero al mismo tiempo es *icónico y diaconico* en el Hijo que se ha hecho hombre por su *encarnación* con un rostro nítido (*icono*), cuya iconicidad se manifiesta en *diaconía, en el servicio a toda la humanidad.* Como el Dios Padre y como el Dios Espíritu, también el Dios humanado en Cristo es relacional, se define por su relación con el Padre invisible y por su relación con los humanos visibles, y todo eso dando la cara a nuestra cara, es decir, descendiendo a los lugares más bajos (infiernos) a los que nuestra miseria nos arrastra y convierte en piltrafas ajenas, enajenadas, alienadas: su rostro de diácono restaura de este modo nuestros rostros tumefactos y descompuestos. Sólo así son convertidos en rostros de la misericordia encarnada en el hijo el de la viuda y lo mismo en el del huérfano, en el del extranjero, en el del sufriente.

El judaísmo, tan respetable y tan amado por nosotros, no llega sin embargo más allá de un *Dios-Totalmente-Otro, un Dios-Él* sin rostro que no es un verdadero *Tú-mi-Dios*. De ahí el inevitable carácter gentilicio del *Yahvé-Pueblo-Judío*, un Dios finalmente tribal, bélico, tan presente –con todos los respetos por la analogía– en los judaísmos políticos como la teoría del comunismo lo está ya en el *Archipiélago Gulag*, sea o no por desviación patológica. Pero el rostro buscado de un Dios visible en la ciudad Israel no es el Paraíso. Teológicamente hablando, sólo Cristo, Dios y hombre verdadero, es *el Tú del hombre* en cada hombre para todo otro hombre. Esto no es un privilegio del cristianismo, sino su nuda esencia. *Cristo es el Tú para todo hombre, no sólo para los cristianos, ni únicamente para los creyentes;* es el Tú que invita a la salvación a toda la gente de buena voluntad, es decir, abierta a una trascendencia

creadora y salvadora, y no a cualquier trascendencia escapista. Sé muy bien el juicio que esta última aserción provoca en el mundo posmoderno, claro está.

g. *Del imposible Dios Totalmente Otro al real Dios-para-mí que irrumpe e inter-rumpe en mi vida*

El ser humano no ve en lo Totalmente Otro un *noúmeno* impensable e incomunicable; aunque venera y reconoce su Tremendo y Fascinante Misterio, no renuncia sin embargo a hablar de ello, antes al contrario no puede evitar que de lo que no se pueda hablar sea de lo que más se deba hablar. Todo pensamiento que no se decapita se abre a la nube del no-ser. Lo así denominado impropriamente “Totalmente Otro” habla con palabra inteligible (de lo contrario no hablaría) y al mismo tiempo es mudo. Habla en su mudez, y esa es la fuerza de su *palabra dialógica*. Se presenta retirándose y se retira presentándose, y en ese flujo y reflujo consiste la vida del creyente.

La relación hombre-Dios carece de la dulce suavidad de la gramática; en Dios no todo es *gramatología*. Su mapa conceptual no puede confeccionarse mediante una comparación de las religiones (¡aunque profesional y personalmente me encante hacerlo y lo valore!), pues para compararlas hay que tener previamente una medida de comparar, partir de una orientación previa, a saber: *que lo divino irrumpe en mi vida inter-rumpiéndola, es decir, intercomunicándola*. Por eso la definición más escueta y magra de *religión es interrupción*. Interrupción es aquí todo lo contrario de disolución o de declaración de hostilidades: es abrir al *inter*, al *entre* gracias al cual somos lo que somos y seremos lo que hayamos de llegar a ser.

Si aún así queremos hablar de una *lógica de lo divino*, sea. Pero reconociendo que, aunque Dios escriba derecho, yo lo leo con renglones torcidos. Muchas veces no sé qué quiere Él de mí, ni siquiera qué quiero yo de Él. Demasiadas veces es como jugar a la gallinita ciega, y bien ciega. La fe es fe *en-hacia*, ya sí pero todavía no. El Misterio de Dios no aparece, pues, si no irrumpe e interrumpe en mí, si no es *en mí-para-mí* como Otro. Es precisamente lo Otro del Misterio de Dios –un Dios no Totalmente Otro- lo que hace que yo pueda volver a lo otro que hay en mí mismo, un *mí mismo* no totalmente otro respecto de mí yo, al que ese yo remite como por espejo y en enigma buscando la totalidad de mi ser. Intensamente, cotidianamente: *experiencia religiosa, razón cálida*. Desde esta perspectiva rechazamos cualquier planteamiento de la religión y de la persona religiosa como algo separado totalmente, con una dimensión específica, respecto de lo cual sería posible utilizar algún criterio de demarcación. Aunque con grados, en el mundo y fuera del mundo todo es religación, *respectividad*, posibilidad de diálogo. El sentido del mundo no queda fuera del mundo.

Naturalmente, en esta búsqueda no pocas veces nos equivocamos e incluso nos desfondamos, es decir, tan sólo abocamos al infinito malo o falso y a lo finito del mismo signo. Pero abandonar la búsqueda del oro por haber dado con una veta falsa no es como para cerrar la mina. Sea como fuere, lo Totalmente Otro, se me presente como se me presente, sólo se me presenta como un *para-mí-que-lo-invoco*. *Para mí, para el dativo de mi yo (autrui)*, incluso cuando mi yo ande perdido y enajenado, para ese único irremplazable que soy. Fuera de esa *experiencia* del *para mí y para ti Contigo (para nosotros)*, *no hay religión*. Dentro de ella es donde se sitúa *el sí y el no*, es decir, la posibilidad de agradecer/desagradecer la condición creatural, y la correspondiente alegría/tristeza. Cuando el hijo no agradece el amor de los padres para él, está rechazando la gratuidad e implícitamente la creación de Dios, y vive triste. ¿Qué es la tristeza última, sino la pérdida en el adiós, es decir, *un adiós sin A Dios* al que agradecer?

*h. El principio de identidad no puede dejar fuera a la inidentidad*

El cosmos entero y cada persona dentro de él padece una limitación radical, porque lo conocido permanece siempre de alguna manera desconocido: el “sí mismo” de cada realidad remite a “lo otro” de ella, es un *sí mismo como otro*. Recíprocamente, lo “otro” es un *otro como sí mismo para mí*. Sin la exploración de lo que *en mí mismo* es también “otro”, sin la linterna desveladora de mis propias patologías, de mis oscuridades, de mis frustraciones, de mi enfermedad, de mis propios enanismos, tampoco lo Otro podría ser buscado en mi como el posible referente lumínico salvador. Aunque nuestro propio yo nos haga retroceder de espanto ante nuestras emociones inasumibles, ante el pecado, ante la misma posibilidad del morir, ahí puede presentárenos lo Totalmente Otro cual Totalmente Esto. Hasta en la identidad más oscura e inexplorable para mí pueden buscarse las grietas y las brechas, los signos que permiten su exploración, precisamente porque *en toda identidad late cierta incierta inidentidad*. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado. Cuando busco el fundamento de todo en *lo totalmente Otro*, lo hago sabiéndolo *sólo parcialmente Otro*. Quien, con mayor o menor radicalidad, pide un Dios que no sea un Ser, sino *de otro modo que Ser*, en realidad pide un *Ser de otro modo*. Búsquedas y luchas absolutamente disimétricas y sin la menor analogía las dejamos para los ángeles, para los gorriones, o para los Titanes. También quien busca el total desinterés (*des-inter-es*) lo busca desde el *inter* del *es*, de lo que une lo de aquí y lo de allí, en los intersticios y en las fronteras. Al ser humano lo Totalmente Otro sólo se le aparece humanamente, limitadamente. Pero la espalda de Dios basta para abrir la vista del hombre.

Tal forma de relación puede ser interrumpida parcial o totalmente, temporal o definitivamente, por la libertad de los dialogantes: ya se tratase del *eclipse de Dios por voluntad del hombre*, o del *eclipse del hombre por voluntad de Dios*. En ninguno de los casos la Teodicea sería la misma. Personalmente creo que no es Dios quien propicia el *des-encuentro*, es decir, quien mata, sino el hombre quien muere de su propio matar sin fin. Nada de esto invita al borracho a buscar las llaves perdidas de su coche debajo de una farola por el mero hecho de estar alumbrando, sino que las tiene que buscar allá donde se le hayan perdido. El sediento pide que el agua exista, pues ha sido su ausencia la que ha producido su sed: *lo otro como sí mismo*, ser y no ser constituyen la realidad entera.

*i. ¿Cuáles son los lugares para la experiencia de lo Totalmente Otro, Dios mío?*

Pero ¿qué pide este sediento de hoy, de qué tiene sed? En estos días sodomíticos y gomorrinos, hasta lo profano, lejos de ser ocasión para lo sagrado, se profana y el hombre mismo deviene infierno para el otro hombre, es decir, un cerdo más de la piara de Epicuro. Diario “El Mundo”, 5-11-09: Jesús es presentado como un transexual, un hombre que arde en deseos de convertirse en mujer en una obra de teatro en Glasgow dentro del festival gay financiado con el erario público. El actor Jo Clifford presenta a “Jesús, reina del cielo”, “hija de Dios como también es hijo de Dios”. Resumiendo: si Dios es Padre-Madre, Cristo es hombre-mujer. Fin de la teología barata: ¿se hubiera atrevido el posmoderno a hacer una obra así con Mahoma? Cuando tales moscas pican, hay dos cosas por hacer: rascarse, y esperar la roncha. Roncha y rancho: como a perro de rancho, también a ese cómplice tonto que fue gran parte de la católica España los supuestos agnósticos le soltaron en las broncas y le tienen amarrado en sus bacanales. Y ¡cuidado!, porque agua que no corre es charco.

Por eso también causan la hilaridad de nuestros banales posmodernos aquellas tres formulaciones clásicas del imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima

de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal”. “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como medio”. “Obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal”. A mundo banal, hombre banal, ¿por qué se ríen banalmente tantos ultrapiadosos cuando se les insta a profundizar en la mística cambiando al mismo tiempo las estructuras de un mundo vano? He aquí la verdadera razón: “En Madrid me molestaban las moscas para la oración; aquí las balas me ayudan. En Madrid, los niños me agotaban; aquí me agoto para no ver morir a estos niños. En Madrid estaba deseando quedarme solo para descansar, aquí pido a Dios que no sigan muriendo niños y familias enteras, no vaya yo a quedarme sola”<sup>90</sup>.

*j. La gloria del hombre es Dios, la gloria de Dios es el hombre*

¿Cómo vivir la religión con lúcida ingenuidad? “Y, de pronto, veo a un niño que casi se cae de la silla. ‘Pero bueno, ¿qué haces?, le dije. Él estaba colocado en el extremo de la silla. Y contesta: ‘Pues es que estoy dejándole espacio a Dios’”<sup>91</sup>. Dios no es la estaca con la que aniquilar al vampiro para darle luz eterna, más allá del día y de la noche. Dios, digámoslo ingenuamente, viene bien a la vida humana para que ésta lo sea en su plenitud. Viene bien al hombre una permanente *liturgia*, esto es, una *acción sacralizadora*, no profanadora. Mas ¿cómo hacer liturgia sin el motor de los liturgos, sin el sacramento del Dios-viuda-huérfano- extranjero, cuando la historia de la liturgia misma es al propio tiempo la historia de su profanación? ¿Puede el hombre en su nudez sin liturgia salvar al hombre sin rostro? Ven pronto, Señor, a socorrernos. No tardes, irrumpe en la vida del protagonista de la obra de Valle Inclán *Luces de Bohemia*: “Pido a Dios, si lo hay, tres cosas; y si no quisiera sino una, le pediría Fe. Fe, aunque me obligaran a vivir en un estercolero; Fe, aunque los hombres me escupieran en la cara al encontrarme en la calle; Fe, aunque mi cuerpo fuera patria de la enfermedad y mi alma corte de la idiotéz; Fe, Fe. Fe en Dios; Fe en su justicia infinita; Fe en la tierra y en el cielo”. Y, para que no falte un poco de humor, escucha al Unamuno tan *irrupente* en Ti: “Dios es Padre, es amor. Y es padre nuestro, no mío. ¡Ay, Dios mío!”.

## **5.2. Preguntarse por el Dios que me inter-rumpe es más razonable**

Dios inter-rumpe, quiebra la lógica de la ausencia, me interpela, me duele. Si no me duele es un Dios ocioso. De lo antedicho se desprende que, en cuanto que *inter-rupción*, una teología verdadera debe verdaderamente liberar y purificar, pero ¿hasta qué punto puede dar se sí tal afirmación? ¿acaso no da de sí o, como diría un *kamikaze* de la dialéctica, sí es verdad que da de no? *La respuesta a Dios no puede ser fría en ningún caso*: “Suponed que mañana por la mañana, después del desayuno, todos nosotros somos sacudidos por un trueno que hace añicos la tierra. Los árboles dejan caer sus hojas, el cielo es una llamarada, las nubes se abren y aparece la inmensa y radiante figura de un Zeus que señalándome exclama para que todos lo oigan: *Ya está bien de tus teologías, sutilezas lógicas y juegos de palabras. De ahora en adelante, ten la completa seguridad de que yo certísimamente existo*. Y esto no ha sido un asunto privado entre el cielo y yo, sino que todo el mundo ha oído lo que me decía. Si esto ocurriera, yo quedaría completamente convencido de que Dios existe”. Así escribe uno de los agnósticos más connotados. A mí sin embargo su explicación me parece demasiado sumaria, pues si yo viera a un Dios tan alto como el Everest o el Himalaya juntos no vería a Dios, tan sólo a un diosúnculo

---

<sup>90</sup> Domínguez Prieto, P: *Hasta la cumbre*. Ed. San Pablo, Madrid, 2009, p. 166.

<sup>91</sup> *Ibi*, p. 27.

enano y truculento. ¿Hasta cuándo habrá que seguir la cantinela del *si no lo veo no lo creo*, y no más bien el *si no lo creo no lo veo*? ¿Existe, pues, Dios? He aquí una selva de respuestas:

- Esa pregunta ha caducado: espiritualidad sí, religión no.
- La única excusa ante el mal, es que Dios no existe.
- Dios no estaba en *Auschwitz*.
- Esa pregunta no viene en mi catecismo.
- ¿De qué Dios está usted hablando?
- Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie; ¿qué debería suceder para decir que Dios nos ama, o que Dios no existe?; es asunto suyo.
- Es tan ateo afirmar la existencia de Dios como negarla, por eso de lo que no se puede hablar es mejor callar.
- La frase *hay un Dios* quiere decir que en pleno ejercicio de mi libre arbitrio siento la necesidad de hacer el bien.
- ¿Para qué más necesitamos a Dios? Si los hubiera, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por tanto no hay dioses.
- Una noche requerí a Dios para que, si de verdad existía, se declarase. Permaneció callado y ya no volví a dirigirle la palabra.
- Dios existe, yo lo he encontrado.
- Si Dios no existiera habría que inventarle.
- Si Dios no existiera, todo estaría permitido.
- ¿Cambiaría tu comportamiento si existiera Dios? En caso afirmativo, necesitas un Dios
- Todo está lleno de Dios.

Aquel ateo cayó por un precipicio y, mientras rodaba hacia abajo, pudo agarrarse a una rama de un pequeño árbol, quedando suspendido sobre la oscuridad del abismo que se abría a sus pies, pero sabiendo que no podría aguantar mucho tiempo en aquella situación. Entonces tuvo una idea: ‘¡Dios!’, gritó con todas sus fuerzas, pero sólo le respondió el silencio. ‘¡Dios!’, volvió a gritar: ‘¡Si existes sálvame y te prometo que creeré en ti y enseñaré a los otros a creer!’.

Más silencio. Pero de pronto una poderosa Voz, que hizo retumbar todo el cañón y que casi le hizo soltar la rama por el susto, le respondió: ‘Eso es lo que dicen todos cuando están en apuros’ – ‘¡No, Dios, no!’, gritó el hombre. ‘Yo no soy como los demás! ¿Por qué habría de serlo, si ya he empezado a creer al haber oído por mí mismo tu Voz?’ ‘¡Ahora todo lo que tienes que hacer es salvarme, y yo proclamaré tu nombre hasta los confines de la tierra!’.

– ‘De acuerdo’, dijo la Voz. ‘Te salvaré. Suelta esa rama’.

– ‘¿Soltar la rama?’, gimió el pobre hombre, ‘¿crees que estoy loco?’

A la mañana siguiente, unos excursionistas se encontraron muy sorprendidos al ateo que había muerto congelado, agarrado con dos manos al arbusto situado a poco más de un metro del suelo. Y es que para escuchar la voz no basta con la racionalidad fría.

Contemplando esta cuestión genéticamente en lo relativo a la relación fe-razón, desde los primeros tiempos se vio la comunidad cristiana dividida. Unos, apelando equívocamente a san Pablo, condenaban la sabiduría por identificarla con el paganismo; otros, por el contrario, se abrían a la filosofía griega para dialogar con ella y salvarla, pues la razón, en cuanto que don de Dios, no debería menospreciarse, antes al contrario utilizarse en diálogo con todos los humanos, incluidos los no creyentes. A partir de entonces la historia conoció fideísmos irracionalistas integristas, pero también actitudes felizmente comprensivas y comprehensivas demandando una fe de la que no se evacua la razón (una fe razonable) así como una razón capaz de abrirse a la fe razonable: “Razonable no significa forzosamente verdad no suficientemente probada pero conforme a la razón; significa primariamente que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente tal conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento. *Lo razonable en este sentido es más que lo racional*; es lo racional transfundido en todo el ser de la persona. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepta incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una

opción. Por eso es necesaria la voluntad de ir hacia el fundamento de mi yo en la religación que pone en marcha el proceso intelectual. Este proceso es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible entrega a Dios. Pero esa misma actitud como voluntad libre y razonable de entregarme a lo que la inteligencia me muestre ser el fundamento de mi yo es principio de que me entregue realmente a lo que la inteligencia conoce. En su virtud, la entrega que era simple posibilidad constitutiva del conocimiento de la realidad-fundamento se convierte, por un mismo principio, en realización libre de aquella posibilidad en fe. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen unidad en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamento como principio de actitud, en cuyo interior conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento<sup>92</sup>. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni ésta a aquélla, sino de que constituyen unidad radical. Conocimiento y fe son dos momentos de este unitario movimiento, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable. Fe razonable: el creyente no se salva por su sola sabiduría, pero entiende mucho mejor aquello que cree, lo transmite más fidedignamente, y vive con más fidelidad. Despertémonos un poco antes para estudiar un poco más, trabajando para entender sin dejar de entender para trabajar, pues es necesario un enorme esfuerzo por expresar la fe con las categorías culturales de cada época, por supuesto también de la nuestra. En ese esfuerzo, la fe madrugadora, lejos de dejarse arrastrar perezosamente por las culturas paganas, las fecunda con su potencia propositiva, y de tal modo las transforma.

La fe bruta del carbonero estaría bien quizá para el carbonero que no hubiese tenido ocasiones de cultivarse, pero el suyo parece un oficio a extinguir. Dejemos, pues, que los carboneros entierren a sus carboneros, y despertémonos para entender para trabajar y a la inversa.

### 5.3. La razón cálida y lo divino

Del *Logos* divino (teonomía) brota el humano *logos*, ahora ejercido con *autonomía teónoma*. El Evangelio continúa desencadenando todo tipo de reflexiones filosóficas, no solamente cristianas. El propio Federico Nietzsche hace de su obra entera un comentario a las Bienaventuranzas, aunque en su caso para oponerse a ellas frontalmente. Y, como la experiencia religiosa sólo puede narrarse desde la propia vida, con toda normalidad y sin petulancia ni vergonzantismo, permítaseme por esta vez hablar en primera persona, aunque sea mayestáticamente. En efecto, tampoco a nosotros nos impide nada aceptarlas como don gratuito en libre decisión y al propio tiempo levantarnos con el gallo de la aurora. Con el Evangelio en la mano me cuadran libre e intelectualmente cuantas aventuras afronto en mi condición de *preferidor racional*, aventuras que, una vez situadas por mi parte en la estela del Logos encarnado en Cristo, me resultan fascinantes; sin el Evangelio, por el contrario, las cuentas teóricas no me salen plenamente ni para las razones de la razón, ni para las razones del corazón, ni para esta vida, ni para la otra: casi nunca logro con ellas llegar a fin de mes, quizás porque no me sepa administrar bien, o porque gaste demasiado. Hallándome, pues, en la convicción de que nada encuentro más racional que creer razonablemente en el Logos de Dios -que se ha adelantado creyendo en mí-, y no explicándome tampoco (a pesar de haberlo intentado fervientemente muchas veces: lo siento) cómo sería posible creer en Dios pero pensar como si no creyera en Dios, por todo ello me considero *anima naturaliter christiana*. Nada me sobrepasa más y nada a la par me resulta tan profundamente explicativo de lo real como el misterio trinitario cristiano, pero antes lo hemos trabajado muchas y muchas horas, como todo el mundo supongo hará en lo tocante a su respectivo sistema de convicciones o perplejidades y disidencias, pues por decirse creyente nadie se libra del embotellamiento del tráfico, ni juega mejor al tenis, ni queda exento de las tribulaciones, aunque las viva de otro modo. La gracia no nos pone en situación privilegiada intelectualmente. La gracia no borra la naturaleza, ni la

<sup>92</sup> Zubiri, X *El hombre y Dios*. Alianza Ed, Madrid, 1988, pp. 275 ss. El libro es magnífico. Menos magnífico, puede también leerse nuestro *Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro, Madrid, 1989.

expulsa hacia la excentricidad; por eso no gustamos de recurrir a la revelación de ningún *deus ex machina* que nos explicara mecánicamente todo; la gracia no funciona apretando un botoncito, aunque algunos lo entiendan así, como *superstitio*. Lo sobrenatural no es lo antinatural, sino una potencia que, evaluando el caos como esperanza de orden y con actitud de lucha activa contra el mal, se sitúa favorablemente ante la existencia. Con semejante enraizamiento, en modo alguno creemos haber procedido al margen de la filosofía estricta, y ello al menos por las siguientes causas:

- Porque ninguna experiencia filosófica existe que haya sido construida desde un *no-lugar* neutral.

- Porque, no habiendo habido filosofía alguna no cuestionada, lo que debe pedirse a un sistema filosófico es su coherencia hacia el interior y su fertilidad hacia el exterior, cuestiones ambas presentes en nuestra propia metodología, la cual goza además de una ventaja, su empatía con el sentir común de la calle.

- Porque, aconteciendo nuestras reflexiones en el marco de la fe, ello no las convierte en “teológicas” (y por ende afilosóficas) como tampoco convierte en no discutibles las argumentaciones *ateológicas* contrarias, a no ser que se presuponga (afilosóficamente, claro) que el ateísmo es un muchacho excelente y siempre lo será.

- Y porque nos ha ocurrido lo que a todo hijo de vecino, incluido el no creyente, a saber, que ni ellos ni nosotros partimos de cero cuando filosofamos, sino en un todo de experiencias y convicciones *raciovitales* donde vida y razón han ido poco a poco entrelazándose recíprocamente, y por ende a su vez condicionándose mutuamente, cual historia y sistema. Razones, argumentos existenciales, obra y vida devienen por ende narración, relato, donde las pruebas demostrativas objetivas no van sin la intrahistoria de una subjetividad que les convierte en relevantes y en argumentalmente significativas, ni sin la memoria de un espesor existencial en el cual toda decisión futura adquiere el carácter de recuerdo activo y de proyecto de futuro. Desde ese punto de vista, el pensar se constituye en un optar mediado por una sucesión de elecciones ejercidas desde la *inteligencia sentidora*, las cuales conllevan abandono de otras posibles direcciones; sólo el adolescente lo elige todo, se casa con todo, y cree no renunciar a nada. La elección entraña un riesgo responsable, que se realiza adoptando una posición concreta en el espacio abierto por el deseo y penetrado progresivamente por el conocimiento.

#### **5.4. La razón cálida pregunta por el sentido de la convicción, y ésta por la verdad de aquélla**

También nosotros vamos haciendo nuestra vida y siendo hechos por ella, intercalando lecturas y experiencias, luces y sombras. Estudiando filosofía hemos ido haciendo vida, viviendo hemos hecho filosofía: es así cómo, sin ningún tipo de suprarracionalidad, sencillamente, casi diría que humildemente, hemos ido decantándonos en favor de unas opciones globales de sentido. Todo esto, que se ha venido designando razón (*ratio*, *Vernunft*), y que más bien deberíamos denominar *logos*, es decir, *con-cepto*, racionabilidad, o simplemente presencia de convicción, no impide que lo hiperbólicamente denominado *razón* (*contexto de verdad* en Popper; *núcleo de verdad* en Hegel) se amase con la fragilidad y la labilidad misma que todo conlleva (*contexto de descubrimiento*; *envoltura mística* en Hegel). Orden de la razón y orden de la convicción, conocimiento e interés, saber y deseo: una vez se ha ido formando esta progresiva compenetración entre deseo y conocimiento, el proceso creyente va articulando las razones de credibilidad (que responden a los signos de credibilidad) y el asentimiento de fe (que es don y tarea al mismo tiempo). Dicha relación hermenéutica podría ser descrita de la siguiente manera con Eusebio Coloner: se trata de un movimiento en espiral que nunca acaba de cerrarse del todo, siempre está vivo. Este movimiento parte de un hecho, parte de la historia personal que va concretando el deseo siempre más y más abierto, gracias a un conocimiento interno de ella. Entonces, la convicción de fe pregunta a la razón por la verdad de aquella historia, y la razón pregunta a la convicción de fe sobre el sentido de la misma historia; la razón pregunta por el



sentido de la convicción, y la convicción pregunta por la verdad de la razón. Los signos de credibilidad, que se traducen en razones de credibilidad, van orientando la abertura del deseo, el cual cristaliza en una convicción mediante el ejercicio de la libertad. Tal convicción desborda la fuerza orientadora de los signos de credibilidad, y, al desbordarlos, éstos desvelan un sentido que no ofrecían previamente a la decisión de la convicción. Leídos desde la convicción, tales signos dicen más que desde fuera. Cuanto más enraizada está la convicción, tanto más hablan los signos, pero menos funcionan como meras razones lógicas; más bien funcionan como confirmaciones efectivas de la decisión que ha dado lugar a la convicción. Una cosa, por tanto, es considerar tales razones (signos) antes de la decisión, otra cosa es considerarlos después de la decisión (elección) tomada (lo que se podría hacer conforme al primer tiempo de elección), y otra cosa también es considerarlos en plena elección, haciéndose. Puede ocurrir que, en la medida en que la convicción vaya impregnando todo el ser de la persona vaya decreciendo la necesidad lógica de las razones. Sin embargo a más convicción también hay más necesidad vital de comunicación. A dicha necesidad no sólo lógica sino *raciovital* responden las razones de credibilidad de una convicción afirmada, poseída, decidida y elegida. Frente a una yuxtaposición entre razones (entendimiento) y convicción (libertad) frente a una separación entre razones y decisión, frente a una absorción de la decisión en las razones o de éstas en aquélla, planteamos aquí una *relación hermenéutica* (que nunca se acaba pero que tiende a simplificarse) entre un orden y otro. Entre la dimensión mística de la convicción de fe (don recibido) y las dimensiones plurales que la hacen razonable (dimensiones ética, política, cultural, etc) no hay ni separación ni yuxtaposición, ni absorción de la una en la otra.

### 5.5. Reconciliación y razón cálida

Sostiene Cohen: “Cuando un ser humano es declarado culpable convicto conforme a los hechos, y ya no es capaz de valerse por sí mismo en la correlación más estrecha de ser humano y ser humano, en esa situación sumamente crítica brota entonces el problema de su yo, y la correlación más amplia de Dios y el ser humano representa la única posibilidad de auxilio que le queda”<sup>93</sup>. “La obra de la reconciliación no se compone simplemente de pecado, penitencia y reconciliación, sino que la oración debe provocar la reconciliación, aunque no haya pecado ni penitencia. Si esta condición no fuera pertinente, la religión se disolvería en la ética”<sup>94</sup>. La oración es la lengua de la comunidad, por eso “quien no sabe rezar no puede quitarse de encima el fardo de su finitud, con todas sus impurezas y todas sus angustias. En cambio, aquel que puede rezar no se entrega a la superstición y al egoísmo, que no hacen sino imitar de forma aberrante las dimensiones racio-volitivas de la oración. Quien es capaz de rezar verdaderamente se desprende de la angustia y pesadez de la tierra en su ascensión hacia la infinitud. Olvida el sufrimiento que brindó la ocasión de la oración, porque en esta su capacidad psíquica se eleva por encima de la finitud total de su yo”<sup>95</sup>. Esto ha de traducirse en alegría, *imposible pensar en reconciliación sin alegría*, y por ende sin música. El *shofar*, instrumento musical empleado generalmente en todas las fiestas judías, “en cuanto trompeta que anuncia la redención del mundo, transforma su tono horrisono en alegría de la eternidad”<sup>96</sup>. ¡Cuán lejos estamos de Descartes, de Kant y del neokantismo, y cuán cerca de la tradición de raíz judía! ¿Cómo explicar estas corrientes del pensamiento filosófico sin rencor, pero recordando que la razón no es ratio (*reor/veri/ratum*) que juzga, excluye y condena, sino *logos (legein)*, unificación de lo real plural?

---

<sup>93</sup> Cohen, H: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, p. 309. “El justo es el fundamento del mundo” *Ibi*, p. 332. (*Prov.* 10,25).

<sup>94</sup> *Ibi*, p. 295.

<sup>95</sup> *Ibi*, p. 310.

<sup>96</sup> *Ibi*, 2000, p. 309.

Y ello sin necesidad de grandes discursos, aunque siempre dispuestos a dialogarlos razonable y cálidamente, con quien así lo desee; por ejemplo, aceptar como postulado existencial y valioso: que el ser es superior al tener, y que las personas valen más que las cosas; que dar la vida es bueno y quitarla es malo; que el hombre es un fin en sí mismo y no un medio; que la felicidad crece más cuanto más se extiende; que el amor es más valioso que el odio; que sólo cuando las demás personas que me rodean son libres lo soy yo también; que nada sería mejor para el hombre que la existencia de un Amor infinito que le llamara por su propio nombre desde la eternidad, etc. Semejante *tabuizar la razón*<sup>97</sup> no rechaza el análisis de los mismos cuando haga realmente falta, pero no dudando por dudar, no jugando a fundamentarles por vía silogística, como si una vez lanzado el rollo de la manía fundamentadora esos valores se hubiesen de realizar automáticamente, en una especie de argumento ontológico con aplicación social -según piensan los malos idealistas. La vida no es el segregado ulterior y casi automático de la razón, sino el lugar donde la razón se ejerce. *Tabuizar, pues, la razón* conlleva cambiar la vida, aunque no a la Groucho Marx...

Todo esfuerzo es un cierto *viernes santo* especulativo porque el dolor propio y el ajeno, incluso el que *recuerda* las víctimas ya desaparecidas, son fuente de (re)conocimiento. En la vida se pueden hacer muchas cosas, decir muchas palabras; pero la voz del dolor, del dolor ofrecido por amor, quizá desconocida para los demás, es la palabra más fuerte y hiere el cielo. Si sufres, sumerge tu dolor en el suyo: di tu misa. Pero si el mundo no comprende estas cosas, no te inquietes. Con todos los que sufren en el mundo aprendemos a pensar, y con ellos quisiéramos ensanchar nuestra razón cálida. ¿No será la falta de experiencia en primera persona del encuentro yo-Tú lo que permite el triunfo del becerro de oro, que ha convertido las Iglesias en *nurseries* de *boy scouts*, de voluntariados blanditos y de ONGs asistencialistas, de gentes que ya no son institución significativa o de sentido diferenciado? Gracia barata en un panteón de áureos dioses mundanos, ¿acaso no sobra Coca-Cola pero falta bebida de eternidad?, ¿cómo pensar que desde el ateísmo del bienestar con cargo a la seguridad social puede descubrirse alguna necesidad profunda de salvación?, ¿cómo extrañarse de que el *¡llamen al confesor!* haya mutado en el *¡llamen a la ambulancia!*?, ¿ha servido la caída del muro de Berlín para demostrar no sólo que al otro lado no había nada sino ilustrado humanismo inmanentista, pero tampoco nada a este otro lado de los ríos Vístula y Oder, en la Europa de Cirilo y Metodio, de Tomás y de Agustín, ahora incorporados activamente al becerro de oro? ¿Qué podría querer salvar quien hubiese vivido terrenalmente a costa de los demás?, ¿qué salvar de una existencia voluntaria y cerdamente echada a los puercos?, ¿cómo podría imaginar el egoísta a los convertidos a la revolución de Dios, a no ser como un conjunto de insulsos sentados en nubes con túnicas blancas tocando el arpa? ¡Como si se debilitara la prodigiosa variedad humana, como si la vida ante Dios no continuase siendo una empresa enérgica y personalizada, infinitamente enriquecida! Cada vez que el hombre quiso hacer de la tierra un cielo terminó convirtiéndola en un infierno. El cielo es nuestra patria de identidad, no nos convertiremos revolucionariamente a nada que no sea lo eterno verdadero, la omisión de la expectativa de la vida perdurable sólo agudizaría la sensación de impotencia. La idea de que la vida humana es eterna no evita una tensión de dramática incertidumbre.

## 6. ¿Por qué el durísimo rechazo de la razón cálida en la Europa postilustrada?

Era predecible: el sentimiento altera el estado del organismo, que reacciona con una serie de síntomas. El conjunto de síntomas produce un síndrome. Cuando el síndrome desborda los límites de las posibilidades adaptativas del organismo surge la crisis, el estrés. En la vieja y

---

<sup>97</sup> Vegas, J. M.: *Reencantamiento de la realidad en clave personalista. Tabúes rectificadores de la Ilustración*. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990.

también envejecida Europa (y no sólo en ella, sino en todas las “Europas” del primerísimo mundo) se padece un enorme invierno dialógico, enfriamiento total en medio de un calentamiento global, efecto invernadero que marca el ocaso de la posibilidad de habitar el planeta Tierra. ¿Se trata de una glaciación cíclica más? No, desde luego que no. A la humanidad le ocurren siempre e inevitablemente cosas humanas, como no podía ser de otro modo, pero en distintos momentos de temporalidad, lo que las convierte en siempre nuevas y al mismo tiempo en siempre diferentes. No vale redargüir en sentido contrario; ciertamente también otras veces se han producido fenómenos devastadores en la fe cristiana y más en concreto en la Iglesia católica, no han faltado siglos de hierro del pontificado, etc, pero el presente, amén de ser igualmente demoledor para la Iglesia católica, tiene una significación nueva, muy nueva. Llega después del eclipse de Dios –del eclipse con que el hombre oculta a Dios-, pero también después del eclipse del hombre. Es algo que ya habíamos visto ya con nuestros propios ojos en mayo del 68 en París en aquellas bardas que llamaron la atención de todo el mundo: *Dios ha muerto, el hombre ha muerto y yo no me encuentro nada bien*, fin de la historia y sálvese quien pueda. Ahora bien, “sólo un Dios puede salvarnos”.

El criterio de demarcación de la fe en la Europa de hoy no es ni la pobreza ni la riqueza; por muy importante que ese abismo sea, está en otro lugar. ¿Dónde? El verdadero abismo se da entre la fe profunda, movilizadora, esencial y la fe domesticada, agarbanzada. En Europa también, y no solamente en el entorno geográfico y cultural propiamente islámico, la fe más viva es la ligada al Corán, fuente de fe martirial, y a su vez fuente de credibilidad. Sin mártires no hay fe. No estamos hablando de meros heterodoxos, sino de mártires. Y tampoco estamos hablando de martirios esperpénticos ni fanatizados, evidentemente. Lo que ciertamente está en crisis de muerte es la fe aburguesada, contra la que el ateísmo militante decimonónico dirigía sus dardos, antes de convertirse él mismo en movimiento obrero difunto. A la fe se la mata cuando no se la somete a persecución por anunciar el Reino: Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, es decir, de la injusticia en todos los terrenos de la existencial, también de la injusticia personal y moral. No se dará en este clima el crecimiento de los cristianos, sino precisamente lo contrario: la apostasía fáctica. Sin biografías como las de san Pablo estamos siendo devorados por los leones del nuevo imperio, los del *american way of life*, a los cuales, por cierto, los cristianos europeos nos entregamos tan felices, entonando incluso cánticos de alabanza según vamos siendo engullidos por ellos. Siempre los leones, los de entonces y los de ahora. La religión, por otra parte, a medida que se ha perdido entre las cosas, conforme a las leyes del mercado liberal, se ha ido también liberalizando, como desgajándose de la institución-Iglesia. La negación o cuestionamiento de los sacramentos (especialmente la confesión, pero no sólo ella), la actitud ante el clero, la jerarquía, el Papa, etc, van convirtiéndonos en irredentos “protestantes” cada vez más. Por otro lado, la incultura religiosa católica, el tedio religioso y todo lo demás vacía nuestras iglesias, reservadas para la tercera edad. Las ONG’s realizan las funciones de la Iglesia anterior, y la propia Iglesia se ha empeñado en asemejarse a una ONG. *E tutti contenti*.

¿Y Dios, por su parte? ¿Estará perdiendo la fe en el hombre, se preguntan los desesperanzados? ¿Se habrá inmunizado a sí mismo Dios con algún cinturón de seguridad? ¿Es Dios infalible porque no parece hacer nada, arriesgar nada, solamente descansar de su Semana Santa propia? ¿Proporciona Dios signos de presencia? Y si los da ¿por qué no resultan convincentes para la mayoría? ¿Es Dios un mal pedagogo, que no sabe cómo hacer para que la gente se interese por él? ¿Y cómo sigue permitiendo el mal, habiendo tanta injusticia en el mundo? ¿Acaso no podría ponernos en camino hacia Él, instarnos a buscarle si Él quisiera? Un hombre europeo con un complejo de Dios tan fuerte, que incluso le lleva a la teofobia y a la cristofobia a veces, inmerso en el politeísmo de recámara y de dinero ¿cómo podría dejar un sitio para *el Dios desconocido* del Areópago?

Lo cierto es que hoy la razón no se plantea como antítesis de la fe. El ateísmo, o lo poco y pobre que de él queda en Europa (¿cómo podría haber ateísmo vivo sin fe viva?) no se molesta lo más mínimo en tratar de sustituir la fe por la razón, según el proceder de los ateos clásicos, sino que opta por la sustitución de fe y de razón por el *deseo*: ya no desea el Deseo, sino deseos de deseos, no busca realidades, sino poder, en el sentido en que lo analiza René Girard. Reinan las querencias, no el querer, pues solamente se puede querer a alguien, pero no a

algo. Creer sólo se puede creer en alguien. Una fe absoluta sólo puede depositarse en alguien absoluto. Sería totalmente absurda una confianza absoluta en alguien relativo. Ello significaría la institucionalización del fracaso del deseo. Ahora bien, el Narciso unidimensional prefiere su propio yo como absoluto, en cuya penúltimidad se satisface sin más. ¿Cómo podría él querer resucitar, y menos aún ser resucitado? Narciso, el primogénito de Europa, mientras consume su propio cuerpo, está dispuesto a matar antes que a morir, pues en el fondo le ocurre que no quiere morir para no tener que resucitar, no sea que no le guste la vida eterna y se vea obligado a la engorrosa tarea de pedirle a Dios el libro de reclamaciones. Narciso sólo entiende la vida eterna como prolongación del pan y del circo. Por eso, no queriendo saber morir, sólo puede entender la eternidad como un proceso reencarnatorio: volver a ser yo mismo después de haber sido yo mismo para volver a ser yo mismo. Botafumeiro de ida y vuelta. Dios no cabe en Europa, sólo los más folclóricos dicen que es del Real Madrid, o del Barsa.

Fuera de su propia inmanencia Europa vive ya sin fe alguna. Sustituyendo lo trascendente por lo inmanente deificado, vive una vida sólo funcionalmente religiosa, vale decir, idolátrica. La fe, reducida al mínimo imprescindible para hacer creer que se quiere creer, aunque sin querer quererlo, con ritos consuetudinarios pero ya ininteligibles para la nueva camada de Narcisines. Es una fe de mantenimiento, el paso previo al encefalograma plano. Se cumple aquí aquello que el marxismo denominaba con metálica metáfora *ley de bronce del salario*: el mínimo calórico necesario para la supervivencia, una fe anoréxica. Cada vez encontramos más cultos de mínimos junto a una incuria máxima, cultos combinatorios, por así decirlo, en la medida en que se hace que la fe combine con cualquier otro ingrediente. *Vita minima, mors maxima*, certeza de que estamos en vías de extinción, al menos como lo barruntan los tenebrantes síntomas ecológicos: el mundo se muere. Y un hombre para la muerte, tocado de una muerte que difícilmente se deja maquillar, desarrolla una tanatología que es la antítesis de la esperanza y de la verdadera y perfecta alegría. Vivimos, decía Margarete de Yourcenar, como si los dioses paganos aún no se hubiesen ido y el Dios cristiano todavía no hubiera llegado. Según el pequeño catecismo para neocomulgantes de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe (Monterrey, México), los mandamientos de la Iglesia son cuatro: 1. Oír misa entera los domingos y fiestas de guardar. 2. Confesarse al menos una vez al año y cuando hay peligro de muerte, y antes de comulgar si uno tiene pecado moral. 3. Ayunar y guardar abstinencia el miércoles de ceniza y el viernes santo. Guardar abstinencia los viernes de cuaresma. La abstinencia de los demás viernes del año puede ser substituida por alguna obra personal de mortificación, algún acto de piedad, o por una limosna. 4. Cooperar económicamente con las necesidades de la Iglesia”. Y ahí se acaba este ridículo y judaizante ramadán para pobres. ¡Pobre Iglesia católica! Por lo demás, en ella cada quien hace de su capa un sayo: “*Are you really a Roman Catholic? I asked my aunt with interest. She replied promptly and seriously: -Yes, my dear, only I just don't believe in all the things they believe in*”<sup>98</sup>.

Así las cosas, y dada la relación enantiobiótica, es decir, para el perjuicio de lo contrario a mi *ego*. no extrañará el culto a lo diabólico, a lo acusativo que siempre niega (lo *stets verneinende*, según Goethe); dicho en hebreo, a *Satán*. *Ícono versus diábolo*. Divinizado el demonio, a Dios se le demoniza. La guerra de Afganistán capitaneada por el último luciferino Nobel de la Paz es una guerra justa, honorable, santa incluso. Lo luciferino, lo siempre negador, es mucho más visible y perceptible. La no-fe, lo satánico, tiene dos extremos, entre los que pululan sus seguidores: el hedonismo y el nihilismo, variantes de una misma nada como objeto de culto expresada en lo no-Dios a través de manifestaciones politeístas (es decir, nihilista) innumerables. Es esa la baba satánica del nihilismo fedatario del *no*, es esa fe-sin-fe en ese yo que es no-yo, es ese querer vivir haciendo como que no se quiere vivir, nihilismo europeo decadente: cuando el revolucionario decae se convierte en rebelde, y cuando el rebelde actúa aparecen las pezuñas aseadas del burgués, bípedo implume. Un yo saturado de placeres, desmayado, ni siquiera se atreve a no-querer-no-querer, se limita a cultivar su *breviario de podredumbre*, Ciorán *dixit*, y el nihilismo *redixit repitetetque*.

---

<sup>98</sup> Greene, G: *Travels with my Aunt*, Penguin, Harmondsworth, 1972, p. 151.

### **CAPÍTULO III. FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN CÁLIDA UTO PROFÉTICA**

#### **1. Del saber al querer**

Todo saber va entreverado de ignorancia, afirmaba el hiperbóreo Hegel; quizá sólo podamos aspirar a la docta ignorancia, esa que es resultado de la exploración sistemática del azar. Al saber no se llega bien cenado, es preciso tener un caos dentro para engendrar una estrella fugaz (*sólo lo que duele enseña*). Además, no siempre se sabe decir lo que se sabe, ni se sabe del todo lo que se quiere decir; con frecuencia tengo algo que decir, pero no sé del todo qué, ni cómo. La sabiduría es como las luciérnagas, necesita las tinieblas para brillar. En última

instancia, el entendimiento alumbra como las velas, derramando lágrimas, y no hay saber que no tenga 99% de transpiración y 1% de inspiración. Ver lo que se tiene enfrente de nosotros y en nosotros mismos exige un esfuerzo constante. Infortunadamente, saber significa crujirse las espaldas y dejarse sobre el pupitre las dioptrías, envejecer. Sólo el viejo sabe (no todo viejo, sino el que ha envejecido sobre el banco de pruebas). Sepamos escuchar a los viejos sabios: “El maestro dijo a Tse-Lu: ¿has oído hablar alguna vez sobre los seis absurdos y sus consecuencias? El discípulo respondió: nunca he oído hablar de esto. Entonces, dijo el maestro, ven acá, que te lo voy a explicar. El primer absurdo consiste en pretender alcanzar el bien prescindiendo del estudio, y su consecuencia es la decepción; el segundo consiste en intentar alcanzar la ciencia sin entregarse al estudio, lo que conduce a la incertidumbre; el tercero consiste en el deseo de ser sincero prescindiendo del estudio, lo que provoca el engaño; el cuarto consiste en pretender obrar rectamente sin haber recibido la instrucción adecuada, con lo que se cae en la temeridad; el quinto consiste en querer compaginar el valor con la incultura, lo que da lugar a la insubordinación; finalmente, si se desea alcanzar la perseverancia prescindiendo del estudio, se cae en la testarudez y obcecación”<sup>1</sup>.

Mucho de lo que pasa por sabiduría no es sino pedantería academicista, ese tipo de ignorancia que caracteriza al universitario medio (o medio universitario). Así ocurre que una sociedad vive enfermizamente si el conocimiento abstracto que tiene de sí misma no se contrasta con el reconocimiento de la experiencia. Es más fácil la erudición, estático archivo de conchas sin molusco que acumula, que la sabiduría que digiere y reduce a detritus lo que no es esencial, por eso la sabiduría puede definirse como aquello que queda cuando toda erudición se ha olvidado, no antes de que haya sido olvidada. La erudición consiste en meter la cabeza debajo de las citas renunciando a pensar la realidad a pie enjuto en una experiencia de fuerza cara a cara con los problemas. La erudición es la piel del saber, aunque siempre haya quien, presumiendo mucho de *profundidad*, sólo evidencie la infértil oscuridad de su *pro fundus* sin fondo verdadero. Lo digno de ser llamado profundo comienza en la piel, pero lleva al fondo... al fondo de lo que no es piel. Frente a la erudición, el saber es como un edificio hermoso, que ha de tener su entorno libre para que podamos disfrutar de su verdadera forma. Libre, sobre todo, de la vanidad: todas las cosas (la belleza, la bondad, el saber) pierden su más íntimo encanto cuando la vanidad decide exhibirlas, pues la vanidad torna vano o vacío lo que estaba lleno, de ahí -contra lo que suele decirse- la imposibilidad de que el vacío pueda estar lleno de vanidad, pues no se puede estar lleno de vacío. Al término de la jornada hasta el más sabio se sabe (precisamente el más sabio se sabe) inútil sabedor de su insapiencia, haciendo ciencia de su nesciencia. Pero ni siquiera la modestia respecto del yo sería verdaderamente sapiencial sin el diseño de la correspondiente utopía, lo cual entraña la adhesión a una escala de valores que guíen mi acción adecuando debidamente los medios a los fines, a fin de evitar eso tan habitual pero tan patético de pensar para el Sur con categorías de Norte (*northern thinking for southern action*).

Finalmente, no hay saber que pueda ser considerado razonable sino en diálogo. El fanático, para que no se le escape la verdad, la agarra tan fuerte que la mata. Quien no quiere dialogar es un fanático, quien no sabe dialogar es un obstáculo, y quien no se atreve a razonar es un esclavo: “Busqué grandes hombres, pero encontré únicamente lacayos de su ideal” (Nietzsche).

*Autoconocerse, contemplar, actuar contra el desorden del deseo de las voluntades anoréxicas*

En el capítulo 43 del *Libro de los ritos* leemos: “Cuando se hubo penetrado en la razón de las cosas, la conciencia se desplegó al máximo. Cuando la conciencia se desplegó al máximo, los pensamientos se hicieron sinceros. Cuando los pensamientos se hicieron sinceros, el corazón se hizo recto. Cuando el corazón se hizo recto, cada uno se perfeccionó a sí mismo. Cuando cada uno se perfeccionó a sí mismo, el orden comenzó a reinar en la familia. Cuando el orden comenzó a reinar en la familia, el Estado fue bien gobernado. Cuando el Estado fue bien gobernado, la paz se extendió por todo el universo”. Y en el *Ta-Hio* se añade: “Los antiguos príncipes, que pretendían educar y renovar a todos los pueblos, se esforzaban primero en gobernar con rectitud sus propios reinos. Para gobernar rectamente sus reinos, se aplicaban ante todo en ordenar bien sus familias. Para ordenar bien sus familias, procuraban previamente

corregirse a sí mismos. Para corregirse a sí mismos, ponían un especial cuidado en adornar su alma de todas las virtudes. Para la consecución de todas las virtudes, se esforzaban en conseguir la rectitud y sinceridad de todas sus intenciones. Para lograr que sus intenciones fueran rectas y sinceras, se entregaban con ardor al perfeccionamiento de sus conocimientos morales. Y el máximo perfeccionamiento de los conocimientos morales consiste en penetrar y descubrir los móviles de las acciones”. Si alcanzamos un conocimiento claro y profundo de los móviles de las acciones, obtenemos con ello la máxima perfección de nuestros conocimientos morales, inmediatamente todas las intenciones son rectas y sinceras. Si las intenciones son rectas y sinceras, el alma queda adornada con todas las virtudes. Las virtudes del alma mejorarán y corregirán nuestro ser. Si alcanzamos nuestra perfección personal, quedará establecido el orden en nuestra familia. Si la familia está en orden, el reino será rectamente gobernado. Y cuando todos los reinos son bien gobernados, el mundo entero goza de paz y armonía siendo renovados y educados todos los pueblos. “Desde el hombre más noble al más humilde, todos tienen el deber de mejorar y corregir su propio ser. El perfeccionamiento de uno mismo es la base de todo progreso y desarrollo moral”<sup>99</sup>. Vamos, pues, escucha a Sócrates, descende a las profundidades de tu propio *daimon*, porque entonces podrás corregirte y ayudar a los demás, sin echar -como suele ser lo habitual- la culpa de tu cojera al empedrado. El hombre es el único animal que instala la trampa, pone la carnaza, y luego mete en ella la pata. Conócete a ti mismo, si quieres conocer a los demás: porque en ti viven los demás; si practicas la autognosis, también conocerás a los tuyos, a tu pueblo, y a la humanidad entera: quien sabe de sí mismo sabe de todos. No hay diálogo con el otro sin el correlativo *diálogo consigo mismo* y sin la correspondiente autocrítica; pronto se le ve el plumero a quien no fue capaz de adensarse en el yo para con él dialogar en algún rincón del alma. Por lo demás, el verdaderamente crítico con su propio yo compañero sabe aceptarse a sí mismo (¿para qué despedazarse a sí mismo?) e igualmente reconocer en los otros sus aspectos positivos, ¡verás qué bien nos viene a todos *desmexicanizarnos para mexiconocernos*<sup>100</sup>.

Aunque sepas que la prisa no es buena consejera, y que lo que requiere soluciones urgentes ha de ser meditado despacio. Contempla. Date prisa despacio, los hambrientos de la Tierra tienen todas las urgencias del mundo. Es urgente, comienza ya, con reloj debajo y con cláusula de penalización para quienes no cumplan en las fechas previstas, pues mañana es tarde, hazlo ahora mismo, ya que no siempre hemos sabido responder a sus demandas con entrañas de misericordia, respondamos al menos con la misma puntualidad con que el Norte ejecuta sus embargos y exige el cobro de sus leoninos réditos: ¿por qué han de pagar puntualmente los más pobres los intereses de la deuda no satisfecha a los ricos, mientras los ricos nunca llegan a tiempo de hacerse cargo de las miserias milenarias con que desde siempre han empobrecido a los más pobres?

### *Razonar*

Si no razones te arriesgas a convertirte en potencial agresor. Hay quienes esperan el redoble del tambor y el airear al viento de la bandera (o en política la contraseña del portavoz) para lanzarse contra el enemigo. Como los primates, sienten entonces erizar sus cabellos, adelantar la barbilla, tensar el cuerpo, y ponerse en jarras. Pero si tú razones no tienes que poner cara de héroe. Un poco de desapasionamiento quizá no sea demasiado *patriótico*, pero a veces no viene mal. Sin olvidar que el saber propio de la persona no es la inteligencia fría, sino el *corazón inteligente*, pues quien no comprenda una mirada tampoco comprenderá una larga explicación. *Novarum rerum cupidus* (deseoso de novedades): tal es el término acuñado por los romanos para definir la vida intelectual. Si no razones por ti mismo, te arriesgas a ser arrastrado por el alud hacia el que erróneamente corren todos; por lo mismo, también puedes convertirte en potencial agresor. La naturaleza no lo es todo. Uno de los gemelos univitelinos idénticos llegó a ser un inteligente criminal; el otro, un inteligente criminólogo.

<sup>99</sup> *Ta-Hio*, capítulo único, 4-6.

<sup>100</sup> Cfr. García, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo, México, 1989.

### *Con un horizonte de sentido*

Saber es dominar desde el propio dominio de sí, y en eso tiene mucho que enseñarnos la sabiduría oriental. El talante fuertemente contemplativo del budismo, frente al racionalista propio de Occidente, se contiene en la siguiente anécdota: un discípulo entregó a Siddhartha Gautama una flor y le pidió que le explicara el misterio de su doctrina. El maestro tomó la flor, la contempló en silencio durante un largo rato, y, sin mediar palabra, con un gesto indicó al discípulo, un tanto extrañado, que se retirase. El discípulo aprendió y trató de vivir la lección, a saber, que el misterio no se alcanza con palabras ni con razonamientos, sino sólo mediante la contemplación. Ella produce la imperturbabilidad. Al parecer, de esta anécdota se deriva el *zen*. Se cuenta también que una vez un ejército rebelde irrumpió en una ciudad coreana y todos los monjes del templo budista zen de la localidad huyeron. Todos, excepto el abad. Entonces el general rebelde que se pavoneaba por el templo se quedó atónito, al ver que el abad no caía de hinojos inmediatamente ante él: -¿No sabes -rugió- que estás viendo a un hombre que puede traspasarte con su espada sin un parpadeo? -¡Y tú, replicó el abad, estás viendo a un hombre que puede ser traspasado por una espada sin un parpadeo! El general quedó desconcertado. Pasado un momento, se inclinó reverencialmente y se marchó.

Cuando no sabemos vivir la vida, nos creamos una neurosis, en la cual procuramos encontrar sentido a la vida sin sentido. Por eso, incluso si se la suprime, el paciente queda vacío, que sólo llenará encontrando sentido a la vida (a la vida, no a la neurosis), e incluso preparado para asumir sacrificios. Paracelso tenía razón cuando afirmaba que las enfermedades se originan en el ámbito de la naturaleza, y que la curación radical procede del ámbito del espíritu. La persona con sentido vital sabe distinguir entre estar desempleado y ser inútil y carente de sentido. No basta con una compensación económica, con la seguridad social. El hombre no solamente vive de subsidios sociales. Quien considera su vida como carente de sentido no solamente es desdichado, sino difícilmente apto para la vida. Aquellos prisioneros que saben que algo o alguien sigue esperándoles fuera son los que mayores probabilidades tienen para sobrevivir. El sentido no puede ser creado, pero lo que sí puede crearse es la falta de sentido, nos dice el creador de la *logoterapia*, Víctor Frankl: “Si un individuo no tiene que enfrentarse con misiones que cumplir y evita así la tensión específicamente despertada por dichas misiones, se establecerá un determinado tipo de neurosis, la neurosis *noogénica*. El hombre no busca precisamente tensiones por sí mismas, sino que busca misiones cuya realización agregue sentido a su existencia. El hombre está básicamente motivado por lo que designo como *voluntad de sentido*. Estamos viviendo, por otra parte, en una sociedad del ocio; cada vez hay más personas que disponen de tiempo libre, pero no disponen de nada dotado de sentido en que poder gastarlo”<sup>101</sup>.

### *Saludar, acercarse amistosamente, siempre que se pueda, sonreír, por favor*

Sólo se entra a la verdad del otro por benevolencia. En *El Principito* se fragua la amistad ejemplar entre dos personajes tan distintos como el protagonista y un zorro venido de otro planeta. Allí donde existe amistad todo cambia entre los que hubieran sido enemigos: las melenas doradas del pequeño príncipe no serán ya tras la amistad de ambos unas melenas doradas más entre millones de otras tantas, sino un cabello único querido y evocado hasta por el color del trigo, y los pasos del Principito no llevarán al zorro a esconderse en la madriguera porque serán los pasos conocidos de un amigo. Sabe vivir quien sabe reconocer a los demás, y ese reconocimiento comienza por el saludo. Sin el saludo no conoces, con el saludo reconoces. No olvides que si dejas de saludar a los conocidos comenzarán tarde o temprano a desconfiar de ti y acabarán un día infortunado por volverte la espalda, hurtando su rostro. Saludar no es de ninguna manera fingir, sino practicar en vivo y en directo la convivencia que termina calmando la desconfianza. Acepta también el falso saludo: no te sorprendas de lo agradable que es la gente contigo cuando sabe que te vas a marchar enseguida. La sabiduría relacional consiste también en saber cuándo se debe evitar la perfección. Sonreír es facilitar la verdad. ¿Sabes que Cipselo, señor de Corinto, se salvó de niño según la leyenda porque sonrió a quienes iban a ser sus

---

<sup>101</sup> Frankl, V: *Psicoterapia y humanismo*, especialmente el capítulo “La voz que clama en demanda de sentido”.



verdugos? No esperes nunca a que la sonrisa parta del otro. Si quieres ventaja, tómatela: consista tu ventaja en ser el primero a la hora de sonreír. Quien sonríe primero sonríe dos veces.

### *Pedir perdón*

Tres palabras difíciles de decir, y por ende raras: *me he equivocado*. Añade dos más (*lo siento*), y habrás pronunciado las cinco más importantes de tu sabiduría. No hay en la vida mejor pegamento que una disculpa, pues ella lo une todo. Tú sabes que el pedir perdón no te rebaja, antes al contrario te ennoblece a los ojos de los verdaderamente nobles. Si el otro no entiende tu gesto peticionario, tanto peor para el otro. Hasta los animales se muestran menos fieros cuando uno de ellos solicita la indulgencia del otro. No seas tú más animal. Si eres orgulloso conviene que ames la soledad: los orgullosos siempre se quedan solos.

### *Celebrar, bailar, humorizar, hacer deporte*

El humor es la verdad llena de simpatía. No olvides que existen ciertos pueblos que no dirimen sus rivalidades profundas pugnando, sino contando chistes, ironizando, cantando, silbando, etc. Sólo los animales son unos bichos serios hasta la incapacidad de humor. Los hombres se diferencian entre otras cosas de los demás animales en su capacidad de reírse sanamente -y sin necesidad de hacer daño- de los demás y de uno mismo. Si eres capaz de reírte indulgentemente de ti mismo, no temas: en lugar de enervarte por tus limitaciones, podrás superarlas. Sublima tus deficiencias, transfórmalas positivamente, te ayudará el humor, nuestro gran auxiliar. Mientras tanto, no te acerques a una cabra por delante, a un caballo por detrás, ni a un carente de humor por ningún sitio<sup>102</sup>.

Si los japoneses descargan la tensión en las artes marciales es porque el deporte, ritualizado, reglamentado, convertido en juego caballeroso, deleita, instruye, y tonifica. Un puñetazo a un saco evita un puñetazo a un enemigo. ¡No es lo mismo vivir con problemas que morir entre balas! En la búsqueda rigurosa de la verdad lo importante no es sólo ganar, sino participar con elegancia.

### *Descansar*

Descansa. Hay personas que no saben perder el tiempo ellas solas, y por ello son azote de las gentes ocupadas. Nada alivia más las penas que el sol y el aire libre; nada regulariza más el espíritu y doma la imaginación, que un cuerpo fuerte. No olvides que tanto el término griego *oikós* (*ecología*), como *ethos* (*ética*), provienen a su vez de una misma raíz léxica y apuntan a un mismo fruto vital: *ser bueno*.

## **2. Querer saber, para saber querer**

---

<sup>102</sup> Hasta lo sagrado puede tomarse con humor, pues de lo contrario sólo queda el fanatismo. He aquí algunos ejemplos escabrosos tomados de Arthur Bloch (*La ley de Murphy del amor. Vaya lo que vaya mal, su pareja ya se lo imaginaba*): “Las relaciones sexuales sin amor son una experiencia vacía, pero como experiencia vacía una de las mejores”; “el sexo es una de las nueve razones que existen para creer en la reencarnación, las otras ocho carecen en absoluto de importancia”; “no sé nada sobre relaciones sexuales porque siempre he estado casada”; “las relaciones sexuales son como la nieve: nunca se sabe cuántos centímetros hay ni cuánto va a durar”; “las relaciones sexuales son hereditarias. Si sus padres nunca las practicaron, existen muchas probabilidades de que usted tampoco”; “diga que no, y luego negocie”; “el matrimonio más feliz que me puedo imaginar sería la unión entre un hombre sordo y una mujer ciega”; “cuando finalmente encuentre a la mujer perfecta, ella seguirá esperando al hombre perfecto”; “la Madre Naturaleza no consiguió hacernos perfectos, así que nos hizo ciegos ante nuestros defectos”; “incluso en las parejas más unidas, uno de los cónyuges no puede asistir al funeral del otro”; “después de la boda, marido y mujer pasan a ser la cara y la cruz de una moneda, pues no se miran pero siguen estando juntos”; “cuando las mujeres se pierden, los hombres están deseando encontrarlas”; “una de las ventajas de envejecer es que cada vez hay más mujeres mucho más jóvenes que usted”; en suma, “el problema de las personas que no tienen vicios es que puedes estar casi seguro de que tienen algunas virtudes bastante irritantes”. Cfr. también Díaz, C: *Difícil humor nuestro de cada día*. Ed. Libertarias, Madrid, 1991. De este libro quiero tan sólo mencionar que, escrito el prólogo en respetuoso tono humorístico con formato de *Carta al Señor Alcalde de mi pueblo*, jamás tuvo mi ilustre paisano a bien responderme, quizá por considerarse *Señor Alcalde* de un pueblo que, como el mío, Canalejas del Arroyo (Cuenca), que prácticamente no he pisado en mi vida, debe andar por los quinientos habitantes... Claro que siempre cabe pensar que el humor de uno es una birria, no empecemos...

Tanto Confucio como Sócrates, coetáneos, defendieron un confucianismo moral o socratismo moral, según el cual la bondad se aprende y, una vez bien aprendida, no cabe portarse mal: “El maestro dijo: si nuestras palabras son sinceras y se hallan conformes con la recta razón, cuantos nos escuchen modificarán su conducta y entrarán por el camino de la virtud. Si nuestra conversación resulta agradable y persuasiva, induciremos a todos los hombres a buscar la verdad. Es imposible que tras una conversación persuasiva el hombre no se sienta incitado a la búsqueda de la verdad. No creo que pueda existir nadie que, tras haber escuchado unas palabras sinceras y conforme a la recta razón, deje de convertirse hacia la virtud”<sup>103</sup>. De ahí la importancia de la educación. Quizá Sócrates y Confucio exageraban, pues una cosa es conocer lo que es mejor y otra llevarlo a cabo; en lo que no exageraban sin embargo es en que hay que *querer saber*. Esto es necesario para saber querer. *Saber-querer* forman un matrimonio indisoluble, llevan el mismo anillo esponsal si el saber es a la medida del querer, y a la inversa. ¿Te has preguntado qué haría contigo quien supiese pero no (te) quisiera? Dime, pues, a qué sabe lo que sabes. Aunque la respuesta no te resulte fácil, verás que, sin saber cómo, ya estás empezando a saber.

## 2.1. La fuerza del coraje y el valor de lo heroico

Ahora bien, no se quiere lo que no se conoce, *la voluntad que quiere necesita conocer*, por eso escribe santo Tomás que “hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él”<sup>104</sup>. Así pues, el querer-voluntad tiene *su principio en sí mismo*, en su propia inmanencia: si quiero hacer un icono con rostro humano he de tenerlo en mi mente. Pero no basta con conocer lo real, pues, así como la inteligencia es *sentiente* y el sentimiento *afectante*, la voluntad es *tendente* hacia una realidad que ha de ser decidida personalmente<sup>105</sup>. Es, en fin, la *voluntad apropiadora* del sujeto que quiere bien a los demás la única que convierte a la *fuerza* meramente física en *poder* humano. El *querer-voluntad*, que sólo brota sano si el cariño también ha sido sano, por eso desde aquí podemos afirmar con Kant que “nada hay tan bueno en el mundo como una buena voluntad”. En efecto, ¿de qué serviría saber mucho y ser muy querido, si no quisiéramos intentar hacer nada bueno? De bien poco: “Yan-kieu dijo a Confucio: tu doctrina me complace, maestro, pero no me siento con fuerzas para practicarla. El maestro le contestó: los débiles emprenden el camino, pero se detienen a la mitad; tú, ni siquiera tienes voluntad para iniciar el camino; no es que no puedas, sino que no quieres”<sup>106</sup>.

Una razón cálida afirma *el primado de una voluntad* capaz de construir no sólo “ideaciones” (ideas), sino también “idealidades” (utopías), sin ceder por principio al poder de lo ya dado; “es al buscar lo imposible cuando el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible, y quienes viven prudentemente limitados a lo que creen jamás avanzaron un paso”<sup>107</sup>. La realidad que importa saldrá de la humana inteligencia utópica y profética, lo mismo que del tronco de madera abandonado en el bosque sale el icono trabajado por el hombre. Una filosofía de la voluntad así entendida *reconoce la presencia de las dificultades en el mundo* y acepta los fallos con decisión y hasta con agradecimiento: “¡Qué afortunado soy, exclamó el maestro! ¡Cualquier falta que cometo es conocida inmediatamente por los hombres!”<sup>108</sup> Sin embargo, desde el mundo mismo trascienden esas dificultades y esos fallos; por decirlo metafóricamente, despierta a la vida aquello que yacía inerte cual princesa hechizada esperando el beso transformador de su príncipe; la voluntad se encuentra sometida a deseos y tendencias, pero en su potencial infinitud

<sup>103</sup> Lun-Yu, capítulo IX, 23.

<sup>104</sup> *Summa Theologica* I-II, q. 6 a 2.

<sup>105</sup> Cfr. la última parte de la obra de Zubiri, *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*. Alianza Ed. Madrid, 1980.

<sup>106</sup> *Lun-Yu*, capítulo VI, 10.

<sup>107</sup> Bakunin: *Obras*, III, 283.

<sup>108</sup> *Lun-Yu*, capítulo VII, 30.

remonta el vuelo más allá de lo oscuro de la noche, orientándolo hacia el orden ideal de lo excelente. Habitualmente se ha subrayado (y se ha subrayado adecuadamente) que el actuar sigue al ser, pero ha debido subrayarse asimismo que el ser queda modificado por el actuar: *también el actuar hace que el ser sea tal y como es*. El dinamismo de la voluntad no se entendería bien sin la categoría de *pasión*, en su dúplice significado: pasión como singularidad *apasionada*, y pasión como *padecimiento* cuando choca con la resistencia del no-yo, con *lo difícil*, sin por eso convertirse en “pasión inútil”. Para la hormiga el rocío es una inundación, ciertamente, pero no hay tampoco que echar en saco roto aquella afirmación de Montaigne: “La dificultad da valor a las cosas”<sup>109</sup>. *De ahí que la ética no sea tarea del héroe* que afirma imperativamente su imperio (forma suma de vanidad, que adopta la forma de desafío contra todo sin más asidero que el propio vacío), sino colaboración de humildes voluntades, apoyo mutuo. Sin esa humildad el heroísmo no pasa de ser pueril infatuación. Diremos más: pertenece a la esencia del deseo ser tanto voluntad de poder como *fuerza de obediencia*, de obediencia precisamente a los valores mismos de cuya victoria pudiéramos quizá estar gozando. A la jerarquía de la voluntad desiderativa le es asimismo consustancial el *saber perder*: lo importante no siempre es ganar sino quererlo, sabiendo perder aun sin desearlo, pues de otro modo no se entendería el carácter estético de la ética, que anula el carácter violento de la victoria y suaviza el sesgo oscuro del fracaso; pide, en fin, el deseo ordenado deporte, no guerra.

Si héroe no es sólo aquel a quien podemos elogiar en lo grande, sino también admirar en lo pequeño, entonces normalidad y heroísmo distan de ser incompatibles, según lo narra Julio Cortázar en la portentosa odisea del valiente que abandona una tarde su butaca, desciende la escalera, desafía el tráfico callejero, viaja hasta la esquina, adquiere el periódico y, de nuevo, navegando contra viento y marea, vuelve triunfalmente a su gran sillón. Emmanuel Kant, pese a sus deficiencias físicas y a no haber salido prácticamente de su ciudad natal, Königsberg, fue capaz de inaugurar un estilo de pensamiento tan osado como cosmopolita. Habrá que recuperar el coraje de admirar la imperfección de las cosas humanas; son morales aquellos gestos que susciben ese coraje, e inmorales -pese a su pretendido moralismo- los demás. *Coraje* para vivir; *generosidad* para convivir; *prudencia* para sobrevivir; *amor* para desvivirse: el coraje lo es siempre para *las concreciones*. Quienes hablan sin referirse a la realidad tienen un cadáver pudriéndoseles en la boca: el mundo es una montaña de porquería y hay que agarrarla con las manos sin ensuciarse el corazón. ¿Pide *barricada* el coraje? No, desde luego, si es violenta; pero hay otras barricadas. A veces la barricada cierra el camino, otras abre la calle. Personalmente me gustaría que mi barricada fuese la de la razón profética, nunca violenta. Lo que sí quiere todo profundo querer es eternizar su querencia, eternidad, profunda eternidad. Por eso mismo, lo único que excluye el querer es el límite<sup>110</sup>.

## 2.2. Querer débil y desorden de los deseos

Desear muchas cosas no es lo mejor, pues no ha de ser el hombre a la medida de los deseos, sino los deseos a la medida del hombre. El mero antojo no es formativo; una cosa es desear apasionadamente teniendo a la voluntad dominadora como centro, y otra muy diferente desear muchas cosas, según la pulsión consumista donde la autarquía y la autonomía moral del sujeto se desvanecen, terminando por hacer a la voluntad misma esclava de los deseos. Nada grande se hizo nunca sin un gran querer; pero una cosa es tener aspiraciones elevadas y otra muy distinta desear como los niños malcriados. Aunque la voluntad mueve por el deseo, una cosa es el querer valeroso de lo difícil, y otra el mero desear lo fácil y disperso; según Paul Ricoeur, la diferencia entre el acto responsable y el acto arbitrario o estúpido es ésta: el último actúa para

<sup>109</sup> *Essais II*, 15.

<sup>110</sup> De ahí la *grandeza de la pequeñez* agradecida y la *pequeñez de la desagradecida*: “Considerar que se halla en sí mismo la verdad necesaria a la conciencia, la energía de su propia acción, y el éxito de su propio destino no significa solamente privarse de un don gratuito y facultativo que, una vez despreciado y rechazado, no comprometería sin embargo la felicidad de una vida ordinaria; significa más bien desmentir su propia aspiración y, con el pretexto de amarse solamente a sí mismo, terminar odiándose y perdiéndose a sí mismo. Perderse: ¿captamos la hondura de esta palabra? Perderse sin poder huir de sí mismo. Lo que quiere se le esfumará eternamente, y lo que no quiere le será eternamente presente” (Blondel, M.: *La acción*. BAC, Madrid, 1996, p. 419).

nada y para nadie, mientras que el primero confiere a la acción una unción a la que yo respondo en persona; precisamente por esa fuerza personal soy, no solamente *responsable de*, sino también *responsable ante*. Si, como dijera Fichte, el *querer* es el carácter esencial de la razón, no siempre puede predicarse lo mismo del caprichoso *desear*. Por mucho que aceptemos el primado de la voluntad (conforme a la clásica fórmula aristotélica *la voluntad mueve por el deseo*), *una cosa es el querer valeroso de lo difícil, y otra el mero desear lo fácil y disperso*. El *yo que quiere* y el *yo que desea* entablan de por vida un contencioso; en todo caso, el apático que ha ido desmedulando su *ethos* desiderativo hasta el límite de la abulia vegetalizada no refleja ya lo propiamente humano. Buena es la voluntad cuyo *bene-volente yo quiero* no se ve torpedeada por un turbio *yo deseo*<sup>111</sup>; bella es por su parte la fuerza del deseo cuya apetencia es la de ser mejor. A ser posible habría que tener aspiraciones elevadas, expectativas moderadas, y necesidades pequeñas, como aquel Sócrates en medio de las calles de Atenas: “¡Cuánto es lo que no necesito!” Y lo poco que necesitaba, además, lo necesitaba poco. Muy lejos, pues, de Sócrates los consumidores que todo lo desean, y muy cerca los creadores que todo lo producen, lo inventan, y lo regalan. A sus amigos les regalan los recuerdos personales pequeños, a la humanidad las cosas grandes. Ellos se exigen a sí mismos, se saben sujetos de deberes, mientras que los consumidores sólo se piensan a sí propios como sujetos de derechos y de deseos.

La presencia de la voluntad de ser más fortalece el reconocimiento de una cierta *jerarquía del desear*, pues no deben confundirse *el sano deseo* y *los insanos deseos*, tan nefastos como para justificar a veces aquello de T. Bernard: “Dos cosas me admiran, la inteligencia de las bestias y la bestialidad de los humanos”. En todo caso, cuando los que mandan así pierden la vergüenza, los que obedecen pierden el respeto. El amo-bestia busca hacer coincidir deseo y orden, antítesis del enamorado: “Para mí tus deseos son órdenes”. Pero las anorexias motivacionales estallan en el campo minado del relativismo moral, y últimamente vivimos tiempos de deseo casi prepersonal, sin voluntad, sin autocontrol, sin Deseo (escrito esta vez con letra mayúscula), que tienen al mero *me apetece/ no me apetece* como único criterio. La universalización de tal arbitrariedad conduciría a admitir que aquel que más puede satisfacer su caprichosa apetencia sería el más valioso.

### 2.3. El desventurado malquerer del trastornado emocional

Y, desde luego, existe un *no-saber-querer* que brota de la minusvalía, del sentimiento de impotencia del yo, de la incoherencia entre la voluntad y el deseo, y que iría asociado a alguno de los síntomas siguientes, o incluso a todos ellos:

- a) El sujeto se percibe incapaz de tomar las decisiones cotidianas sin una cantidad exagerada de consejos o recomendaciones por parte de los demás.
- b) Permite que los demás tomen la mayor parte de las decisiones importantes; por ejemplo, dónde vivir, qué trabajo ocupar, etc.
- c) Tiende a estar de acuerdo con los demás, incluso cuando se encuentran equivocados, por temor a sentirse rechazado.
- d) Tiene dificultad para iniciar proyectos, o para hacer cosas por propia iniciativa.
- e) Acepta hacer voluntariamente cosas incluso desagradables para él, con tal de agradar a los demás.
- f) Se encuentra incómodo o desvalido cuando se ve solo, y hace grandes esfuerzos para evitar esa difícil situación.
- g) Se siente devastado o desvalido cuando terminan las relaciones íntimas.
- h) Se preocupa con frecuencia desmesuradamente por el temor de ser abandonado.
- i) Resulta fácilmente herido por las críticas o por cualquier desaprobación, aun por las infundadas o provenientes de gentes perversas<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Según Aristóteles, la elección desiderativa no vinculada al discernimiento deliberativo y electivo es mera tendencia apetitiva, *dóxa bouletiké* (*Ética a Nicómaco*. 1111 b).

j) Y hay también un *no-saber-querer* propio de voluntades cuyo deseo egocéntrico anula por paradoja la capacidad de querer: enfatizan tanto el ornitorrinco de su enfatuado yo, que -para destacar su enfermizo encumbramiento siempre insatisfecho- desdennan lo que no habla de ellos, porque en torno a su voraz autolatría el mundo gira; ellos quisieran ser el niño en el bautizo, el novio en la boda, incluso el muerto en el entierro.

l) Obviamente también la *noluntad* (voluntad de afirmarse negando) puede sucumbir bajo el impulso degenerativo, y Goethe designaba al diablo como *el eterno negador*, que llega a morder la mano buena que lo alimenta. Como escribiera Manuel Abril, la tragedia del espíritu satánico no es otra cosa que la de querer ser el no-ser, siendo su voluntad constante y exclusiva la de vivir y existir únicamente para eso, para imponer su voluntad y vencer al enemigo. Mas, siendo su enemigo el ser, no puede el espíritu satánico, por definición, vencer nunca: en cuanto venza y afirme aborrecerá la afirmación, sentirá envidia y celos de ella, le consumirá la idea de que la obra pueda vivir y ser por sí misma, y no ser ya, por eso, exclusivamente suya. Pero no toda noluntad se ejerce sin infortunio; éste llega si no sabe con-vivir, ni con-jugarse. Y todo esto, por desgracia, sin dejar aparte la excesiva carga de sufrimiento que con frecuencia le supone.

## 2.4. Una voluntad que sabe decir sí y decir no

Pese a las dificultades, la voluntad sólo crece humanamente conjugándose con otras voluntades. Sólo una voluntad creativa, autopoyética, puede ser a la vez comunitaria. Como tal, la persona no pertenece al orden de los meros *hechos*, sino al universo de los *actos*, los cuales brotan de un sujeto creador y se resecan en el horizonte de lo fáctico cuando se desvinculan del agente. A través de sus actos el agente se manifiesta como *realidad volente*, querencial, a través de sus cuatro fórmulas de manifestación:

- a) *Fórmula de presentación*: aquí estoy, contad conmigo.
- b) *Fórmula de identidad y cualificación*: yo soy este que soy, aquí estoy como tal persona.
- c) *Fórmula de identificación*: me conocéis por mis obras.
- d) *Fórmula de reconocimiento*: os quedará agradecido.

A su través, pues, el agente personal establece asimismo *los dos imperativos, el cósmico-pindárico y el personal-fichteano*, respectivamente atribuidos a Píndaro y a Fichte:

- a) *Imperativo pindárico de la voluntad*: “Llega a ser *lo* que eres”.
- b) *Imperativo fichteano de la voluntad*: “Llega a ser *quien* eres”, el yo que debes ser<sup>113</sup>.

Uno se hace más humano si asume el deber de llegar a ser el que podría ser, es decir, mejor de lo que ya es, pues toda persona *tiene la obligación de llegar a ser mejor*: la humana condición es *humanógena*, generadora de mayor humanidad cada vez, tanto individual como específicamente. Y si además nos dejamos contagiar por los humanos que nos aventajan en esa dirección humanizadora, mucho mejor, ya que “sólo llegamos a ser plenamente humanos cuando los demás nos contagian su humanidad a propósito, y con nuestra complicidad. La condición humana es en parte espontaneidad natural, pero también deliberación artificial: llegar a ser humano del todo es siempre un arte”<sup>114</sup>.

Decir *sí* (*voluntad*), decir *no* (*noluntad*): yo quiero no querer el mal que tú sin quererme me ofreces; esto que me ofreces no lo quiero, te ofrezco por contrapartida un querer más alto. Este gran “*negar afirmando*” consiste en *no querer queriendo mejor*, antítesis del egoísmo vulgar; lo único bueno de los egoístas es que no hablan de los demás, y de este modo les dejan en paz. Hay momentos históricos en que la resistencia deviene heroicidad, y a los que cuadra mejor que

<sup>112</sup> Cfr. Marina, J. A.: *La libertad como artificio*. In *Leviatán*, 65, p. 69. Sobre los grados de desdicha a la que estas conductas podrían llegar, y al *infierno* real que introducen, cfr. Díaz, C.: *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993.

<sup>113</sup> Cfr. Díaz, C.: *Yo quiero*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1991.

<sup>114</sup> Savater, F.: *El valor de educar*. Ed. Ariel, Barcelona, 1997, p.22.

ninguna otra imagen la de una fortaleza asediada, en cuyo interior un puñado de disidentes solitarios sigue en pie, sabiendo incluso que -tras su resistencia- no sólo no cosecharán aplauso aunque logren romper el cerco, sino que los asaltantes mismos les pasarán factura por la devastación a ellos debida. Será el momento de enarbolar la bandera del *amo, resisto, insisto, existo*. No es resistir contra nadie, sino *contra la nada, y en favor del ser*, contra el vacío donde vive el desalmado malo la triste plenitud de lo vano insatisfactorio, de esa vanidad que nunca tiene bastante (*in-satis-factoria*). Para el *bene-volente*, pues, mil veces mejor es el *no* que el *sí* a la crueldad, pues, como recordara Ignacio Ellacuría en 1988, antes de morir vilmente asesinado, “la oferta de humanización que hacen los países desarrollados a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen”<sup>115</sup>.

### 3. Poder y deber moral

*Un querer valioso quiere a la altura del deber.* Si dos personas siempre están de acuerdo en todo, no es que una de ellas no hace falta para nada; es todo lo contrario: sólo porque dos se hacen uno cabe evitar que terminen siendo cero. En ambos casos, este es el orden de la actividad moral: ¿*Quiero?* ¿*Puedo?* ¿*Debo?* Si quiero ir al cine, pero no puedo porque no tengo dinero, no iré al cine. Si quiero y puedo, pero no debo porque he de terminar primero las tareas, no debo. Si yo *deseo pero no debo*, el deber habrá de frenar el desear, y el *buen gusto estético* deberá aceptar el amargo deber; sólo cuando *mi deseo y mi deber coinciden* puedo permitirme el gozo en toda su magnitud, sin sombra alguna de enfermizos remordimientos (el remordimiento sano es el deber contra el deseo in-debido o contra su realización in-debida). Además, no basta con *querer, pues querer pide saber por qué debo querer*. Frente a aquellos que estiman no poder ni siquiera consigo mismos, no podremos por menos de asumir el deber de recordarles que querer es poder, y acompañarles pedagógicamente en el esfuerzo necesario para que su hermoso querer termine sustanciándose en un bello poder. Y, cuando al fin lo hayan logrado, su propia biografía se convertirá en estímulo para otros que vengan detrás.

Mas, si asumo un deber, he de intentar al menos saber hasta qué punto me considero capaz de ejercerlo, es decir, cuáles creo que son los límites de mi poder, cuestión tanto más importante cuanto más realista sea mi planteamiento al respecto, pues ¿qué sacaría yo en claro si sé, quiero y debo, pero me resulta *imposible* realizar ciertos deberes? Yo puedo hacer algo, pero no puedo hacerlo todo. *A lo imposible nadie está obligado*. Así las cosas, puede ocurrir que mi voluntad:

- Quiera y pueda.
- Quiera y no pueda.
- No quiera aunque pudiera.
- Ni quiera ni pueda.
- ¡Y hasta cabe que una parte nuestra se oponga a su otra parte!

Sea como fuere, el poder sigue al ser, allí donde hay ser hay también poder. Mientras hay existencia, también poder en distinto grado, incluso después de la muerte gracias a la *conmemoración*. Imposible evitar el poder; para ello habría que eliminar al ser, e incluso la misma eliminación del ser sería en última estancia un acto de poder. Por supuesto, el minusválido tiene poder ante quien o quienes le aman. Aunque ciertas versiones peliculescas de la ética al uso presenten al héroe poderoso como a un Rambo de musculatura prominente y aceitada, renuevo de aquellas del heleno Hércules, lo cierto es que hasta un enfermo postrado impotente en su lecho goza al menos del poder de dar lástima a quienes le miran. *Es que el poder brota no sólo*

<sup>115</sup> “Obra de tal modo que la máxima de tu querer pueda siempre valer como principio de una legislación universal” (Kant: *KpV* A54).

de las capacidades del ser, sino de las fuerzas que nos confieren quienes nos aman. Hay una fortaleza mucho más honda que la biológica, la cual mira hacia el sentido anímico, de ahí que ánimo y fortaleza resulten sinónimos, *fortaleza de ánimo*. En palabras de Mounier: “La verdadera fuerza se ve menos. Reside en la perseverancia más que en el ataque, y la duración es su medida. Permanecer firmes durante los dilatados intervalos en que ningún impulso nos sostiene, o ningún ardor, ni de la sangre ni del alma, están presentes: es en ese momento en el que la fuerza se halla más despojada de todo y sin embargo ofrece la suprema medida. La fuerza sólo adquiere grandeza en la serenidad. Nutre los corazones de miel, no de amargura. La paz de la indiferencia es el cauce por donde penetra la dureza. La fuerza, por otra parte, se distiende en ternura. *Suaviter et fortiter*. La paz es el distendimiento de la fuerza, no un estado débil en que el hombre dimite, ni una reserva indiferente tanto a lo bueno como a lo pésimo. La paz no se declara, se hace desde el interior”.

No obstante, ¿cómo enfrentar nuestras dolorosas impotencias? *La impotencia es el querer que no puede*. El impotente se siente incapaz, ineficaz, infructuoso, inerte, inútil, débil, infecundo, estéril, inválido, irrealizado. Aunque podemos mucho más de lo que creemos (el célebre *ya no puedo más* casi siempre desmiente la afirmación proferida), sin embargo nuestro poder tiene límites, umbrales; humanos, nadie puede todo lo que quiere, *veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo peor*. A tan penosa realidad Aristóteles la denominó *akrasía*<sup>116</sup>, y advierte que puede deberse a que el incontinente abandona la elección<sup>117</sup>, o a que abandona la conclusión a la que ha llegado; en el *akratés*, el ácrata, falla el nexos lógico que liga el conocimiento de lo bueno y su realización voluntaria<sup>118</sup>. Sea como fuere, con frecuencia no sólo no hacemos lo que podríamos, sino que llevamos a cabo lo que no nos gusta; sabemos lo que podríamos, pero actuamos en sentido contrario, como corresponde a un animal no fijado todavía, y libre; cuando menos se piensa, sale el tiro por la culata. El poder frustrado genera dolor; otras veces, es el poder mayor el que, al superar el mío, me sumerge en el llanto; en ocasiones, es la maldad de quien mal me quiere la que me hace llorar, y me desplomo. Nunca mejor que entonces se ve con claridad que hay que *elaborar ese llanto* en el interior de una comunidad, para -una vez asumido el duelo- volver a la realidad, sin encerrarse en la coraza en que el alma bella deviene corazón duro. Mas, para volver a ganar la calle, hay que reexplorarla *de dos en dos*: sólo así se reforesta lo que estaba deforestado. He ahí algunas de las *frustraciones más comunes*:

- No sé lo que puedo, quiero, o debo hacer.
- Sé lo que quiero hacer, pero no me atrevo.
- Sé lo que quiero hacer, pero no me merece la pena intentarlo.
- Soy sinceramente incapaz de dominar mis impulsos.
- Sé, quiero y puedo, pero no sé bien con quién podría.

¡Tantas dificultades en esta vida, similar a una carrera de obstáculos o de vallas! Al final, no son pocos los que, tropezados una o mil veces sobre la misma piedra, se construyen para uso privado el siguiente falso bajo techo silogístico que creen les resulta más rentable, en lugar de hacer algo por corregir las propias deficiencias:

- No tiene remedio el mundo, huelo “política” y me tapo la nariz.
- Si lo tuviera, yo no sabría qué hacer ni dónde hallar ese remedio.
- Si todo lo anterior fuese a su vez superable, yo no sabría con quién asociarme.
- Y si también esto último pudiera solucionarse, el cambio sería tan lento, que yo no llegaría a contemplarlo, así que no me vale la pena.

---

<sup>116</sup> *Ética a Nicómaco*, 1146 b. Aristóteles intenta resolver el problema apelando a los hábitos: quien se deja llevar por la pasión aún no ha llegado al conocimiento actual y suficiente de las premisas de su actuación. No todos, sin embargo, están de acuerdo en que la cosa sea tan simple.

<sup>117</sup> Cfr. *Et. Nic.*, 1151 a.

<sup>118</sup> Cfr. *Et. Nic.*, 145 b.

## 4. Un querer a la altura del deber: en la escuela del maestro Kant

Pero no basta con *querer*, pues *querer pide saber por qué debo querer*. Frente a aquellos que estiman no poder ni siquiera consigo mismos, no podremos por menos de asumir el deber de recordarles que querer es poder, y acompañarles pedagógicamente en el esfuerzo necesario para que su hermoso querer termine sustanciándose en un bello poder. Y, cuando al fin lo hayan logrado, su propia biografía se convertirá en estímulo para otros que vengan detrás.

### 4.1. La autonomía del deber

Nada mejor para encauzar el esfuerzo que hacerlo brotar del *deber*, palabra vigorosa que asusta a tantos escolares, muchas veces abrumados por el exceso de unos *deberes* que rompen las costuras de sus pesadas carteras y castigan sus frágiles espaldas, sin que sepa nadie explicarles de verdad por qué ni para qué *el* deber de hacer *los* deberes... Pero, aunque el maestro Kant no ponía deberes, sí explicaba la esencia del deber, pues estaba sabiamente alerta contra el deseo sin la voluntad moral, la cual sólo le parecía digna cuando -más allá de la facultad del mero desear- obedece al principio del *querer* que siente que *debe* obrar. Por eso el deber responde a su propia autonomía, es decir, se da a sí mismo la obligación de actuar, aunque la gente diga lo contrario o el mundo se venga abajo. Y quien no actúa *por respeto a esa ley interior de su conciencia* no actúa moralmente. El maestro Kant llevaba razón al vincular el desear y el querer de la voluntad racional, aunque no tanto en el carácter solitario de la voluntad misma, sustraída del diálogo con los demás en el interior de la historia, pues yo sólo sabré que debo y qué deba si los demás me ayudan a descubrirlo, sobre todo en un mundo donde el sentimiento del deber escasea cada vez más, en gran medida sustituido por las aberraciones del *sociologismo* (según el cual es bueno lo que la sociedad pone de moda) y del *juridicismo* (es bueno lo que dicen las leyes). Es en el diálogo abierto al otro donde la *palabra* se hace *respuesta* y ésta *responsabilidad*<sup>119</sup>, sin por ello debilitar la autonomía de mi voluntad, pues en eso de ser responsable nadie puede reemplazarme, lo que me convierte en máximamente responsable de lo mío<sup>120</sup>, y en seriamente co-responsable de lo tuyo.

### 4.2. La aristocracia moral del deber, pesadez y levedad

Aristócrata moral (no hablamos en este momento, obviamente, del parásito aristócrata ocioso) es el sentimiento del deber, plebeyo el sentimiento de que yo sólo tengo derechos. En efecto:

- El aristócrata moral siente que libertad y deber caminan juntos, pues sólo el libre puede asumir el deber de ser libre; el plebeyo ve en todo deber una forma de esclavitud, y en el mero derecho la única libertad.
- El aristócrata moral reconoce: *yo debo, y de lo que yo debo hacer soy el responsable*; el plebeyo masculla: *sólo yo tengo derechos*.
- El aristócrata moral valora el papel del esfuerzo, del riesgo y de la aventura; el plebeyo se retranquea defendiendo al enano de sus temores.
- El aristócrata moral asume la responsabilidad que se deriva de su acción; el plebeyo endosa al otro las responsabilidades propias, pero procura arrebatarse el fruto de su esfuerzo.

<sup>119</sup> Cfr. Ebner, F: *La palabra y las realidades espirituales*. Ed. Caparrós, Madrid, 1995.

<sup>120</sup> Cfr. Levinas, E: *Humanismo del otro hombre*. Ed. Caparrós, Madrid, 1992.



- El aristócrata moral se regala incluso a sí mismo; el plebeyo arrima el ascua a su propia sardina, estando siempre a las maduras pero prácticamente nunca a las duras.
- El aristócrata moral sabe agradecer sus mercedes a aquellos respecto de los cuales se siente en deuda, el plebeyo moral sólo sabe amontonar, y no entiende otra deuda que las deudas que a él le adeudan.
- El aristócrata moral se sabe en deuda con los otros ¡incluso por amarles!, de ahí que asuma agradecido el deber ante sus rostros; el plebeyo reduce todos los rostros al suyo propio, de ahí que ignore que sólo se posee lo que se entrega, lo que se regala, y que hay más alegría en dar que en recibir cuando verdaderamente se ama.

Desde luego, el *camello* porta los grandes y pesados fardos del *¡tú debes!*. Aquí *el querer se convierte en un requerir*. Animal modesto y desacreditado, el camello es el mejor en la travesía del desierto; sin embargo, nadie, y menos que nadie el abúlico, debería reírse de la joroba del camello, pues es en esa giba donde conserva la humedad necesaria para afrentar la travesía. El oficio del camello es duro, trabajoso, pero ése es el magnífico regalo que a cambio ofrece al mundo: “Señor -exclamó Leonardo da Vinci- tú nos das dones, pero nos pides a cambio la fatiga”. A diferencia del camello, la persona asume el fardo de su libre querer autónomo, dispuesta a dar la vida si fuere menester, a darla sin quitarla, a darla sin mentir ni escudarse en nada que no sea el mero darla, sin esperar recompensa alguna, sin dejarse llevar por los deseos alocados ni por las gratificaciones interesadas, sólo por puro sentimiento del deber libre. Pero el camello se sabe portador de una carga de regalos en la mágica caravana echada los caminos para alentar la bendita inocencia del *niño*. La carga pesa, pero ¿acaso no merece la pena una larga travesía, sin más guía que la estrella, si al final se contempla el rostro infantil en su noche mágica? ¿por qué no sentir el *gozo del deber*, si con él salvas el mundo, o cualquiera de los micromundos que laten en el mundo? Incluso aunque nada se lograra, merecería la pena volver a intentarlo. El confucianismo no asigna prácticamente al ser humano ninguna otra meta que la de perfeccionar su humanidad (*jen*) cumpliendo sus deberes de la manera apropiada y correcta (*li*). Por eso, quebrantar la regla del deber (es decir, de la piedad) es la única definición de sacrilegio para un confuciano.

#### 4. 3. El caso de los derechos humanos

Farándula inevitable, cantaores y bailaores folclóricos de los *derechos humanos* suelen tender a fosilizarlos tratándolos a modo de herencia ya ganada para siempre, olvidando que los verdaderos derechos humanos surgen de los creadores de humanidad y que sólo por ellos se mantienen, como muy bien recuerda José Antonio Marinas: “Si en el mundo civilizado el criminal está protegido por el mismo derecho que ha conculcado, no es porque nadie se lo deba, sino tan sólo por la generosidad de los que permanecen en la órbita ética manteniéndola en vuelo, dispuestos a afirmar la dignidad de todos los miembros de la especie humana, aunque resulten perjudicados al hacerlo. Este es el gran salto ético, el triunfo de la magnanimidad creadora, el enigma que admiró a Kant: el ser humano, dotado de una inteligencia que le permite comprobar lo cerca y lo lejos que está de sus parientes animales, seduce desde lejos *con un modelo inestable y magnífico*: pertenecer a una especie llena de dignidad. Quienes realizan ese proyecto son verdaderos creadores: permiten que exista algo que antes de ellos no existía. Gracias al hombre ha aparecido en el universo una flor rara y vulnerable: *el derecho*. Como todos los proyectos creadores, éste también tiene que atenerse a determinadas constricciones. Es imposible construir sin comprobar la consistencia del terreno, escribir sin reglas sintácticas, lanzar aviones sin combustible, construir puentes sin conocer la resistencia de materiales. Ahí aparecen *los deberes*. Son el envés de los derechos. Son las torres y los cables de los que cuelga el puente y que permiten al puente su vuelo suspendido.

Los juristas romanos distinguieron entre derechos de propiedad y *derechos de crédito*, *intersubjetivos*, *recíprocos*, *mancomunados*. Todos los proyectos compartidos instauran este tipo de derechos. No importa que se trate de un negocio, una relación amorosa, una empresa

científica, o del amplio propósito de constituir una humanidad digna. Todos los derechos se mantienen gracias a la cooperación ajena. Si los cosificamos, si los consideramos cosas preexistentes, consistentes y persistentes, y no proyectos a realizar, nos tiranizarán lógicas degradadas. Por ejemplo, tendremos la impresión de que podemos mantenernos al margen de los derechos y seguir protegidos por ellos. Esto es confundir la legalidad física con la legalidad moral. Las leyes físicas no necesitan nuestro concurso para funcionar. Mi asentimiento les importa un bledo. Los derechos no tienen una existencia independiente en no sé qué brillantísimo mundo platónico: son una insegura tienda de campaña que protege a los hombres sólo mientras alguien sostiene las lonas levantadas. Los derechos, como los aviones, sólo se mantienen en vuelo mientras el motor del propio avión continúa funcionando”<sup>121</sup>. Cuando se reclaman los derechos humanos como realidad ya conquistada para siempre hay que tener mucho cuidado: si son conquistas es porque hay conquistadores generosos que nos las regalan, pero ¡jojo con dormirse!<sup>122</sup>. La humanidad no gana nada que no continúe defendiendo y perfeccionando; aunque los excelentes se la concedan, no merecen esa ganancia los parásitos: estos últimos, cuanto más reclaman derechos humanos, tanto más los inhumanizan. No más derechos, pues, sin deberes; no más deberes sin derechos. *Los derechos humanos son también un deber de los humanos. Como humano, tengo el deber de trabajar por los derechos humanos para luego disfrutarlos; como inhumano, sólo el placer de disfrutarlos sin haberlos defendido. Elige, pues, entre vivir como humano humanizando, o disfrutar como inhumano parasitando. No enseñemos, pues, a ser felices (y menos aún a serlo porcinamente), sino a ser dignos arriesgando incluso por quien no lo merece, dignificando al indigno: en eso consiste la verdadera democracia moral. ¡Enrólate en sus filas, hermano, la democracia moral te llama!*

## 5. El cálido querer del cariño: del querer al amar

La voluntad es más firme cuando *sé* lo que *quiero*<sup>123</sup>, *quiero* lo que *sé*, y doy los pasos proporcionados de lo uno a lo otro. Pero hay que distinguir dos querereres, el *querer-cariño*, propio del *corazón filantrópico*, y el *querer-voluntad*, propio del *deber*. ¡Cuánto necesitamos ser acogidos, bien queridos! Da más fuerza saberse amado que creerse fuerte, aseguraba Goethe. La certeza de sabernos amados nos hace invulnerables, invulnerables incluso en nuestra vulnerabilidad. ¡Ese fugaz instante en que comprendemos que hemos descubierto un amigo! Quien nos quiere nos enseña mejor que nadie a querer. Quien me quiere me confiere *confianza* para que yo confíe en mí mismo y en los demás. Paul Gauguin se dio cuenta del valor de la confianza cuando afirmó: “Prefiero pecar de confiado, aunque me lleve mil decepciones, a vivir desconfiado de todo y de todos; en el primer caso se sufre sólo en el momento del desengaño, y en el segundo se sufre constantemente”. La fuerza del cariño, distando de ser ciega, enseñará la verdad bañada en bondad, pues *no se entra a la verdad si no es por el amor*. Quizá alguna vez, por desgracia, quien bien te quiera habrá de hacerte llorar; sin embargo, cuando la verdad se nos aparezca con toda su crudeza y crueldad, la respuesta ante ella nunca será violenta, aunque sí severa. El instruido en el cariño no puede no serlo en la exigencia intelectual, porque verdad y cariño son dos dimensiones de un mismo fenómeno. Mantener unidas las llamas de la lucidez y de la bondad pudiera constituir tal vez el ideal de humanidad. Y, para extirpar *de raíz* la

<sup>121</sup> Marina, J. A.: *Proyecto para una ética constituyente*. Ciclostilado. En el mismo sentido, cfr. Marina, A.: *Educación en valores*, In VV. AA.: *Educar en valores*. Ed. Bruño, Madrid, 1997, pp. 19-23.

<sup>122</sup> Fernando Savater, luego de haber insistido certeramente en que los derechos humanos y la democracia son conquista- los considera vulgarmente como “*logros de civilización* humanizadora, a los que ya no se puede renunciar sin incurrir en concesión a la barbarie”(El valor de educar. p. 166).

<sup>123</sup> A veces estamos hechos un lío monumental, según el retruécano “quiero y no quiero querer y estoy sin querer queriendo; si con lo que te quiero quieres te quiera, te quiero más que me quieres, ¿qué más quieres, quieres más?”.

mentira, se sembrarán en su lugar frutos con raíz más profunda y radical que los anteriores, pues enraizar en tierra buena ilumina la verdad. *Querer por haber sido querido*: antes incluso de querer, hemos sido agraciados por la *gratuidad* de otros y sin concurso de mérito propio. En el fondo de todos los cariños hubo un protoquerer. Dar las gracias por ello constituye el corazón de la *ciudad armoniosa* del espíritu. Por esa gracia primera que se nos adelanta (fundamento del poder que puede), el yo se torna tanto más cálido cuanto más quiere a los que menos pueden. He aquí lo que han aportado ciertas voluntades a la historia de la humanidad: *la fuerza de su "yo quiero" orientado hacia el "nosotros queremos" desde el solícito "te quiero"*. Estoy agradecido cuando el otro me trata como persona, y más agradecido aún cuando trata a la entera humanidad como persona de personas: *soy amado, luego existo*. Fue el error de Unamuno creer que crear es crear, lo cual es creer poco y crear demasiado.

Del amor nadie ha sabido dar explicación adecuada hasta la fecha, aunque no hayan faltado sesudos intelectuales obcecados en reducirlo a secreciones glandulares, o poetas cursis que lo hayan elevado a cotas donde lo sublime ridiculizado parecía rayar a gran altura, excesiva altura. La verdad, sin embargo, es que lo más hermoso no resulta demostrable: el amor se muestra humildemente pero no se demuestra. Quizá todo empezara con alguna razón, pero cuando el amor se ha encendido no necesita más razones. El amor no tiene espacio, no tiene tiempo, no tiene medida, carece de límites, la medida del amor es el amor mismo; si amas, haz lo que quieras. Sobran razones para amar, basta con amar por causa del amor, a él mismo por él mismo. Amo porque amo. El amor se compromete a conocer; pero, una vez conocido, a su vez el amar es la culminación del conocer. El amor es a la vez causa eficiente y causa final del amor. El amor echa a andar, las razones vienen después: verdaderamente, el corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Según Pascal el orden del corazón se inventa, esto es, se encuentra; el corazón, que no es una gran coraza como quieren sus asustados detractores, se fabrica razones para justificar su amor y romper la coraza misma. El amor es literalmente mágica poesía, *poíesis*, fabricación de sus propios mitos, actitud embellecedora que convierte las objeciones en argumentos favorables a su propia causa, transfigurando el *a pesar de* en *porque*. Todo es obstáculo cuando no se ama, y todo es razón cuando se ama. Para quien ama lo primero es el olvido de sí, lanzado a la coincidencia con la otra persona: el que ama es un yo que tiene su yo fuera de sí.

Por fortuna el amor es multivalente, y sus manifestaciones casi infinitas: desde el sexual hasta el amical, desde la simpatía hasta la pasión, desde el cariño paterno-filial hasta la benevolencia humanitaria. Compasión, bondad, misericordia, acogida, generosidad, filantropía, dilección, afectuosidad, cordialidad, cariño, entrega, donación, obsequio, y otros muchos términos son sinónimos para expresar el sentimiento más humano y más divino, más universal y más valioso sobre la faz de la Tierra, el incomprensible amor. Cuando él se torna hábito virtuoso, realidad permanente, es la cumbre de lo excelente. Realidad tan amplia y compleja tiene por fuerza que conocer sus más y sus menos, desde el simple gustarle alguien a uno, hasta el preferirle selectivamente, desde el amar al hallar algo simpático, ni se ama siempre del mismo modo, ni con igual intensidad. C.S. Lewis decía que siempre le había parecido mal eso de que se debe odiar el pecado pero no el pecador, hasta que un día descubrió que había una persona en el mundo con la que lo había practicado durante toda su vida, a saber, con él mismo.

La voluntad recta ama con amor venturoso, y la torcida con amor desventurado. Amor, alegría, temor y tristeza son malas si el amor es malo; buenas, si es bueno. La voluntad es mala cuando contraría al orden de la naturaleza humana: la avaricia no es una falta inherente al oro, sino que se halla en la persona que ama el oro excesivamente en detrimento de la justicia, la cual debería ser tenida en mucha mayor estima que el oro. Tampoco es de buena ley un amor que quiero para mí a costa de ti, pero hasta el egoísmo, forma defectiva de amar, al fin y al cabo pertenece a la familia del amor, y siempre cabe esperar su transformación favorable; hasta las formas más débiles y desvirtuadas pueden ser recuperadas por el amor para el amor, porque en toda energía existe su posibilidad de recuperación y mejora. Verdad es que quien sólo vive para sí está muerto para los demás, e incluso para sí mismo, pero no menos verdad es que una energía egocéntrica y centrípeta no deja por ello de ser una energía de intensa vibración, y por ese motivo cabrá reorganizar el sesgo de su orientación sin perder la esperanza. Del amor al odio y del odio al amor hay un paso, lo cual prueba que si un amor bueno vale más que uno malo, hasta el malo puede llegar a contener algo bueno. El secreto de este cambio es un secreto a voces: ningún desamor puede ser recuperado para

la salud filica sino por un amor mejor. En resumen, si hubiera algo capaz de llevar a los seres humanos a reconocerse miembros de la misma familia humana y a vivir en consecuencia, eso sólo podría ser el amor con que hayan amado y se hayan dejado amar.

Si para Homero el paradigma de excelencia, la fuerza física, se encarnaba en el guerrero, y para Aristóteles en la amistad de todo ciudadano ateniense, en nuestros días el utilitarismo prefiere el gozo y el afán de lucro. Sin embargo, en el cristianismo el amor fue siempre la primera y máxima virtud: “Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. Da a todo el que te pida, y al que tome lo tuyo no se lo reclames. Y lo que queráis que los hombres os hagan, hacédselo vosotros igualmente. Si amáis a los que os aman ¿qué mérito tenéis? Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio; y vuestra recompensa será grande”. Debemos a San Agustín la más célebre formulación de virtud en general, que no por casualidad coincide con la definición de la virtud específica del amor: “El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de *la virtud: el orden del amor*”. *Ordo amoris*. Así como en Aristóteles los cuerpos o elementos naturales tienen un orden o lugar natural hacia el cual tienden, así también hay según san Agustín en cada alma humana “un peso que la arrastra constantemente, que la mueve continuamente a buscar el lugar natural de su reposo: es el amor”. Del amor brota el orden radical, un orden activo y exigente, un orden que no descansa más que en el amor mismo; lo que no es amor es desorden. Del amor nacen, pues, las tres *virtudes teologales* (fe, esperanza, caridad); de ellas a su vez arrancan las cuatro *virtudes axiales o cardinales* (*cardo*: eje, gozne): prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Y así la templanza es un amor que se reserva por entero a lo que ama; la fortaleza es el amor que lo soporta todo fácilmente por aquello que ama; la justicia, el amor que se extiende a todos; la prudencia, el amor en su discernimiento sagaz: “Los actos de los hombres no se discernen sino por la raíz del amor. Porque muchas cosas pueden hacerse que tienen una apariencia buena, y no proceden de la raíz del amor. Pues también los espinos tienen flores; ciertas cosas parecen duras, crueles, pero se hacen en orden a la corrección bajo el dictado del amor. Una vez por todas se ordena, pues, este breve precepto: ama y haz lo que quieras. Si te callas, cállate por amor; si das voces, hazlo por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor: que en lo íntimo está la raíz del amor; de esa raíz no puede surgir sino el bien”, concluye san Agustín. Dado su insuperable rango, cualquier aproximación al amor ha de pasar exclusivamente por la vía de la eminencia, por ello escribe José de Calasanz que amar es “dignísimo, nobilísimo, meritísimo, beneficiosísimo, utilísimo, necesarísimo, naturalísimo, razonabilísimo, dignísimo de agradecer, agradabilísimo y gloriosísimo”. También en la poesía grecorromana, siendo el amor una esencia inefable e indefinible por no haber realidad superior a ella, Ovidio reconoce su augusta supremacía con estas palabras: “Es un no sé qué, viene por no sé dónde, le envía no sé quién, se engendra no sé cómo, se contesta con no sé qué, y se siente no sé cuándo, y mata no sé por qué, y finalmente, sin romper las carnes de fuera, nos desangra las entrañas de adentro”. Nada mueve tanto la existencia de quien desea ser feliz como la búsqueda y la vivencia del amor. Dante: “El amor que nace de la virtud inflama siempre otros amores, con tal de que su llama se dé a conocer”. Llegar a esta convicción, y sobre todo llevarla a la propia vida de una forma real y efectiva, cambia el sentido y la perspectiva existencial. Saint-Exupéry: “Un pensamiento me traspasó: por primera vez en mi vida comprendí la verdad tan cantada por los poetas y proclamada por los pensadores como la última sabiduría; la verdad de que el amor es la última y más elevada meta a que puede aspirar el hombre. Entonces comprendí el significado de ese gran secreto que poesía, reflexión y fe han querido revelarnos: la salvación del hombre viene con el amor y por el amor. Entendí entonces cómo un hombre, aun privado de todo en este mundo, puede, contemplando a su amada, entrever, siquiera por un momento, un atisbo de la gloria. En situación de total desposeimiento, cuando el hombre no puede expresarse en acción alguna positiva, cuando su única salida es enfrentar honradamente el sufrimiento, aun en ese caso el hombre puede alcanzar la plenitud a través de la contemplación de la persona amada. Por primera vez en mi vida fui capaz de entender el significado de aquellas palabras que conocía: ‘los ángeles se pierden en la

contemplación perpetua de la gloria infinita”.

Amor, virtud máxima, máxima plenitud. Supone ya una gran felicidad poder amar, aun no siendo correspondido, pues la recompensa del amor es el amor mismo. Lo más importante es amar, y esto puede parecer exagerado a quien no sabe que el amor es ya de por sí una exageración, y a quien no sospecha todavía que la medida del amor es amar insospechadamente y sin medida. Dicho de otro modo, nunca se ama bastante si no se ama demasiado, y nunca es pequeño lo que se hace por amor, nunca hay amor malgastado, un amor jamás fue baldío. El amor es como un río: a medida que es más grande va metiendo menos ruido y ensanchando más el alma, acogiendo los riachuelos más pequeños e incluyéndolos en el propio torrente, mas no para hacerlos desaparecer, antes al contrario para magnificarlos albergándolos en la anchura del propio torrente: “Mirar virtudes y tapar defectos es amor”, escribe Teresa de Jesús, aunque los demás se empeñen en lo contrario, es decir, en tapar virtudes y mirar defectos, e incluso en mirar virtudes donde no las hay e ignorarlas donde las hay: adivinar el batir de las alas antes del paso del ángel, ensanchar el plectro canoro, ganar otra dimensión, otro relieve, ver lo invisible, escuchar lo inaudito, concebir lo inconcebible. En el fondo de cada alma plena hay lugar para celebrar los ajenos tesoros escondidos que solamente descubre el amor, pero también para sobrellevar las oscuridades ajenas que sólo el alma enamorada puede soportar, dada esa su profundidad cálida a cuyo abrigo la vida prospera tiernamente. “Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo amor nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor nada me aprovecha. El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso; no es jactancioso; no se engríe; es decoroso; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. El amor no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque imperfecta es nuestra ciencia e imperfecta nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Ahora subsisten la fe, la esperanza y el amor, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es el amor”. Tantas cosas enseña este texto, que apenas una vida entera bastaría para aprenderlas; en última instancia, que el amor puede hacer milagros. *Lejos de amar al prójimo por ser mi hermano, llega a ser mi hermano porque le amo*, a fuerza de amarle, de amarle no a la fuerza: milagro. Amad a quienes os detesten, bendecid a quienes os maldigan: alopatía radical, milagro. El hombre tocado por la gracia, en lugar de hacer la guerra a la guerra le declara la paz: milagro. La persona tocada por la gracia del amor no odia, antes al contrario ama incluso al odiador: milagro. Se da a sí misma por entero sin demandar nada a cambio: milagro. Hace de la propia *ipseidad* un don para el otro, para la *illeidad*, y en eso cifra su *identidad*: milagro. Ese don del darse a sí mismo no empobrece al donante, pero enriquece al receptor: milagro. El tocado por la gracia del amor no es injusto con quienes lo merecen, pues también lo obtienen: milagro. No se espera a recibir el don, sino que se adelanta en el don por él dado: milagro. No necesita razones ni perifrasis o circunloquios para actuar: milagro. No pone condiciones para amar: milagro. Cuanto más ejerce menos se limita ni restringe, sino que abarca a la entera humanidad: milagro. No devuelve mal por mal, sino que pone bien en todo y en todos: milagro. Rayo que no cesa, la persona tocada por la gracia del amor ha de ser verdaderamente revolucionaria, pues lo revolucionario es dar la vida, no quitarla<sup>124</sup>, y quien da la vida por los demás

124

Por nuestra parte, abreviamos así nuestra posición, que sabemos tan verdadera como impopular:

1. Los derechos humanos son de carácter público y privado.  
Los derechos humanos comienzan por el reconocimiento de la vida humana.  
Luego la defensa de la vida humana es cuestión privada y pública, y no un coto de caza privado.
2. En todo el reino animal, después de haber sido preñada la hembra, nace su prole.  
Otro tanto ocurre con el ser humano.  
Luego hay que dar tiempo a que nazca su hijo. Interrumpirlo es segar su vida criminalmente.
3. Nadie debe ir a la cárcel por defender la vida.  
Para evitarla no hay que hacerse la víctima: “Es que la pobrecita...”  
Luego entrégame a tu niño: no irás a la cárcel.
4. Las leyes democráticamente promulgadas son legales.  
No pocas leyes carecen de moralidad.

está demostrando el máximo amor. *Sin amor...*

La justicia sin amor te hace duro.  
La inteligencia sin amor te hace cruel.  
La amabilidad sin amor te hace hipócrita.  
La fe sin amor te hace fanático.  
El deber sin amor te hace malhumorado.  
La cultura sin amor te hace distante.  
El orden sin amor te hace complicado.  
La agudeza sin amor te hace agresivo.  
El honor sin amor te hace arrogante.  
La amistad sin amor te hace interesado.  
El poseer sin amor te hace extraño.  
La responsabilidad sin amor te hace implacable.  
El trabajo sin amor te hace esclavo.  
La ambición sin amor te hace injusto.

*Los enemigos del amor...*

No muestran auténtico cariño.  
Conocen la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, pero no les importa.  
Hieran sin razón.  
Aunque sean superficialmente encantadores, sólo atienden a sus propias necesidades.  
Actúan cruelmente con los más débiles.  
No sienten culpa ni remordimiento.  
Piensan que es bueno ser malo.  
Creen que lo único incorrecto es dejarse atrapar.  
Fomentan las discordias.

El amor es fuerza benevolente que se conoce por sus efectos, obras son amores y no buenas razones, buena voluntad pide obras buenas: “Ya no discutas más qué es un hombre bueno: sé uno de ellos”, enseñaba el estoico Marco Aurelio. Varón bueno, sentenciaba san Agustín, se llama con razón no al que conoce el bien, sino al que lo ama, es decir, al que lo pone en práctica, pues sobre el amor no se deben dar lecciones teóricas, ya que el único maestro y en consecuencia el único capacitado para darlas es el amor mismo en su ejercicio. El amor no surge de método alguno, sino el método del amor, verdadero origen de la experiencia moral. Amar es energetizar, poner en marcha lo hermoso que duerme aún, influir favorablemente en el curso de los días: la influencia que ejercemos sobre los demás, y la que los demás ejercen sobre nosotros, forman un inevitable círculo. Moraleja: si deseas ser amado, ama. Aseguraba Aristóteles que amar es querer el bien para alguien y que, siendo esto así, el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien -ya sea uno mismo, ya otra persona- y ese alguien para quien se quiere el bien. Esto significa que, si nosotros no ardemos de amor, habrá quien muera de frío. El amor es el ala del hombre para volar hasta donde le necesitan, así que haz de modo que en tu última hora no te hayas de arrepentir por haber amado demasiado poco. Con el amor al prójimo el pobre es rico, sin el amor al prójimo el rico es pobre. Lo que no quieras que hagan contigo no lo hagas tú a los demás; hacer sufrir al prójimo es dañarse a sí mismo; ayudarle, ayudarse a sí mismo. Igual que una vela enciende a otra y así llegan a brillar millares de ellas, así también enciende un corazón a otro y se iluminan miles de corazones: el único templo sagrado es una congregación de personas reunidas por amor. El amor es lo opuesto a desapego: *En lo necesario, unidad; en la duda, libertad; en todo, caridad* (san Agustín). Si queréis llegar hasta el final de vosotros mismos, desconfiad especialmente de todo lo que aísla, de todo lo que rechaza y de todo lo que separa, así pues obrad y pensad en universal, es decir, en total. Y mañana quizá descubráis con sorpresa que no existe nada que se os oponga, y que podéis amaros no en la desconfianza, sino en el cuidado del otro, en el bien que le proporcionamos, donde se establece la relación adecuada. Lo contrario a la ley del amor es, por ende, el egocentrismo aislacionista mórbido, si es cierto que el amor -como dijo Kant- hace míos los fines

---

Luego es moral oponerse a las leyes legales pero inmorales.

de otro.

El amor, fuerza benevolente, es también fuerza perdurable. Sería contradictoria la frase *te amo por cierto tiempo*, pues todo amor pide eternidad, profunda eternidad, y así lo vio Reiner Maria Rilke: “Esta es la paradoja del amor entre el hombre y la mujer, a saber, dos infinitos se encuentran con dos límites. Dos infinitamente necesitados de ser amados se encuentran con dos frágiles y limitadas capacidades de amar. Y sólo en el horizonte de un amor más grande no se devoran en la pretensión, ni se resignan, sino que caminan juntos hacia una plenitud de la cual el otro es signo”. Por el contrario, y si lo comparamos con Rilke, Baudelaire se empequeñece cuando -minimizando la fuerza de perduración del amor- escribe: “La belleza: un estallido, luego la noche”. No. El amor benevolente-beneficiente por la mañana proclama tu lealtad y por la noche dice que de verdad me has querido. Según Bernardo de Claraval, *lo admirable es que nadie puede buscarte, sino el que antes te ha encontrado*, y por eso no hay mayor invitación al amor que adelantarse a amar, salir el primero al encuentro, estar atentos a su aleteo: “El amor, amigo, pasó por tu casa. Pasó por tu puerta, dos veces no pasa”, escribe Antonio Machado. He encontrado porque antes he sido buscado, soy amado luego amo; como sentencia Henri Duméry, “el absoluto es el que funda su prueba en nosotros”. Desde todas las latitudes se ha visto del mismo modo: “Durante treinta años anduve en busca de Dios; cuando al final abrí los ojos, descubrí que era Él quien me buscaba a mí”. Proverbio chino.

El amor es compasivo. *Soy amado, luego existo*. Este es un amar que quiere por ser querido (Blondel) y un amar por ser amado (Scheler): la *actividad acompañada de resonancia afectiva* a través del tú. *Compasión cálida: me dueles, luego existo*. Si no me dueles no existes para mí. Si no te duelo no existo para ti. La capacidad de compasión y de con-dolencia con el dolor ajeno diferencia a las personas (Feuerbach, Schopenhauer) hasta el extremo de convertirse en el segundo principio de individuación de la persona. Me dueles también cuando me excluyes, cuando la sociedad se me resiste y me deja fuera (generando re-sentimiento), me duelo cuando me resisto. Y ¿qué es resistirse? No querer mi querer, no ser querido por otro querer. La relación entre *el querer-voluntad* y *el querer-amar* expresa la condición agónica de la persona humana, cuya identidad no es la de una tautología, sino una *lucha por el reconocimiento* (Hegel, Fichte). Si no me dueles no te amo; si no te duelo no me amas. La razón más profunda de la existencia humana es el amar, no el querer; lo penúltimo es el querer, lo último el amar, en cuanto plenificación del querer. *Compasión mediocre: no nos moverán* (triste aquinexia volitiva que ni mueve ni es movida), mucho más vulgar que el “quiero moverme” que adopta la figura del *sí*. Decirle a otro “quiero que actúes” es más que decirle no te muevas, es decirle: “Quiero que vivas y avances”.

El amar es y sólo puede ser concreto, relacional, *tuificante* y *egofaciente*. No abstracto. El *amor abstracto* no percibe la relación sujeto-sujeto (yo/tú), sino que permanece en la relación sujeto-objeto (*yo/él; yo/ello*). No se mueve en el orden del realismo el mero *quiero querer* o el mero *nondum amabat et amare amabat* (san Agustín). Los límites del amar (los límites del yo, el muro del tú, la fricción del tú-y-yo, Sartre), coinciden con los límites del existir. Los límites de mi verdad son los límites del amor. No se entra a la verdad sino por el amor; no se descubre al tú por la razón, sino por el querer; el descubrimiento sólo puede ser interdialogico, es decir, intervolutivo. *De lo que no se puede amar es mejor callar*. El lenguaje del amor busca los sonidos suaves y las palabras que arraigan en la historia de la humanidad, los conceptos profundos y universales. *Amor* deslumbra si se pronuncia rodeada de oscuridad. “Te amo” supone una mayor responsabilidad en quien lo dice y en quien lo recibe. “La palabra que decimos/ viene de lejos y no tiene definición,/ tiene argumento./ Cuando dices ‘nunca’,/ cuando dices ‘bueno’,/ estás contando tu historia/ sin saberlo” (Luis Rosales). Los sentimientos son más profundos que las palabras, de acuerdo; pero carecer de palabras para referirse a los sentimientos significa no conocerlos. Por eso los conceptos reaccionarios añadidos a una emoción revolucionaria dan por resultado la mentalidad fascista. La cultura amorosa cortesana medieval se ha venido situando en el terreno de lo femenino, en cuanto que los hombres piensen y sienten de manera femenina. Más aún, los poetas no sólo se dirigen a las mujeres, sino que también ven el mundo a través de los ojos de ellas. El amor es fuente de toda bondad, belleza e inteligibilidad, por lo que todo acto bajo o torpe significa una traición a la amada. No es el ignorante el que por serlo es malo (Sócrates), es el des-amante el que por serlo es malo. Un

guerrero, un héroe reprimen todo su orgullo, toda su impetuosa personalidad y mendigan ante una mujer no ya el amor, sino el favor de poder confesarlo, estando dispuesto a recibir como pago una mirada benévola, una palabra amistosa, una sonrisa. Lo propio de la poesía trovadoresca del amor cortesano y caballeresco son la absoluta paciencia y la absoluta carencia de exigencias en el hombre, el abandono de su voluntad propia y de su propio ser ante la voluntad y el ser superior que es la mujer. Se trata de una trasposición de las relaciones de vasallaje político a las relaciones con la mujer. El trovador no sólo se declara devoto y vasallo fiel de la mujer amada, sino que lleva la metáfora hasta el extremo de que él, a su vez, quiere hacer valer sus derechos de vasallo y reclama igualmente fidelidad, favor, protección y ayuda. El servidor de la dama, o sea, todo el culto cortesano del amor y de las formas galantes de la lírica amorosa caballeresca, sólo sirve de instrumento a las mujeres. La declaración de amor era un pretexto para lamentarse de la crueldad de la dama cantada, pero el reproche mismo era, en realidad, interpretado como un elogio y debía dar testimonio de la conducta irreprochable de la señora. Pero ¡cuidado con el sentimentalismo que va unido al palabristo! Todas las composiciones trovadoras son poesía de sociedad, en las que hasta la experiencia real debe encubrirse con las formas rígidas de la moda imperante. Todas las composiciones cantan a la mujer amada en la misma forma, dotada de las mismas gracias. El poder de esta moda literaria es tan grande que con frecuencia se tiene la impresión de que el poeta no se refería a una mujer determinada, individualmente caracterizable, sino a una imagen ideal abstracta, y que su sentimiento, más que por una criatura viva, está inspirado por un modelo literario. Mucho de esto parece existir en Gustave Flaubert: *L'art, la seule chose vraie et bonne de la vie. L'homme n'est rien, l'oeuvre tout*. Que el hombre no sea nada y la obra todo describe el fracaso del hombre, la inhumanidad del escritor, y la ruina de su arte. No, *monsieur* Flaubert, de ninguna manera podemos aceptar que *tout au monde existe pour aboutir à un livre*. Ahora bien, quien asegura que todo en el mundo existe para convertirse en libro comparte en el fondo la posición de Eróstrato que, por ansia de notoriedad, prende fuego al templo de Diana en Éfeso para eternizar su nombre. El hombre y el libro son la máxima expresión del *coito* entendido etimológicamente: *co-itus, haber ido juntos*.

## 6. Amor y cuerpo

### 6.1. El cuerpo, realidad compleja, pluridimensional, y unitaria psicoorgánicamente

Y, hablando de *co...itus*, modas y técnicas del cuerpo, violencias de singularidad, fabricación de una apariencia, confusiones entre rango y apariencia, y tantas otras, terminan haciendo olvidar que el cuerpo es una *delicia*, pues nadie en su sano juicio se atrevería a sostener razonablemente que no le gusta una tarde de playa de cálida brisa marina acariciando su piel, una comida apetitosa gracias a las papilas gustativas de su boca, el sonido musical deseado alegrando su ritmo vital, o la mirada cálida sobre su rostro de la persona amada. El cuerpo como eje de nuestro comportamiento, incluso de la experiencia mística, y todo lo demás como entorno. ¿Qué sería de las industrias de hoy si desapareciese la importancia que le concedemos al cuerpo? Ciertamente nuestro *hermano cuerpo* es algo por lo que tenemos que felicitarnos. Sin embargo le queremos tanto, que *le malcriamos* hasta el punto de ejercer su tiranía sobre nosotros, y entonces *le instrumentalizamos* reduciéndolo a la mera condición de objeto sin valor, ya sea en nuestra propia persona o en la ajena, compramos y vendemos sexo como si se tratase de mercancías; solamente para satisfacer nuestro instinto animal, incapaces de contemplar la belleza.



Los egipcios creían que el espíritu, la inteligencia, los sentimientos, todo eso estaba en *el corazón (ka)*. Al momificar a un cadáver le extraían el cerebro, que les parecía irrelevante para el viaje al futuro, pero dejaban al corazón allí: quien muere necesitará su corazón a donde quiera que vaya. Los babilonios sustituyeron el papel del corazón a favor del *hígado*: las emociones están en el hígado y el intelecto se encuentra en el corazón. En el siglo XVIII Robert White, médico personal del rey de Inglaterra, al percatarse de que los animales decapitados seguían corriendo y brincando, decidió que la clave del ser humano está difusa *por todo el cuerpo* como algo equivalente a lo que el Oriente llama *chi* o *qi*. Según el *Talmud*, como Dios llena el mundo, el alma llena el cuerpo entero, pues el alma es la esencia de Dios. Hemos ante una antropología sintética, *integracionista* u *holista*, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica, y lo expresa con los siguientes términos:

- *Basar* significa originariamente la carne de cualquier ser vivo;
- *Nefes* significa garganta, órgano de la respiración, designando al ser viviente en general y en especial al hombre;
- *Ruah*, originariamente brisa o viento, es la constitutiva apertura hacia arriba del ser humano y por ende, a diferencia de *nefes*, no el aliento inmanente al ser vivo sino una fuerza creadora o un don divino específico.
- *Leb* (corazón), verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen, y desde donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognoscitivas.

En esta concepción integracionista, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre en su totalidad indivisible<sup>125</sup>. El cuerpo no es un montón de materia caprichosamente articulada, antes al contrario, su arquitectura es todo un modelo de orden y de sentido. Lejos de La Mettrie (*El hombre máquina*), en él convergen todas las energías físicas y vitales. San Buenaventura lo describe con sensibilidad *poiética*: “Para que en el ser humano se manifestase la sabiduría de Dios, hizo al cuerpo tal, que a su modo tuviese proporción con el alma. Para adecuarse al alma como motor por variedad de potencias tuvo variedad de órganos con suma belleza, artificio, y ductilidad, según se manifiesta en la cara y en las manos, que son el órgano por excelencia. Para que el cuerpo se adecuara al alma con tendencia hacia arriba, hacia el cielo, tuvo derechura de posición y la cabeza levantada hacia arriba, para que así la derechura corporal atestiguara la rectitud mental. Grande es la *dignidad* del cuerpo por la admirable armonía y conjunción proporcionada de sus partes. Por ella, aun siendo una criatura terrena, el cuerpo humano se asemeja a las naturalezas celestes. El ser humano, que se dice *microcosmos*, tiene cinco sentidos como cinco puertas por las que entra en nuestra alma el conocimiento de todas las cosas que existen en el mundo sensible”. Tan digno es el cuerpo, que lejos de ser rechazado por el alma, ésta anhela la unidad con aquél para perfeccionarle, para comunicarle su riqueza, para poder desarrollar su capacidad, sus facultades.

No tratamos al cuerpo como se merece, y *la clave del error está en pensar que el cuerpo es mero cuerpo*, siendo como es *cuerpo inteligente* al que se le ha concedido la posibilidad de vivir la vida orientado hacia el amor. Hasta un autor como B. F. Skinner afirma en su *Más allá de la libertad* y la dignidad: “La imagen que surge del análisis científico no es la de un cuerpo con una persona dentro, sino la de un cuerpo que *es* persona, en el sentido de que

---

<sup>125</sup> Ruiz de la Peña, J.L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 23-24, 218-230. El equivalente hebreo del término griego *anthropos* (hombre), *anthrópinos* (humano) es *'adam*. En san Pablo se encuentran los términos *pneuma*, *psijé*, y *soma*. *Psijé* tiene muy diversos significados, pero el adjetivo *psíquico* unas veces lo usa como contrapuesto a *espiritual* y otras no: “la antropología paulina contempla siempre el ser del hombre a la luz de Dios; no está interesada en un concepto del hombre *en sí*; tal vez por la persuasión tácita de que ese hombre no existe, el misterio del hombre no se ilumina más que desde la presencia de Dios en él, la única capaz de hacerle superar el pecado y de hacerle vivir en plenitud. El concepto del hombre en san Pablo está cristológicamente orientado. También los escritores eclesiásticos del siglo II, en lugar de aceptar las nociones filosóficas, para sobre ellas construir la antropología histórica, su insistencia en el cuerpo y en la resurrección de la carne manifiesta su decidida oposición a los gnósticos, que no creen en la salvación de lo material: la salvación del elemento ‘inferior’, el cuerpo, demuestra precisamente la grandeza y la omnipotencia de Dios. El elemento cristológico es determinante en la definición del hombre; no se concibe la antropología sin referencia a la cristología”.

es capaz de desplegar un complejo repertorio de conducta”. San Buenaventura veía en el ser humano tres facultades o potencias: el *sentido* u ojo de la carne; la *razón*, vuelta hacia la propia intimidad, y la *inteligencia*, orientada hacia lo que trasciende divino. Pero las tres potencias viven en *armonía* orientada no hacia un uso abusivo del cuerpo, sino hacia el reconocimiento de lo profundo que hay en él. Dime qué luz irradias, y te diré qué cuerpo neumático. El cuerpo humano está *llamado a la luz*, a salir de la oscuridad de la caverna, a superar las bajas pasiones, no para incurvarse sobre el propio egoísmo, sino para introducir vida solidaria, cariño, inteligencia creativa. Y nada de eso sin voluntad: la *voluntad* es el *músculo de la luz*. El cuerpo humano es cuerpo personal, no mero objeto-cosa. Las cosas siempre se le complican al yo, que pronuncia *yo* y contesta *cuerpo*, viene a decir Nietzsche: “Dices *yo* y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón, ésa no dice yo, pero hace yo. ¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!”. Y, pese a ello, “si bien mi cuerpo es más que un objeto, no se puede llegar a decir que él sea *yo mismo*; él está en el límite entre lo que yo soy y lo que yo tengo, en el límite entre el ser y el tener”<sup>126</sup>. El cuerpo sólo puede ser analizado a la luz de lo que le precede y lo excede<sup>127</sup>; su materialidad es una *experiencia* de la materialidad<sup>128</sup>. No hay en nosotros *espíritu* por un lado y *materia* por otro, como pretendían Platón primero y san Agustín después. El espíritu en la persona deviene *alma*, que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en la persona deviene *cuerpo*, que no es una materia bruta, sino la informada por el alma. El espíritu humano no es, según esto, una cosa junto a otra (la materia o el cuerpo). Decir que la persona consta de alma más cuerpo entraña, pues, una manera de expresarse hartamente rudimentaria, dado que en cada uno de esos términos se involucra necesariamente el otro y ninguno de ellos puede concebirse separadamente del otro. El espíritu no cumple dos funciones dispares (una, ser espíritu; otra, ser forma de la materia); es espíritu informando, e informa en tanto que espíritu. A su esencia pertenece la corporeidad. A su vez el cuerpo no se limita a ser instrumento o base de despegue del espíritu humano; es más bien su modo de ser propio, su autorrealización espaciotemporal. La unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación. La persona entera es alma y a la vez cuerpo. Es alma en cuanto totalidad una, dotada de interioridad; es cuerpo en cuanto que tal interioridad se visibiliza, se comunica y se despliega históricamente en el tiempo y en el espacio. La persona es una realidad corpórea, y hasta el rigorista Tertuliano llega a escribir que la carne (*caro*) es el quicio (*cardo*) de la salvación, *caro cardo salutis*. La persona es enteramente cuerpo y enteramente espíritu, existencia corporeizada que perteneciendo a la naturaleza puede trascenderla, no siendo su relación con esta última puramente extrínseca: “Dejemos, pues, de representarnos el ‘cuerpo’ y el ‘espíritu’ como dos personajes de una figura coreográfica. La persona trasciende los fenómenos particulares traduciendo la solidaridad órgano-síquica”<sup>129</sup>; “es un cuerpo con igual título que es espíritu, todo entero cuerpo y todo entero espíritu, es un ser natural que por su cuerpo forma parte de la naturaleza, y por su espíritu trasciende este universo material en que se halla inmersa”<sup>130</sup>, es una tensión entre sus tres dimensiones espirituales: la que sale de lo bajo y se encarna en un cuerpo, la que se dirige hacia lo universal, la que se dirige hacia lo extenso y la lleva hacia una comunión. *Vocación*, *encarnación*, *comunión* son las tres dimensiones de la persona, *curvatura del universo*.

## 6.2. Cuerpo de realidades capaz de autobiografía

Zubiri ha definido a la persona como *animal de realidades*, “se enfrenta con las cosas

<sup>126</sup> Merleau-Ponty, M: *Être et avoir*. En *La vie intellectuelle*, Paris, octubre de 1936, p. 102.

<sup>127</sup> *Ibi*, pp. 97-98.

<sup>128</sup> Levinas, E: *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris, 2004, pp. 123-124.

<sup>129</sup> Cfr. Mounier, E: *Tratado del carácter*, Obras, II. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, capítulo tres.

<sup>130</sup> Cfr. Mounier, E: *El personalismo*. Obras, III, Ed. Sígueme, Salamanca, especialmente “La existencia incorporada”.

como realidades, esto es, es animal de realidades porque es estructuralmente sustantividad abierta<sup>131</sup>; “es el animal que animalmente trasciende de su propia animalidad, de sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico, es trascender no *de* la animalidad, sino *en* la animalidad: la *psique*, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino una realidad estructural. Por tanto, trascender *no es salirse del* organismo, sino un *quedarse en* el organismo de la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad *a* su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: *animal de realidades*”<sup>132</sup>. Los animales llegan a un grado de inteligencia y de sentimiento importantes, pero no llegan a tener conciencia de sí mismos. El animal es capaz de individualidad, pero no de personalidad. La persona se posee a sí misma gracias a su autoconciencia intelectual y volitiva. La persona sobrepasa la mera animalidad sin dejar de ser animal; *el animal es capaz de contemplar objetos, la persona realidades*. Ser animal de realidades quiere decir, pues, sobrepasar la mera animalidad sin dejar de ser animal. A diferencia de los demás animales, “el animal humano está instalado no sólo *entre* realidades, sino *en* la realidad, en lo trascendental”<sup>133</sup>. Por eso el humano es capaces no solamente de tener comportamientos, sino de *convertir el comportamiento en afrontamiento*, de enfrentar o asumir la realidad, de “adaptarse al tiempo, medirlo, conocerlo, proyectar de nuevo, trabajar, producir, inventar, ya que puede enfrentarse al tiempo activamente y no sólo sufrirlo”<sup>134</sup>.

Este animal de realidades es *autobiográfico*, es decir, capaz de dominar su propia realidad, su propia biografía: “La vida humana es *autoposesión en decurrencia* a través del tiempo. Y esta autoposesión es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposesión de su propia realidad”<sup>135</sup>. Ningún animal puede llegar tan lejos (y tan cerca, ya que se trata de su propia autobiografía) como el ser humano, pues “el animal en sus acciones tiene un esbozo de *autos*, no *se* siente satisfecho, aunque siente satisfacción”<sup>136</sup>. Ciertamente, las cosas tienen propiedades; el hierro, por ejemplo, *tiene* tales y cuales propiedades, pero no las *posee*, el hierro no se pertenece a sí mismo; a diferencia de ello, el hombre se posee a sí mismo por razón constitutiva, “de tal modo que el momento de ser *perteneciente a* forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y en ese sentido el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona”<sup>137</sup>. Este pertenecerse a sí mismo es la *autoposesión*, gracias a la cual podrá ejercer su propia donatividad: “La dignidad y perfección ontológica del ser está en *existir por sí* y con entera independencia, y la dignidad de perfección dinámica de este ser sustancial, subsistente por sí en su naturaleza racional que es la persona, está en poseer el dominio de sus propios actos, como ser libre y responsable”<sup>138</sup>. ¡Qué enorme fortaleza en tan leve fragilidad es el ser humano! “El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarle; un vapor, una gota de agua bastaría para matarle. Pero, aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería aún más noble que aquello que le mata, pues él sabe que muere y conoce el poder del universo sobre él. Mientras que el universo no sabe nada” (Pascal).

---

<sup>131</sup> Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, p. 65.

<sup>132</sup> *Ibi*, pp. 60-61.

<sup>133</sup> *Ibi*, p. 40.

<sup>134</sup> Cfr. Moreno, M: *El hombre como persona*. Ed. Caparrós, Madrid, 1995, p. 138.

<sup>135</sup> Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza Ed, Madrid, 1986, p. 18.

<sup>136</sup> *Ibi*, p. 15.

<sup>137</sup> *Ibi*, pp. 111-112.

<sup>138</sup> Urdanoz, T: *Historia de la filosofía*, VIII, BAC, Madrid, 1998, p. 362.

### 6.3. Dotado de inteligencia sentiente

Así pues, “nuestro cuerpo no es un objeto incapaz de sacar de sí, incapaz de asegurar él mismo su promoción al rango de fenómeno”<sup>139</sup>. Decir *cuerpo humano* es decir *corporeidad espiritual*, animada, pues otro tipo de corporeidad quizá conllevara otra forma de temporalidad, probablemente no haya corporeidad que no exprese alguna temporalidad. Seguir siendo con otra temporalidad y el mismo cuerpo no es comprensible. Somos corporalidad, dinamismo encarnado y autopositivo; lejos de quedarte sin ser cuando regalas tu dinamismo, lo encuentras en los demás.

En la corporalidad, “la inteligencia no ve la realidad impasiblemente, sino *impresivamente*. No hay dos facultades, una inteligencia y una sensibilidad, sino una sola facultad: *inteligencia sentiente*. Claro está, hay sensibilidad sin inteligencia (la mayor parte de los actos de sentir son ajenos a la inteligencia), pero la inversa no es cierta: la totalidad de los actos intelectivos son sentientes”<sup>140</sup>. “El hombre, pues, no *tiene* organismo y psique, sino que el hombre *es* psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica. Es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad, es la unidad intrínseca, formal y estructural de organismo y psique. Este organismo es formal y constitutivamente *organismo-de* esta psique; y esta psique es formal y constitutivamente *psique* de este organismo. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico”<sup>141</sup>. En resumen, “no hay un puro sentir y *además* un inteligir, sino que lo que hay es estructuralmente intelección sentiente”<sup>142</sup>.

## 7. Del amar al esperar

El siglo XXI se abre con un desfallecimiento de la identidad y función axiológica paterno-materna y magisterial. Sin medios adecuados, ni preparación suficiente, y sobre todo sin una espiritualidad interior capaz de afrontar el aspecto positivo que toda crisis comporta, ¿quién ayudará a los padres y a los maestros? Muchas aulas, pocos maestros; muchos medios, pocos fines. Pocas esperanzas. A ningún observador le pasa desapercibida la crisis axiológica y en consecuencia también la gran desesperanza de las sociedades ricas y prósperas en lo económico, pero sin asideros de esperanza. Para disolver la crisis (no para resolverla) se recurre a la proliferación de metodologías: nunca hubo más abundancia de tecnologías, ni más grande desarrollo de las destrezas científicas, ni se conoció más rápida mutación de planes pedagógicos que hoy: sigue siendo preciso que todo cambie para que todo continúe. Como si en tiempos de crisis fuera posible la mudanza de los muebles sin tener mejor hogar a donde ir. Como si más permisividad indiscriminada hiciera hijos mejores. Como si más reválidas o pruebas fueran el alma que necesita el cuerpo académico, docente y discente. El águila que se lanza sobre el contenido de la realidad como su presa, se olvida de la claridad del aire, de ahí que, si de algo estamos necesitados más que de otra cosa, es de esperanza.

---

<sup>139</sup> Henry, M: *Encarnación*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 332.

<sup>140</sup> Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, pp. 35-36.

<sup>141</sup> *Ibi*, p. 59.

<sup>142</sup> *Ibi*, p. 464.

## 7.1. Características de la esperanza

Los objetos de esperanza pueden ser muy diversos; sin embargo, para que algo sea objeto de esperanza ha de reunir las siguientes condiciones:

- a. Que se trate de un *bien* (un mal no lo esperamos, lo tememos).
- b. De un bien *futuro* (lo que ya tenemos no lo esperamos, lo disfrutamos).
- c. De un bien futuro y *necesario* (un capricho no lo esperamos, se nos antoja).
- d. De un bien futuro, necesario y *posible* (lo imposible no lo esperamos, nos desespera).
- e. De un bien futuro, necesario, posible y *difícil de conseguir* (lo que está al alcance de nuestra mano no lo esperamos, lo codiciamos; además lo fácil de conseguir no se echa de menos).
- f. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir y que tenga como objeto *una vida más plena* (para esperar no basta con tener anhelos y deseos, pues de ser así quienes desearan tener más y mejores automóviles, casas y artefactos eléctricos serían individuos esperanzados).
- g. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir, que tenga como objeto una vida más plena y que entrañe *inconformismo*, pues la esperanza por lo nuevo y la insatisfacción por lo viejo se dan a la vez (por tanto, sin contentarse con la situación actual, ni propia ni ajena).
- h. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir, que tenga como objeto una vida más plena, que entrañe *inconformismo* y que sea esperado *pacientemente* (la impaciencia del *ahora mismo* destroza la esperanza, las personas esperanzadas son pacientes, dando tiempo al tiempo para que la esperanza se sustancie y el proyecto madure).
- i. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir, que tenga como objeto una vida más plena, que entrañe *inconformismo*, que sea esperado *pacientemente* y que *de forma activa lleve el sueño a su despertar*.
- j. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir, que tenga como objeto una vida más plena, que entrañe *inconformismo*, que sea esperado *pacientemente*, que de forma activa lleve el sueño a su despertar y así *logre lo inesperado a partir de lo esperado mismo* (Colón esperaba encontrar una cosa y halló otra, pero halló porque esperó trabajando activamente).
- k. De un bien futuro, necesario, posible, difícil de conseguir, que tenga como objeto una vida más plena, que entrañe *inconformismo*, que sea esperado *pacientemente*, que de forma activa lleve el sueño a su despertar logrando lo inesperado a partir de lo esperado mismo, y que *no se cierre a la Esperanza* (pues una esperanza que se toma a sí misma como meta se autodestruye).

## 7.2. La esperanza da crédito a la realidad

Prometed todo lo que podáis llevar a cabo en el orden del bien, puesto que la esperanza es más viva que el reconocimiento y que la memoria. Para la esperanza, el *aún no* contiene dos aspectos, uno negativo (la no plenitud) y otro positivo (el encaminamiento hacia la plenitud). Por lo demás, esperanza y temor son inseparables, no hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza; pretender vivir sin esperanza y sin miedo sólo será posible en otro mundo. La esperanza brota de la misma identidad humana: ¿acaso no espera el lactante el pecho de su madre? ¿y el niño no espera mantenerse en pie y caminar? ¿es que no espera el enfermo ponerse bien, el prisionero quedar libre y el hambriento comer? El sujeto de la esperanza, por tanto, es el ser humano, todo el ser humano y todo ser humano. Por lo demás, siendo los humanos seres insatisfechos por naturaleza, nada tiene de extraño que lo logrado -lejos de retenerle en la conquista cobrada- nos impulse a buscar nuevas metas, y con ello nuevas expectativas y esperanzas. Según Gabriel Marcel la esperanza abre al futuro, mantiene el espíritu despierto y

ágil para leer los signos de los tiempos, es la *memoria del futuro*, la instalación de la existencia en un tiempo abierto completamente distinto al tiempo cerrado de la desesperación, un tiempo que es salvador, *el arma de los desarmados*, arma desarmada pero paciente (la paciencia da tiempo a lo real), incondicionada, incondicional. En la medida en que yo condicionara mi esperanza abriría las puertas a la angustia, pues la frustración traería consigo la decepción y la desesperación. Este permanente y abierto esperar es ya por ello mismo un colaborar de algún modo con la creación manteniendo en el orden del ser aquello que se espera. En consecuencia, *esperar es dar crédito a la realidad*, confiar en que ésta puede restaurar la integridad de un orden viviente, y no un mero sentimiento psicológico perteneciente únicamente al orden del sentir. Por la esperanza afirmo mi relación de fidelidad y amor con la realidad, y por ende una afirmación a la creación entera; en definitiva, damos crédito a la realidad porque ella se nos muestra acreditada de sentido: el crédito que la esperanza concede a la realidad salta por encima de la realidad visible que en este momento me concede. En su raíz, esperar es saltar con los ojos abiertos desde el presente concreto hasta el último fondo de la realidad. Con los ojos abiertos, porque ese salto nunca puede ser seguro; y hasta el fondo mismo de la realidad, porque a pesar de todas nuestras inseguridades y cautelas confiamos en su fundamentalidad y en su obsecuencia. Porque la esperanza se refiere al ser, sin el cual no hay tener, la esperanza es misterio (no sólo *problema*): nada más contrario a todo esto que el mundo calculador del tener o del *contar con* propio de la técnica, atento a la seguridad terrenal salida exclusivamente de unas manos cuantificadoras.

Pero hay más. La esperanza no daría crédito a la realidad si no te diera crédito también a ti, una de las personas que hacen posible que la realidad sea la que es para mí. Al respecto distingue Gabriel Marcel las dimensiones de cautividad y de comunidad. La *cautividad* es el sentimiento de imposibilidad de acceder por los propios medios a la plenitud: por paradoja, cuanto menos sea sentida la vida como cautividad, tanto menos será capaz el alma de ver la luz de la esperanza. Junto a ella, la *comunidad*: quien espera no sólo dice yo espero, sino además *espero en ti y para nosotros*, pues la esperanza atañe al yo que espera del tú y con el tú. Sólo a causa de los que están sin esperanza nos es dada la esperanza, de ahí la importancia que también para nosotros mismos tiene el tratar de ver cómo podemos ser fuente de esperanza para otros. Esto es muy importante. Normalmente la esperanza nos la otorgan otros. Vivimos de crédito, del crédito que los demás nos conceden. Podemos matar a una persona retirándole el crédito, no esperando ya nada de ella, no concibiendo para ella ningún futuro. Pensemos en todos esos matrimonios acostumbrados que están sentados uno enfrente de otro pero ni se miran ni se escuchan. ¡Se han visto ya tanto! Cuando uno empieza a hablar, el otro piensa por dentro: “¡Vamos a ver qué tontería dirá ahora!”. De esta guisa pasan a ser -cruel oficio- asesinos de posibilidades. Lo sepan o no, se están quitando el aliento al arrebatarse la esperanza uno a otro...

Por fortuna, y por muy abatida que se encuentre una persona, si descubre que no está sola, que hay alguien que la quiere, alguien que confía en ella y que seguirá haciéndolo pase lo que pase, despuntará la esperanza en su corazón. Dicho de otro modo, la esperanza, incluso privada de toda expectativa favorable, no está condenada a la desesperanza, desde el momento en que un hombre espera en otro. Sólo porque un adulto confía en él, desarrolla el niño sus potencialidades. También porque otro ser humano está a su lado podemos soportar las más terribles pruebas y los más duros recuerdos, las peores perspectivas. También porque sabe que su vida cuenta para la mirada amante de algunos seres al menos, el viejo acepta el tiempo. El otro necesita saber que no desesperamos de él, *espero en ti*: si, por alguna razón, un niño es incapaz de ver el futuro con optimismo, se produce una interrupción inmediata del desarrollo. El ejemplo más grave lo encontramos en el caso de los niños que sufren autismo infantil, consecuencia de su completa incapacidad para imaginar mejora alguna. Una niña, tras un periodo prolongado de terapia, surgió finalmente de su total autismo y expresó lo que para ella caracterizaba a los padres buenos: *esperan algo de ti*. Esto implicaba que sus padres se habían portado mal porque ninguno de ellos había sido capaz de tener esperanza ni de transmitírsela a ella en cuanto a sí misma y a su vida futura en este mundo. Todo padre que se preocupe por el estado de ánimo de su hijo sabrá decirle que las cosas cambiarán y que algún día todo le irá mejor.

Dejamos de tener razón cuando ya no la esperamos en los demás. Si la esperanza es el

tejido del alma, entonces desesperar de un ser es negarlo en tanto que tal, es decir, tenerlo por muerto para nosotros. Amar a un ser es darle a la vez de algún modo el medio de responderle; quien no espera esteriliza la posibilidad de una relación creadora: sólo se puede hablar de esperanza cuando existe esa interacción entre el que da y el que recibe, esa conmutación que es el sello de toda vida espiritual. Insistamos: muchas personas que están sufriendo un grave problema se encuentran hundidas y viven desesperanzadas porque ven toda su existencia a la luz de ese problema y, por lo tanto, lo ven todo negro. Esas personas podrían recuperar la esperanza si hay alguien que se interesa no solamente por ese problema, sino por el conjunto de su vida. No se trata de quitar importancia al problema que padece. Si tiene importancia hay que dársela. Se trata más bien de invertir la perspectiva: no ver toda la vida a la luz de ese problema, sino de ver el problema a la luz del conjunto de su vida. Todo puede ir a peor en nuestra vida personal y en la sociedad; se pueden desmoronar nuestras expectativas y seguridades; para que el *homo interior* no se desmorone necesita de una esperanza amiga.

### 7.3. La esperanza impulsa a la acción, da alas al sacrificio, anticipa la felicidad

“Yo te espero, sustancia de la vida;  
no he de pasar cual sombra desvaída  
en el rondón de la macabra danza,  
pues para algo nací; con mi flaqueza  
cimientos echaré a tu fortaleza  
y viviré esperándote, ¡esperanza!”  
(Unamuno)

La esperanza en sí misma posee una *estructura elpidica*, el curso real de la vida convierte la fianza en con-fianza y la espera en esperanza. Yo creo que me es posible lo que mi espera vital desea y pretende, esa creencia es mi confianza. La persona confiada es aquella que, sin mengua de las previsiones y cautelas a que su buen sentido le conduzca, descansa en la creída eficacia de una virtud ajena; una confianza meramente expectante y pasiva antes corresponde a una forma de presunción que a la verdadera esperanza. La confianza del esperanzado exige de éste actividad y osadía, le mueve a magnanimidad; por tanto, a proyectos tan altos y arriesgados como la razón y la prudencia consientan, y a la resuelta y resolutiva ejecución de lo proyectado en ellos. Por todo ello, la zona de la esperanza es también la zona de la plegaria. El esperanzado es un caminante, vive el riesgo y la aceptación de riesgo, del riesgo de desesperanzar. El joven tiene la vida por delante y el anciano la tiene ya a sus espaldas, motivo por el cual el primero suele hacer planes para el futuro, en tanto que el segundo acostumbra a vivir de sus recuerdos, pero si desaparece la esperanza, el hombre se marchita y reseca. En este sentido, la imagen empleada por el profeta Ezequiel para describir el estado de ánimo de los israelitas en el exilio permanece insuperada: “Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo se ha acabado para nosotros”. Cuando Don Quijote pierde definitivamente la ilusión –“yo ya no soy Don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano”- Sancho, sabiendo que sin ilusión no se puede vivir, intenta animarle: “¿Qué tonterías dice mi señor, cómo no va a ser Don Quijote? Venga, venga, vamos, ánimo, que la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía”. Todo enfermo terminal pasa por tres estadios con mermas sucesivas. En el primero se interesa todavía por lo que ocurre fuera de la clínica; en el segundo, cuando ya ha perdido fuerza, por lo que pasa en su habitación; en el tercero, mermada su fuerza y su esperanza, únicamente por sus propias constantes corporales. Luego, la muerte. Desde ese punto de vista, el arte de la medicina consiste en mantener al paciente en buen estado de ánimo mientras la naturaleza le va curando.

Quien espera llegar a la meta, camina; al que le desaparece la esperanza se le quiebran las piernas. Fue la energía inmensa de la esperanza quien sacó a la humanidad de las cavernas, la puso en marcha por los caminos de la historia y la empuja. Cuando una sociedad pierde la

esperanza carece de futuro, porque languidece su vitalidad y se paralizan sus iniciativas. Los enquistados poderes de este mundo se especializan con demasiada frecuencia en derrotar nuestra esperanza antes de que hayamos comenzado a ejercerla. Preguntado el senador Hubert Humphrey por la compasión en política tomó un largo lapicero, de éstos que tienen una pequeña goma de borrar en un extremo, y dijo: “Caballeros, fíjense en este lapicero. Del mismo modo que la goma de borrar no es más que una pequeña parte de todo el conjunto, y únicamente se emplea cuando se ha cometido una equivocación, así también sólo se recurre a la compasión cuando las cosas se le han ido a uno de la mano. La mayor parte de la vida es competición; sólo la goma de borrar es compasión. Resulta triste decirlo, caballeros, pero lo cierto es que, en la política, la compasión no es más que una parte de la competición”. ¡Y vas tú y dejas al senador horadar tus huesos para que deposite en ellos sus larvas; vas y crees al senador, porque, proporcionalmente hablando, la longitud de tu lapicero contrasta con la brevedad de tu goma! Aunque los demás no, tú persevera contra las razones del senador. Unos duran un mes, buenos son, no los desprecies; otros duran un año, esos son mejores, felicítales; pero los imprescindibles son los que duran toda la vida. El veterano, aunque siempre en derrota, nunca en doma; la derrota suele ser pasajera, es la claudicación la que la vuelve permanente; aunque cuente sus días por el número de sus fracasos, se levanta al día siguiente más temprano: quien tiene esperanza se torna invencible. Este *permanecer* forma parte de la esperanza; un sacrificio que excluyese la esperanza sería un suicidio: en última instancia, un mundo en el que faltase la muerte sería un mundo en que la esperanza sólo existiría en estado larvado. La esperanza lanza las campanas al vuelo sólo a su debido tiempo, no llora en mera previsión de derrota, persevera: la perseverancia es ese trabajo duro que uno realiza cuando se cansa de hacer el trabajo duro que ya ha realizado, la permanencia en el tiempo después de que ha pasado el tiempo, por eso el tiempo del perseverante es tiempo estable, pase lo que pase, y por eso en él se establece y estabiliza. Quien con *per-se-verancia* espera es inundado por una enorme alegría, no promete nada a nadie; cuando es dominado por un gran enfado, no contesta ninguna carta. El envejecimiento físico vivido en esperanza es plenitud vital, aunque hoy ser viejo y parecerlo, ser un viejo que asume el tiempo pasado, es algo casi obsceno que condena al pánico de la soledad y del abandono. A los viejos nadie les desea, y la primera norma de la supervivencia social es mantenerse deseable. Importa mucho una gran determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, acontezca lo que aconteciere, trabajase el que trabajara, murmure quien murmurase. Aunque se muera en el camino o no se tenga corazón para los trabajos que en ella se encuentren, aunque se hunda el mundo. Esta actitud nunca da pie para la desesperación: purificando el ambiente, vacunado contra la desesperanza, sin descorazonarse ante las adversidades ni abatir su espíritu por las continuas represiones. Franklin, que fue un fiel creyente y que comenzó a los doce años a trabajar como impresor, redactó el epitafio que había de escribirse en su tumba: “Aquí yace, comido por los gusanos, el cuerpo de Benjamín Franklin, impresor, con las tapas de un viejo libro ya con las hojas sueltas y la encuadernación estropeada. Pero su texto reaparecerá, como él espera, en una nueva edición revisada y corregida por el Autor”. La esperanza es la más pequeña de las virtudes, la hermana menor, y sin embargo tan grande, que sólo por ella la dura espera termina floreciendo. Nietzsche, que tanto enfatizó la metamorfosis de camello de grandes fardos (*¡tú debes!*) a león aguerrido que debe conquistar su libertad (*¡yo quiero!*), y de león a niño (*¡un santo decir sí!*), una *lúcida ingenuidad*, no pudo degustar el rigor que su descubrimiento merecía: sencillamente, le faltó la pequeña esperanza, condición necesaria para permanecer en la gran adversidad.

La esperanza anticipa la felicidad; basta con poner un ejemplo de vida sin horizontes para comprender que la afirmación anterior es verdadera: Si la pérdida de esperanza abre las puertas de la desdicha y del sufrimiento, la ganancia de esperanza ya es de algún modo felicidad, o anticipo de ella: la esperanza de llegar, ánimos da para andar. No cabe duda de que las ilusiones nos ayudan a vivir, por lo cual debemos respetarlas en los demás como en nosotros mismos: la vida es un barco que surca el océano de la vida llevado por la esperanza, y esto nos hace ver que no es precisa la magia si estamos atentos a cuanto de positivo nos está ofreciendo la realidad. La esperanza se alimenta hoy de pequeños signos visibles, de los cuales resultará mañana lo todavía no visible: tantas personas, tantas esperanzas; esperanzas distintas en cada ser humano, pero todos la misma esperanza. Lo mismo que la felicidad, o que el ser, la



esperanza se dice de muchas maneras, pero siempre se dice: nos hace descubrir que la vida está llena de posibilidades si las buscamos, es decir, si no nos quedamos de brazos cruzados. Si hasta que se extingue la luz de la lámpara sigue brillando sin perder luz, ¿se apagará en ti antes la esperanza? Vergonzoso es que tu alma desfallezca cuando tu cuerpo no, afirmaban los estoicos. La esperanza nos ayuda a superar las equivocaciones y errores de hoy, a tratar de corregirlas y superarlas mañana, venciendo los obstáculos con tesón; *no sólo pregunta ¿qué me pasará a mí mañana si no hago hoy lo que debo?, sino también ¿qué les pasará a ellos y a ellas si no hago lo que debo?* Aunque los daltónicos espirituales no acierten a distinguir el verde de la esperanza del rojo de la felicidad, la esperanza dice: mañana será mejor. Sol que arroja todas las sombras detrás de nosotros, la esperanza hace posible la felicidad; por mucho que nos engañe, nos mueve: donde no hay esperanza tampoco esfuerzo. Cuando las esperanzas son bellas, el adiós equivale a una fiesta. La esperanza es el sueño del hombre despierto, un árbol en flor que se balancea suavemente al soplo de las ilusiones, el ave canta -aunque la rama cruja- porque conoce sus propias alas. Primavera, esperanza; verano, luz; otoño, plenitud; invierno, vuelta de la esperanza. De las nubes más negras cae el agua limpia. Ánimo, aliento, ilusión, optimismo, confianza, todo eso es efecto de la indeclinable esperanza, una esperanza que está hecha para difundirse y compartirse: no sabremos todo lo que valemos hasta que no podamos ser junto a otros todo lo que somos. Es también la esperanza el mejor médico, a saber, el sueño de quienes están despiertos y velan. Las esperanzas se esfuman una tras otra, pero el corazón de la esperanza continúa esperando siempre; las olas acaban por romperse, pero el mar no se agota; las olas suben y bajan, y en ello consiste la vida del mar: esperar un día tras otro es la verdadera vida del corazón. Verdad es que si no siembras no cosechas, pero también es verdad que en un jardín crecen más cosas de las que siembra el jardinero; tú espera a que los rosales florezcan tres veces: con el paso del tiempo se perdonan las ofensas y se descubren nuevos paisajes, al fin y al cabo la esperanza es esa virtud que nos enseña a descubrir que sigue existiendo el paisaje cuando atravesamos el túnel.

“Quien espera, desespera,  
quien desespera, no alcanza.  
Por eso es bueno esperar  
y no perder la esperanza”.

Quien sabe esperar sabe *estar*, quien sabe estar podrá *ser*. El ser es un estar bañado en la permanencia cómplice del tiempo. Por eso, no dedicar tiempo a la causa es arriesgarse a perder la esperanza; en todo caso, el esperar se malograría sin la *paciencia del mientras tanto*. El idioma francés distingue entre *attente* (acto de aguardar), *espoir* (espera vital), y *espérance* (esperanza), pero aún así una simple sala de espera es ya de alguna manera también una sala de esperanza; de no ser así, nadie entraría en ella: una esperanza guarda el árbol: si es cortado, aún puede retoñar y no dejará de echar renuevos. Hay situaciones de espera (*sperare*) que también lo son de expectación (*expectare*: etimológicamente *ex alio spectare*), lo que no hay es espera sin expectativa y sin prospectiva, sin pies (*pes*). Pero a más expectación es necesaria más paciencia: la esperanza se realiza en la paciencia; esperanza y paciencia se dan la mano. Frente a los estados de diselpidia hipotónica hay que poner las diselpidias hipertónicas, en las cuales el enfermo espera desmedida y desordenadamente. En hebreo el esperar se expresa con la raíz *qwh*. Resulta sugerente su posible relación etimológica con *qaw*, cuerda, hilo, que hace de *tiqwal* (esperanza, hilo) un vocablo curiosamente ambivalente, como ocurre en nuestra expresión *un hilo de esperanza*. Así leemos en Job, en el contexto de una esperanza defraudada y de una fibra vital que se ha roto: “Mis días corren más rápidos que la lanzadera, se desvanecen sin que me quede un hilo de esperanza (*tiqwah*)”. Pero todo llega a quien sabe esperar, lo cual, por otra parte, denota siempre un gran carácter. Desierto es sólo cuando ya no hay esperanza. Quien sabe transformar la nostalgia en esperanza permanece. Paciencia y calma no se oponen a expectación ni a expectativa. La persona que espera pacientemente está preparada para todo; no ve las cosas de color de rosa, ni se las promete demasiado felices, ni hace castillos en el aire, pero tampoco carece de ilusión, de optimismo, de algún grado de confianza: alberga, acaricia, alimenta esperanzas, por pequeñas que fueren. Sólo en cierto modo, quien espera desespera,

pero no cabe esperar literalmente contra toda esperanza, mera frase poética. La esperanza no es un cebo que nos pone el futuro para burlarse de nuevo, ni una buena comida pero una mala cena, ni una lástima para quien vive de *utopideces*. Cuando el perseverante espera es inundado por una enorme alegría, no promete nada a nadie; cuando es dominado por un gran enfado, no contesta ninguna carta. En un reportaje ofrecido por TVE sobre la larga marcha emigratoria de una tribu del Alto Volta podía verse a los negros sedientos y casi exhaustos caminar pesadamente sobre una tierra resquebrajada por la sequía recogiendo sus últimas fuerzas para susurrar un canto haciendo sonar breves notas melancólicas en pequeñas flautas que se estremecían con sus sarmentosos dedos, porque no estaban dispuestos a perder su utopía, su ilusión, su esperanza más allá de las más grandes adversidades imaginables. Por patéticas que sean las circunstancias, se sobrevive si nuestra esperanza está orientada por una finalidad significativa: a pesar del primitivismo físico y mental imperantes en la vida del campo de concentración aún era posible desarrollar una profunda vida espiritual. No cabe duda de que las personas sensibles acostumbradas a una vida intelectual rica sufrieron muchísimo (su constitución era a menudo endeble), pero el daño causado a su ser íntimo fue menor: eran capaces de aislarse del terrible entorno retrotrayéndose a una vida de riqueza interior y libertad espiritual. Sólo de esta forma puede explicarse uno la paradoja de que algunos prisioneros, a menudo los menos fornidos, parecían soportar mejor la vida del campo que los de naturaleza más robusta.

Atención al siguiente texto de Víctor Frankl: “Las reacciones de los prisioneros en el mundo singular de un campo de concentración son una prueba de que el hombre no puede escapar a la influencia que lo rodea. Ahora bien, ¿es que frente a tales circunstancias no tiene posibilidad de elección? Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre tiene capacidad de elección. Los ejemplos son abundantes, algunos heroicos, los cuales prueban que puede vencerse la apatía, eliminarse la irritabilidad. El hombre *puede* conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión síquica y física. Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas -la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias- para decidir su propio camino. Y allí siempre había ocasiones para elegir. A diario, a todas horas, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión, decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que amenazaban con arrebatarle su yo más íntimo, la libertad interna; que determinaban si uno iba o no iba a ser el juguete de las circunstancias renunciando a la libertad y a la dignidad para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico. Aun cuando condiciones tales como la falta de sueño, la alimentación insuficiente y las diversas tensiones mentales pueden llevar a creer que los reclusos se veían obligados a reaccionar de cierto modo, en un análisis último se hace patente que el tipo de persona en que se convertía un prisionero era el resultado de una decisión íntima, y no únicamente producto de la influencia del campo. Fundamentalmente, pues, cualquier hombre podía, incluso bajo tales circunstancias, decidir lo que sería de él mental y espiritualmente, pues aún en un campo de concentración puede conservar su dignidad humana. Dostoyesky dijo en una ocasión *sólo temo una cosa: no ser digno de mis sufrimientos*, y estas palabras retornaban una y otra vez a mi mente cuando conocí a aquellos mártires cuya conducta en el campo, cuyo sufrimiento y muerte, testimoniaban el hecho de que la libertad íntima nunca se pierde. Puede decirse que fueron dignos de sus sufrimientos, y la forma en que los soportaron fue un logro interior genuino. Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito. No piensen que estas consideraciones son vanas o están muy alejadas de la vida real. Es verdad que sólo unas cuantas personas son capaces de alcanzar metas tan altas. De los prisioneros, solamente unos pocos conservaron su libertad sin menoscabo y consiguieron los méritos que les brindaba su sufrimiento pero, aunque sólo sea uno el ejemplo, es prueba suficiente de que la fortaleza íntima del hombre puede elevarse por encima de su adverso sino. Y estos hombres no están únicamente en los campos de concentración. Por doquier el hombre se enfrenta a su destino y tiene siempre oportunidad de conseguir algo por vía del sufrimiento. Piénsese en el destino de los enfermos, especialmente de

los enfermos incurables. La esperanza se traduce en acciones *plenas de sentido*: el hombre que se dejaba vencer porque no podía ver ninguna meta futura, se ocupaba en pensamientos retrospectivos. El prisionero del campo de concentración nazi que perdía la fe en el futuro -en su futuro- estaba condenado. Con la pérdida de la fe en el futuro perdía, asimismo, su sostén espiritual; se abandonaba y decaía y se convertía en el sujeto del aniquilamiento físico y mental. Por regla general, éste se producía de pronto, en forma de crisis, cuyos síntomas eran familiares al recluso con experiencia en el campo: todos temíamos este momento no ya por nosotros, sino por nuestros amigos. Solía comenzar cuando una mañana el prisionero se negaba a vestirse y a lavarse o a salir fuera del barracón. Ni las súplicas, ni los golpes, ni las amenazas surtían ningún efecto. Se limitaba a quedarse allí, sin apenas moverse. Si la crisis desembocaba en enfermedad, se oponía a que lo llevaran a la enfermería o a que se hiciera cualquier cosa por ayudarlo. Sencillamente se entregaba. Y allí se quedaba tendido sobre sus propios excrementos sin importarle nada. Quienes conocen la estrecha relación entre el estado de ánimo de una persona -su valor y sus esperanzas, o la falta de ambos- y la capacidad de su cuerpo para conservarse inmune, saben también que, si repentinamente pierde la esperanza y el valor, ello puede ocasionarle la muerte. La causa última de la muerte de mi amigo fue que la esperada liberación no se produjo, y esto le desilusionó totalmente; de pronto, su cuerpo perdió resistencia contra la infección tifoidea latente. Su fe en el futuro y su voluntad de vivir se paralizaron y su cuerpo fue presa de la enfermedad, de suerte que sus sueños se hicieron totalmente realidad. Las palabras de Nietzsche ‘quien tiene algo *por qué* vivir es capaz de soportar cualquier *cómo*’ pudieran ser la motivación que guía todas las acciones. Desgraciado de aquel que no vea ningún sentido en su vida, ninguna meta, ninguna intencionalidad y, por tanto, ninguna finalidad en vivirla, ése estaría perdido. Lo que verdaderamente necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud hacia la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y, después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente. Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésa es su sola y única tarea. Una vez que nos fue revelado el sentido del sufrimiento, nos negamos a minimizar o aliviar las torturas del campo a base de ignorarlas o de abrigar falsas ilusiones o de alimentar un optimismo artificial. El sufrimiento se había convertido en una tarea a realizar y no queríamos volverle la espalda. Ante nosotros teníamos una buena cantidad de sufrimiento que debíamos soportar, así que era preciso hacerle frente procurando que los momentos de debilidad y de lágrimas se redujeran al mínimo. Pero no había ninguna necesidad de avergonzarse de las lágrimas, pues ellas testificaban que el hombre era verdaderamente valiente, que tenía el valor de sufrir. No obstante, muy pocos lo entendían así. Algunas veces, alguien confesaba avergonzado haber llorado, como aquel compañero que respondió a mi pregunta sobre cómo había vencido el edema, confesando: *lo he expulsado de mi cuerpo a base de lágrimas*. No había que perder las esperanzas, antes bien debía conservarse el valor en la certeza de que nuestra lucha desesperada no perdería su dignidad ni su sentido. En las horas difíciles siempre hay alguien que nos observa -un amigo, una esposa, alguien vivo o muerto, o un Dios- que sin duda no querrá que le decepcionemos, antes bien espera que suframos con orgullo -y no miserablemente- y que sepamos morir. Nuestro sacrificio tiene algún sentido. Hay dos ‘razas’ de hombres en el mundo y nada más que dos: la de los decentes y la de los indecentes. Ambas se encuentran en todas partes y en todas las capas sociales. Ningún grupo se compone de hombres decentes o de hombres indecentes, así sin más ni más. En este sentido, ningún grupo es de ‘pura raza’ y, por ello, a veces se podía encontrar, entre los guardias, a alguna persona decente. La vida en un campo de concentración abría de par en par el alma humana y sacaba a la luz sus abismos. ¿Qué es en realidad el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración”.

#### **7.4. Esperanza: el mañana de la utopía**

Las utopías fértiles tienen los pies en la tierra, pues, así como no hay utopía sin esperanza, tampoco esperanza sin pie -esperanza (*spes*) tiene relación con *pes*, pie-. Cada época sueña la siguiente, de la que es motor, por eso un mapa de la tierra donde faltara Utopía no merecería la pena ser mirado. *Es al buscar lo imposible como el hombre ha realizado y reconocido siempre lo posible, y quienes están prudentemente limitados a lo que les parece posible no han avanzado nunca un solo paso.* Por lo demás, ¿quién se atreverá a decir lo que dentro de tres, cinco, diez mil años futuros será posible e imposible? Cuando el dedo señala a la luna el imbécil mira al dedo. Para quienes carecen de pan, comer dos veces al día resulta máximamente. El águila no puede despegar del suelo raso; tiene que saltar trabajosamente sobre una roca para, desde allí, elevarse hasta las estrellas. En el águila está el colibrí, en el trasatlántico la canoa. Quien no sueña al águila no percibe al colibrí; quien no idea un trasatlántico no construye la canoa. Sin una gran utopía, nadie sería capaz de vivir honestamente una gran política. Normalidad y heroísmo no son incompatibles. La militancia resulta inversamente proporcional a la frecuencia de su repetición y reiteración de lo trivial y rutinario, a la continuidad vacía, al sofisma de que nada nuevo hay bajo el sol, a la nostalgia conformista con la tediosa beatitud de lo pretérito, al sofisma de que el futuro es una variante de lo sido y la esperanza su recuerdo, sin azares ni riesgos, a una carrera inmota y sin resistencias que no es más que voluntad de dominio frustrada. La vida en su conjunto aparece como una aventura sólo a quien recibe la sucesión de los días y las estaciones como un regalo, para quien descubre y agradece la diferencia de cada instante, para quien explora las posibilidades que ofrece el momento presente, sin permitir que su memoria se estanque en el pasado o su imaginación divague por un futuro cuya posibilidad no late entre las virtualidades del ahora. Para quien, contra viento y marea, se dispone a dar razón con su vida, ésta no es un acto teatral espurio, ni una representación escénica, ni la búsqueda del aplauso, ni el recurso para movilizar emociones multitudinarias, ni un elemento decorativo más entre la parafernalia de disfraces, pancartas, pegatinas, banderolas y semejantes accesorios propios de cualquier circo. El destino se esculpe, y quien no esculpe su destino es escupido por el infortunio. No hay más destino que el que cada cual asume libre y solidariamente. Aunque tengas que pisar la raya de la razón sumisa, «tú apunta con tu dedo a cada cosa y pregunta: *y esto, ¿de qué?*»

Cuatro elementos hacen falta: *coraje para vivir, generosidad para convivir, prudencia para sobrevivir, amor para desvivirse.* ¿Por qué la gente no se confiesa del pecado grave de no soñar? No hay nube, por negra que sea, que no tenga un borde plateado. El optimista ve una oportunidad en la calamidad, y el pesimista ve una calamidad en la oportunidad, creyéndose además un optimista bien informado. Optimista es el que nos mira a los ojos, el pesimista a los pies, mientras clama: ¡es curioso lo malo que se vuelve el mundo de un tiempo a esta parte! Quien conociese toda la verdad debería de sentarse al borde del camino y llorar amargamente. Pero si lloras por haber perdido el sol, las lágrimas te impedirán ver las estrellas; permanece inmutable en tu propósito y no llores lágrimas inútiles: hay lágrimas que nacen de la bondad del corazón, pero otras del orgullo y del egoísmo. Muchas personas se pierden las pequeñas alegrías mientras aguardan la gran felicidad, con lo cual cada vez que perdemos el ánimo perdemos muchos días de nuestra vida. Las quejas son el primer lenguaje de la derrota. Los pesimistas no son sino espectadores contagiosos, por eso afirman que pesimista es quien ha vivido largo tiempo con un optimista. No les hagamos caso, ellos podrán cortar todas las flores, pero no detener la primavera, no nos detengamos para arrancar flores que nos alegren, sigamos caminando y las flores alegrarán nuestro camino.

Sin embargo, de una botella cuyo contenido estuviera al cincuenta por ciento lo mismo podría decirse que se encuentra medio llena, que medio vacía, según se la mire. Así pues, lo que interesa es la descripción veraz de las situaciones, luego podrán venir según gustos las proyecciones optimizadoras o pesimizantes. Muchas veces el pesimista será un miope incorregible, pero muchas otras se tratará de un realista bien informado. Una adecuada higiene mental aconsejaría, o bien adoptarlas alternativamente o, como lo hacían algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, *ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos.* Sea como fuere, a la hora de superar el conflicto vale más pesimismo realista en mano que optimismo falso volando. ¿Podría predicarse de la esperanza lo que ciertos eslóganes gallegos afirman para su amada

Galicia, a saber, *tierra mágica con gente lógica*? Por lo demás, una cosa son los temperamentos, los humores, los jugos gástricos, y otra las ideas, aunque interactúen: determinados cojos que ignoran su(s) cojera(s) siempre le echan la culpa de la(s) misma(s) a la irregularidad del empedrado. Muchos optimistas, cuando se trata del propio dolor, pesimizan. Variante de lo mismo: otros se proclaman optimistas dejando correr los males pero sin moverse de su sillón para tratar de evitarlos, mientras achacan pesimismo al activo. A los situados a ese lado no les resultará difícil, así las cosas, definir al futuro como la época en que nuestros asuntos prosperan, nuestros amigos son leales, y nuestra felicidad está asegurada. Y, mientras, ¿se puede ser optimista sin matizaciones ante el espectáculo de un mundo donde las tres cuartas partes de la humanidad pasan hambre?

La esperanza, que intensifica la toma de conciencia del poder de lo real en nosotros, no puede sin embargo evitar el envejecimiento de las personas, ni siquiera la muerte; lo que sí puede es dar sentido a la vejez y a la muerte. Desde la esperanza, la persona puede aceptar la muerte que se acerca cuando aún esté en la madurez de sabiduría propia de la edad avanzada; puede ir viviendo en referencia a ella y considerar como un regalo lo que se le concede aún de fuerza, tiempo y capacidades. Quien se niega a tratar con bondad a la vida que ya declina y a ir en ayuda del progresivo estrechamiento que esa vida experimenta deja pasar una importante oportunidad de comprender qué es la vida, lo inextricable y trágico de la misma, su profunda soledad y por tanto lo fuerte que es la necesidad de copertenencia de las personas entre sí. Pero para captar todo eso hace falta el horizonte de la esperanza. Por otra parte, la esperanza mantiene vivo el recuerdo: alégrate por todo lo que hemos amado juntos. No me busques entre los muertos, en donde nunca estuvimos, encuéntrame en todas aquellas cosas que no habrían existido si tú y yo no nos hubiésemos conocido. Estaré a tu lado en cuanto hayamos creado y compartido juntos y en todos aquellos que incorporaron algo nuestro. También nuestros fracasos serán testigos permanentes de que estuvimos vivos. No te ates a los recuerdos ni a los objetos, porque dondequiera que mires que hayamos estado, con quienquiera que hables que nos conociese, allí habrá algo mío; aquello sería distinto, quizá inapreciablemente distinto, pero indudablemente distinto, si no hubiéramos aceptado convivir en amistad durante tantos años: el mundo estará ya para siempre salpicado de nosotros.

Si la raíz de la *condicionalidad* (no incondicionalidad) es la desesperación, a la que se llega cuando nada encuentro en la realidad que me permita prestarle crédito, ninguna garantía, siendo como dice Marcel *un caso de insolvencia absoluta*<sup>143</sup>, “la esperanza consiste en afirmar que hay en el ser, más allá de todo lo que es dado, de todo lo que puede ser materia de un inventario o servir de base para un cómputo cualquiera, un principio misterioso que está en complicidad conmigo mismo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido, y lo quiero realmente con todo mi ser. Evidentemente estamos aquí en el centro del misterio ontológico. Esperar que el ser amado triunfará de la enfermedad incurable que lo consume es como decir: no es posible que yo sea el único en querer su curación, es imposible que la realidad en su entraña sea hostil o indiferente a lo que yo afirmo que es en sí un bien. Sería inútil citarme ejemplos para descorazonarme: más allá de toda experiencia, de toda probabilidad, de toda estadística, afirmo que cierto orden será restablecido, que la realidad está conmigo para querer que ello sea así. Yo no deseo: afirmo. Esto es lo que llamaría la resonancia profética de la verdadera esperanza, antítesis del. deseo ilusorio que disfrazan una realidad objetiva cuyo verdadero carácter tiene uno que desconocer. La única esperanza auténtica es aquella que se dirige a lo que no depende de nosotros, aquella cuyo resorte es la humildad, no el orgullo”<sup>144</sup>.

Añadamos por nuestra parte que la esperanza así entendida promueve lo que podríamos denominar una triple identidad del yo: un yo participial (el orgullo de lo realizado, aunque sea la derrota), cuya divisa es *ergo sum*. Un yo *gerundial* (el estar realizando, la acción), el gozo de ir más lejos, más alto y más fuerte, gozo que necesita un mundo que le espere; sobre todo, este yo (conquistador o/y defensor; creador o/y retenedor) espera al mundo para construirlo, poco o mucho. *Homo viator*. Pero sólo llega a su condición de yo *transfigurador* a través de los demás y con ellos, de cada otro, que a su vez le van configurado a él mismo como yo transfigurado

<sup>143</sup> Marcel, G: *Aproximación al misterio del ser*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, p.51.

<sup>144</sup> *Ibi*, pp. 52 ss.

(*trans-figurado*). Su divisa es *ergo sursum*. Su esencia es no fijarse ni cristalizarse nunca. ¿Por qué señal se reconoce que una persona se sobrepasa, se trasciende efectivamente? Por su fidelidad. Cuando empleamos la expresión *ser fiel a* ¿estamos queriendo decir simplemente conformarse con? No, eso sería muy pobre. “Para ser fiel a sí mismo primero hay que estar vivo uno mismo, y precisamente eso no es cosa fácil”<sup>145</sup>. Para ser fiel a los demás también éstos han de estar vivos: “No hay ninguna razón válida para pensar que la fidelidad a sí mismo sea más inteligible que la fidelidad al otro, ni que tenga ninguna prioridad respecto a él”<sup>146</sup>. Estar vivos, estar despiertos, iluminados, convertidos en antorchas, esa es la tarea de quien se considere humano: “En general, puede decirse que el temple de un ser se reconoce y se experimenta por la fidelidad de que es capaz”<sup>147</sup>.

## 7.5. Esperanza: la *eudaimonía* de la razón cálida

La persona se reconoce en el tú, hasta el punto de ser definida por Ricoeur como *intencionalidad ética*, intencionalidad de la *vida buena con y para otro en instituciones justas*, definición que no sólo no hace referencia directamente a la ipseidad bajo la figura de la *estima de sí*, sino que incluso sería “abstracta si le faltase la estructura dialógica por la referencia al otro”<sup>148</sup>. Más aún, la estructura dialógica misma sería abstracta si le faltase “la referencia a instituciones justas. En este sentido, la estima de sí sólo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido”<sup>149</sup>. *Referencia al otro, haciendo estructuras buenas, estima de sí*, he ahí aquello a lo que Ricoeur denomina *vida buena* o, con Proust, *verdadera vida*, o también *buena praxis*, acción que busca su propio fin “sin dejar de buscar un fin posterior”. Es vida buena la que responde con sentido al siguiente patrón de excelencia: *¿qué va a contar para mí como una descripción adecuada del fin de mi vida?* Si esto es así, entonces “*plan de vida, unidad narrativa de una vida, vida buena, designan a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre*, en cuanto pone sobre sí mismo la mirada de la apreciación”<sup>150</sup>. Es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. Varias son las formas de introducir en este estadio final el punto de vista hermenéutico<sup>151</sup>. Vida buena con y para el otro: *solicitud*, la cual. “no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada hasta ahora la estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”<sup>152</sup>. Ningún otro distinto de sí en un sí, pero también ningún sí sin un otro que lo convoque a la responsabilidad.

### *La felicidad, utopía necesaria*

Distinguían los clásicos entre *eudaimonía* (felicidad humana) y *makariotes* (felicidad de los dioses). Entre ambas, eudemonismo y macarismo, la tradición cristiana fraguó el término *beatitudo*, felicidad reservada a quien alcanza la santidad o está en condiciones de ello. En cualquier caso, dice Aristóteles, “casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a lo que significa la felicidad, pero acerca de qué es felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios”<sup>153</sup>. Por su parte Albert Camus lamentó amargamente no encontrarla: “Los hombres mueren y no son felices”.

<sup>145</sup> Marcel, G. *Homo viator*. Éditions Montaigne, París, 1944, p. 172.

<sup>146</sup> *Ibi*, p. 174.

<sup>147</sup> *Ibi*, p. 175.

<sup>148</sup> Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI, México, 1996, p. 177.

<sup>149</sup> *Ibi*, pp. 176-177.

<sup>150</sup> *Ibi*, p..

<sup>151</sup> *Ibi*, pp. 185-186.

<sup>152</sup> *Ibi*, p. 186.

En cualquier caso, el ser humano si algo desea es su felicidad, y quien la rechaza asimismo rechaza la humana condición; por sendas torcidas o por vías gloriosas nadie es ajeno a la búsqueda de eso que los griegos llamaron *eudaimonía*, porque la felicidad es una utopía necesaria, *un ideal de la imaginación*, que dijera Kant. Pero es también un ideal que nadie en su sano juicio y quicio puede dejar de *construir*; cada cual ha de labrarse su propia ciudad ideal y cada palo aguantar su vela: “Nadie me puede obligar -escribía Kant- a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante” Sea cual fuere la dirección de esa construcción, nadie puede darnos la felicidad prefabricada, por ello constituye una verdadera aberración este texto de Jeremy Bentham, uno de los padres del utilitarismo moderno: “Les daremos una felicidad silenciosa, humilde, la felicidad que conviene a las criaturas que ellos son. Les persuadiremos para que no se enorgullezcan. Ciertamente, les haremos trabajar, pero durante sus horas de descanso organizaremos su vida al modo de un juego de niños, con canciones infantiles, coros y danzas inocentes. Incluso les permitiremos el pecado sabiendo que son débiles y desarmados. Estarán exentos de la gran preocupación y de la gran angustia que se deriva de elegir por sí mismos. Y todos serán felices, millones y millones de criaturas”. Ojo al Gran Inquisidor de turno.

#### *Felicidad y virtud*

Consideraron los estoicos dos tipos de felicidad: la *interior* que alcanza el sabio autárquico dentro de sí y la *exterior*, que no siempre corre a cargo del hombre. Existen muchas cosas en esta vida que tuercen nuestros propios designios; una cosa es lo que uno propone y otra su logro. Pero la felicidad, en todo caso, tiene mucho que ver con la práctica de la virtud, es decir, con ese hacerse uno mismo artífice de sus causas mejores, en la medida en que ella actualiza lo que una vida humana debe realizar para ser realmente humana. Quien asume su humana condición y la realiza no es infeliz. Ahora bien, eso mismo debe integrarse en la razón para que la felicidad resulte sólida, fecunda, duradera, universal. Buscar la propia felicidad a expensas de la ajena introduciría sufrimiento. Podemos querer ser felices sin ser justos, pero entonces no seremos *dignos de la felicidad*. Cuando uno contempla lo que ha llegado a ser la afirmación aristotélica de que el bien es aquello a que todas las cosas tienden, y lo compara con la afirmación contenida en la *Declaración de Independencia de los EEUU* (1776) de que “todos los americanos tienen el derecho a la felicidad” siente que, si ellos tuvieran menos derechos a la felicidad ajena, el mundo ganaría. ¿Qué sería, pues, la felicidad si se disociase de los valores? Sería algo impresentable, a pesar de que en ello ande metido medio mundo tras las huellas del poema de Byron donde Caín pregunta a Lucifer *¿sois feliz*, y éste le responde *soy poderoso*, y el otro medio tras las del pragmatismo americano, en cuya línea argumental William James afirma que *la felicidad es la prueba de la verdad*. Si el criterio de verdad fuera el criterio de felicidad, el loco feliz con su crimen creería que la verdad está en el crimen, y el egoísta feliz creería que la verdad está en ese su egoísmo. Por lo demás, con tantas felicidades como gustos, ¿quién podría definir finalmente la verdad? El relativismo se haría difícilmente superable. Sin masoquismo, hay que perder el miedo a las felicidades baratas al uso reivindicando la dignidad más que la felicidad.

#### *Felicidad finitizada que quiere infinitizarse*

El hombre sobrepasa infinitamente al hombre, tan complejo e inabarcable, que no carecía de razón Nietzsche al definirlo como *gran promesa*, *gran tensión* y *gran esperanza*, *gran niño*. Nuestra desinstalación es tan grande, de la cuna a la tumba, que Freud descubrió en el sentimiento de *naufragio oceánico* lo más peculiar de la especie humana. Desfondados, nostálgicos, mendicantes siempre, y no sólo en las situaciones límite, nada tan humano como la insatisfacción. Miguel Hernández, consciente de ello, escribía aquello de *con tres heridas yo: la de la vida, la de la muerte, la del amor*. Otro poeta más modesto, Miguel Hernández, lo veía así: *Todo hombre tiene dos batallas que pelear. En sueños lucha con Dios, y despierto con la mar*, es decir, con el amor y con la muerte. ¿Quién coincide con su deseo? Como dijera Unamuno en *Del sentimiento trágico de*

---

<sup>153</sup> *Eth. Nic.* I, 4, 1095a 14-22.

la vida, “el universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, es una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Según tú te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres en fin más que nonada, y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón a ti propio”. De todos modos ese reconocimiento no empaña al menos una relativa felicidad: la felicidad de poderlo descubrir, y acaso también de poderlo subsanar poniéndose en manos de quien es más que uno mismo. Finitud y alegría, en fin, no son contrapuestos, pero alegría perfecta en finitud resulta realidad improbable, demasiado frágil.

No existe posibilidad alguna de plantear la vida personal sin dejar abierta en el horizonte la idea de felicidad: la persona es digna de ser feliz, *eudemónica*<sup>154</sup>, por eso en ella “convergen la idea del bien en general y la idea de la felicidad, la cual no es una posibilidad posible, sino una posibilidad *apropiada*. Lo bueno es la realidad en cuanto apropiable, y el bien es mi propia realidad en tanto que apropiada como felicidad”<sup>155</sup>. Ahora bien, sólo hay felicidad si lo definitorio de un acto puede ser elevado a definitivo, y por esto es por lo que la felicidad constituye el bien último del hombre, la posibilidad de las posibilidades. Frente al eudemonismo de Kant, para quien la felicidad quedaría totalmente excluida de la moralidad, en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad, no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral. Mientras vive, la persona, se está apropiando la figura de su problemática felicidad, solamente por eso es la única realidad sobre la tierra que tiene ante sí misma la inexorable posibilidad de ser constitutivamente infeliz, esto es, tiene posibilidades positivas y negativas<sup>156</sup>. Por ello “en la sanción el hombre puede tener una forma y una figura que realmente corresponda a lo apropiado, y en este caso será un bienaventurado, pero podrá ser que tenga una figura disconforme y será un desgraciado”<sup>157</sup>; “el réprobo está reprobado porque quiere ser aquello que está siendo en su reprobación”<sup>158</sup>. “En todo acto el hombre se apropia unas posibilidades, unas más *dignas de ser apropiadas* que otras, pero pudiendo anteponer las menos a las más apropiadas. Al apropiárselas, el hombre traza su figura real, moral y física de su propia felicidad. El hombre, al responder a la situación, traza la figura de su felicidad. Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad. De ahí la diferencia entre el animal meramente *responsivo* o respondente y el hombre *responsable*, el cual *vive en secuencia*, esto es, sigue viviendo, lo cual hace que esta figura de felicidad sea siempre en principio reformable. De ahí también que uno vaya remitiendo a un acto ulterior la determinación también ulterior de la felicidad. En cada uno de los actos y de las situaciones está la felicidad entera”<sup>159</sup>.

Siendo fines en sí, *las personas no son el final de ellas mismas, porque el final les trasciende*. En efecto, y dicho con todo afecto y respeto para el increyente no acantonado contra *la hipótesis Dios*, puesto que el destino último del amor pide eternidad y perfección, en todo amor verdadero late un amor hacia Dios; a ningún gran amor puede faltarle la búsqueda absoluta de lo Absoluto, por el cual somos afirmados; nunca podríamos llegar al Absoluto si no se actualizase en nosotros mismos. La vida humana está ya constitutivamente anclada en el Absoluto; sólo puede afirmarlo si, en cuanto tal, vive ya afirmada. A mayor toma de conciencia de mi yo, tanta más conciencia de Dios, pero no de Dios en sí mismo, sino de Dios en mí. Él, pues, en cuanto hace posible la vida humana, es trascendente; pero, a la vez, inmanente e íntimo por ser Aquél por el que el hombre se constituye como tal. Todo diálogo será afirmación de

<sup>154</sup> Cfr. Díaz, C. *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*. Ed. Encuentro, Madrid, 1987, 215 pp.

<sup>155</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*. Alianza Ed, Madrid, 1986, pp. 401-402.

<sup>156</sup> *Ibi*, pp. 392-399.

<sup>157</sup> *Ibi*, p. 419.

<sup>158</sup> *Ibi*, p. 439.

<sup>159</sup> *Ibi*, pp. 416-417.



Dios y afirmación del hombre desde la gratuidad de Dios. No hay manera de afirmar a Dios sin afirmar al hombre (negando al hombre se niega a Dios), ni de afirmar al hombre sin afirmar a Dios, eso sí, por iniciativa de Dios y consecuentemente desde perspectiva de gratuidad; en sentido contrario, al negar al hombre se niega a Dios, y al negar a Dios se niega al hombre, ahora por iniciativa del hombre. Si se afirma incondicionalmente al otro y a uno mismo, se afirma también lo Absoluto; si no se afirma a lo Absoluto, no puede en estricta lógica afirmarse incondicionalmente al otro, ni a uno mismo. Pero esta percepción exige una cierta madurez de vida, que sólo se alcanza cuando, de hecho, el hombre se encuentra en la situación de tomar al otro y de tomarse a sí mismo con total seriedad. Así que la afirmación absoluta de la persona sólo es posible si ésta aparece afirmada por el Absoluto, la afirmación absoluta del hombre sólo puede tener como principio al Absoluto mismo. En la vida humana irrumpen el Absoluto como manifestación y patencia de sí mismo a través de la afirmación del ser humano mismo. Por eso el hombre afirmado por el Absoluto supera infinitamente al hombre... en la presencia del Absoluto. El hombre será amado por sí mismo y no reducido o degradado a la condición medio por nuestro amor a Dios precisamente porque el hombre es la presencia y el rostro de Dios vuelto hacia nosotros y hacia nuestra realización.

¿De dónde, pues, le viene al humano aquello que le hace ser como es, qué le constituye en su *humanitas*? Aquello que en él existe de reflejo de la *divinitas*: la persona no es cognoscible desde sí misma, sino desde Dios. La actividad del pensamiento humano deriva del *soy amado* con que Dios le pensó y por ende le fundó y le quiso primero. Dicho de otro modo: al revelarse Dios al hombre le hizo comprenderse a la vez como persona: aunque en la Tierra nadie nos amase, seguimos siendo amados indefectiblemente por el Dios que nos creó, y este ser persona es la huella del Dios persona en el espíritu del hombre. Así pues, no cualquier teísmo filosófico, sino solamente la revelación del Dios vivo puede decirnos lo que significa el concepto *Dios personal*, y por ende lo que significa la personalidad humana. ¿Quiere esto decir que el *a-teo* se ignora a sí mismo como hombre al no reconocer esa revelación? La personalidad humana es el ser llamado por Dios a la existencia. Lo que el hombre natural experimenta oscuramente en su conciencia moral como conocimiento de la responsabilidad, eso se hace luminoso y claro en el encuentro con el Dios que se autorrevela y en esta autorrevelación nos ama.

Derivadamente, el objeto material de la religión no es Dios en sí mismo, sino su presencia en el hombre o el hombre en cuanto presencia de Dios; por ende, la religión es la afirmación del Absoluto-Dios presente en la vida humana y la afirmación del hombre presente en Dios. Una religión al margen de la *humanitas* o sin cultura sería vacía, pero a su vez cualquier cultura sin religión sería ciega, al cerrarse a su último sentido y, en consecuencia, al exponerse constantemente a la caída en la nada. La religión es la afirmación absoluta del ser humano a la luz de Dios. Según ello, una existencia humana que se despidiera del Absoluto corre el riesgo de pactar con lo fáctico. Sin el reconocimiento de lo divino se oscurece el reconocimiento de lo humano.

## **8. La esperanza utoprofética, arma del justo**

### **8.1. De la justicia al justo**

Muchos creen que podemos ser felices sin ser justos, y pocos se preguntan si los malvados son dignos de felicidad, pues creen que la medida de humanidad es el producto interior bruto, la media *per capita*. Ahora bien, quien roba a las viudas y a los huérfanos es una “criatura monstruosa con pico de águila, garras de tigre, dientes de hiena y colmillo de víbora” (Khalil Gibran). Aunque la gente habla de las plagas y de la gripe mortal estremeciéndose de miedo, cuando se refiere a gentes como el reverendísimo Obama I el Pacificador, cae en éxtasis religioso, olvidando que temer al diablo no es dudar de Dios, sino una acción ética. ¡Qué terrible es el efecto de quien pone un ladrillo en una parte del edificio y destruye una pared del otro lado! ¡Y qué triste es que cortes tus alas con tus propias manos y que, en vez de luchar, tu espíritu sufra arrastrándose por el suelo como un gusano! La voracidad compulsiva del yo monstruoso es un espejo que refleja al yo interior tratando de suicidarse mientras se come a sus hijos. ¡Y yo mismo qué lejos me siento de ellos cuando estoy junto a ellos, pero qué cerca cuando estoy distante! A veces pienso que aún no he descubierto a ninguna criatura monstruosa cuyas raíces no se hundan en las mías.... Todo esto son *rebajas de la ontología de la persona*. Molesta ser persona, se nos quiere animales venidos al mundo como producto del azar y de la necesidad genética, sin por qué ni para qué. Esta genética es incompatible con la dignidad humana y su única propuesta consiste en conservar la bestia genética en su máximo esplendor, el *Proyecto Gran Simio*. Así que sólo podría salvaguardar nuestra existencia un Estado que a su vez fuera el monopolio de la violencia. Arte, religión y filosofía, lejos de constituir la gloria del Estado, serían sus aberrantes fulguraciones. Y ahora el famoso progreso que iba a alumbrar el Estado ilustrado lo constituye la evolución hacia el *Gran Simio*. ¿La meta? Sustituir la humanidad en abstracto por el gozo concreto. Ni huella de aquel Aristóteles para quien “al elegir una vida adecuada al ganado, la mayoría se muestra totalmente abyecta”.

*De la justicia al justo: sólo los justos pueden construir justicia*

La esperanza vive en el justo, a pesar de todo y de todos. Vivir en la justicia, practicarla, amarla, resulta verdaderamente arduo, pues quien ve lo justo y no lo practica carece de valor. Ahora bien, con excesiva frecuencia nos avergonzamos de nosotros mismos al comprobar que vemos lo mejor, nos parece admirable, pero terminamos haciendo lo peor. Por si fuera poco, quien, pudiendo, no impide una falta, es igual que si ordenase cometerla. Y quien no es justo en su momento puede llegar a no poder serlo después: nada se parece tanto a la injusticia como la justicia tardía. Reconocido esto, ¿quién es el justo? *Es alguien que instauro un orden que no existe pero sin el cual ningún orden podría satisfacerlos*. Para ello hay que resistir primero la injusticia que cada uno lleva en sí mismo. Por eso el combate por la justicia no tendrá fin.

El justo reconoce al otro en cuanto otro, es decir, está dispuesto a respetar cuando no se puede amar. Encuéntrese o no el otro en situación de necesidad o de indignancia, siempre que de su derecho se trate, estoy obligado a darle satisfacción. Pero no es justo quien se limita meramente a respetar la legalidad en curso, ya que dicha legalidad puede ser y es demasiado frecuentemente ilegítima si contraviene el orden de lo humano. Ahora bien, para poder decir no a la justicia cuando ésta sea ilegítima tenemos que estar por encima de ella, y este es el motivo por el que se dice que la justicia no nos torna justos, y que *son los justos los únicos que pueden construir una verdadera justicia*.

Además, el justo no solamente hace lo justo, sino también tal y como lo hace el justo, a saber, con prontitud y agrado, por eso Aristóteles escribe: “Quien tiene tendencia a elegir y a llevar a cabo acciones equitativas y no se ciñe rigurosamente a sus derechos en el sentido de lo peor, pero acepta menos de lo que le corresponde pese a tener la ley de su lado, es un hombre equitativo, y esa disposición de ánimo es la equidad”. Un hombre puede no ser igual a otro hombre, pero siempre será su semejante. Lo que las leyes no vedan puede vedarlo el pudor; ciertamente, sólo el bueno está dispuesto a hacer más de lo justo debido. El justo es *no consecuencialista*; yo debo cumplir mi deber, debo ser justo, aunque nada “positivo” resulte de ello, aunque sea el único *ingenuo* que lo haga. *Hágase justicia aunque el mundo se venga abajo*; “debo querer” ser justo, con independencia de que los demás lo quieran o no, y aunque conlleve sufrimientos, pero sería aún peor cometer injusticia que padecerla, al fin y al cabo, nosotros sólo somos responsables de lo que hacemos, no de lo que nos hacen. Es la *voluntad buena* la que mueve al justo, al margen de las reglas de correspondencia, por eso aseguró Kant que *la*

*buena voluntad* es lo único justo sin restricción. No es la ley la que hace al justo, es el justo quien hace que la ley pueda ser calificada de justa. ¿Qué sería de la justicia sin el justo, persona moral por excelencia, auténtico sujeto ético?

*El justo quiere para los demás lo que para sí quiere*

Esta es la *regla de oro ética*: para poder decir no a la justicia ilegítima hemos de estar por encima de ella, y ese es el motivo por el que la justicia no nos torna justos, sino que son los justos los únicos habilitados para legislar justamente, y además con prontitud y agrado. *Descentrar* el egocentrismo de la propia subjetividad, cuesta mucho. En realidad hay dos clases de hombres: los justos que se creen pecadores, y los pecadores que se creen justos; con frecuencia creemos estar en una de las dos categorías y estamos en la otra. ¡Ponerse en el lugar del otro! En nosotros todo lo excusamos, y en los demás apenas nada, queremos vender caro y comprar barato. Pero ¡cuán diferente es el corazón del justo! El corazón del justo es de toda la humanidad, su corazón ya no le pertenece a él, por eso a los amigos deja al morir las cosas pequeñas, a la humanidad lo grande: el esfuerzo no sólo de hacer cosas, sino también de dejar de hacer ciertas cosas. Ni el justo, ni el genio, ni el santo confieren a nadie ningún derecho especial, pues la recompensa está en la virtud misma. Mozart tiene que pagar su pan igual que todo el mundo, y ni siquiera san Francisco de Asís ante un tribunal tendría más derechos que cualquier otro. Si el yo egoísta incomoda a los demás, que se sienten expulsados de su propio terreno, el yo del justo asume su carga, aunque se trate de una pesada y no le beneficie. Ecuanimidad, honradez, justicia: hermosas palabras que el justo no sólo pronuncia con los labios, sino que alberga en su corazón y gestiona cada día. Pongamos un par de ejemplos. Tú tienes una casa y deseas venderla por los motivos que fueren, pero antes has tapado como has podido sus defectos, los has ocultado o disimulado, de modo que el así engañado comprador -aunque se trate de un engaño muy común-, te va a pagar más dinero del que vale la casa. ¿El justo qué haría? Vendería sin engaño, aunque obtuviese menos dinero. De ahí surgirían muchas dificultades para el justo que luego quisiera comprar una casa nueva, pues toda casa nueva es vendida en mucho más de lo que vale. Otro ejemplo, si el justo pertenece a la clase media y viene un partido que grava a esa su clase con más impuestos, pero es verdad que ese gravamen impositivo va a beneficiar a los más pobres, ¿qué votará? El gravamen impositivo compensatorio, aunque a él mismo, al justo, le perjudicase. Incluso sin que nos demos cuenta, todos los días de nuestra vida quedamos confrontados silenciosamente con el paradigma del justo, aunque miremos para otro lado. Se dirá que con esas exigencias sería difícil, o poco ventajoso ser justo. Tal vez. ¿Dónde se ha visto que la justicia sea fácil o ventajosa? ¿Debemos entonces renunciar a nuestros intereses? No. Pero hay que someterse a la justicia, y no a la inversa. ¿Y si no lo hacemos? Entonces, conténtate con ser rico y no intentes además ser justo.

Esta actitud elevada a norma de conducta, que en realidad no es sino una versión del imperativo categórico que nos invita a querer para el otro lo que para nosotros mismos, así como a no querer para el otro lo que no queremos para nosotros mismos, carece de la menor pretensión de “heroísmo moral”. Al contrario, aunque no se está midiendo con nadie, sino sólo por los valores, el justo habrá de soportar que a él le estén midiendo siempre: ¿quién se cree éste que es? Tales actitudes pretenden también -de paso- desmoralizar al justo, por eso el justo que estuviera pendiente del juicio ajeno llevaría todas las de perder; incluso. A esos enemigos del ideal, que no sólo lo degradan vía reproche o vía alabanza hipócrita (¿pero en qué mundo vives?, o por contra, ¡eres el mejor!), no hay que darles el menor crédito, sino responderles con humor: “¡Pues ánimo, háganlo ustedes mejor que el justo criticado!”, o “¡Si tan excelente es el justo, échenle ganas, no esperen a mañana, cuanta más gente en esa causa tanto mejor!”.

**8.2. No sólo contra. También a favor de: vivir personalmente, actuar localmente y pensar globalmente Con los necesitados. Desde abajo. Frente a lo injusto. Con resistencia pacífica.**

*Adhesión incondicional:* se es insumiso, se es rebelde, se es militante, por la causalidad ejemplar, el ideal, el deber ser, lo eterno. Y desde ahí por la causalidad final, el para qué buscar lo eterno. Y de ahí por la causalidad eficiente, la movilización de todas las energías. Desgraciadamente la causalidad material ha sido ideológicamente muy reaccionaria, por su carácter cosificador, “rei-vindicativo”. Albert Camus había escrito: ¿Qué es un hombre rebelde (*révolté*)? “Un hombre que dice no. Pero, si bien rechaza, no renuncia: es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento, un esclavo que, habiendo recibido órdenes durante toda su vida, llega un momento en que considera inaceptable una nueva orden más”. Se ha colmado el vaso de la conciencia del abuso. Ya no se puede mirar hacia atrás. Hasta ahora sí, en adelante no. Hay un límite que no pasaréis<sup>160</sup>. Existe en el insumiso una adhesión entera e instantánea a una cierta parte de sí mismo. Una adhesión incondicional. Según Camus, lo que purifica interiormente los malos sentimientos y resentimientos que la rebelión lleva consigo es el hecho de que la rebelión (que es más que la simple rebeldía) arriesga deliberadamente la propia vida. Cuanto más despierta en uno ese estar vivo para sí mismo y para el otro (y los otros), esa fidelidad –añade Marcel- conduce a “una voluntad de incondicionalidad, que es en nosotros la exigencia y la marca de lo Absoluto”<sup>161</sup>. Y por eso mismo “esperar no es sólo esperar para sí, es difundir esa esperanza, es mantener cierto resplandor alrededor de uno mismo”<sup>162</sup>. Y ello:

- *Viviendo con sobriedad y trasvasando los bienes excedentarios*

Reduzcamos desde ahora de forma drástica el consumo en un 3% (mínimo) y trasvasémoslo al Sur; nada lograremos sin una cultura de la austeridad, sin cambiar nuestra mentalidad respecto al uso de los bienes y de los recursos. Cuantos más bienes trasvasados, tanto mejor. Con los empobrecidos, contra la pobreza. La justicia es una virtud que puede medirse en calorías. Lo que en el mundo opulento se llama renta per capita no es precisamente virtud per capita, sino ingesta per capita de las calorías de los pobres. Llamémoslo pauperofagia. Los empobrecidos lo saben, porque una cosa es ser pobre y otra muy distinta tener un coeficiente mental bajo, y por eso son los que más agradecen su labor a quienes luchan por la justicia; en todo caso, son los que te dan infinitamente más de lo que tú puedas pensar en darles. Ciertos papás creen que, por el mero tocar pobre, sus hijos van a morir, así que los sobreprotegen con guaruras y miedos. Sin embargo, el mejor regalo que pueden darles a sus hijos es ayudarles a descubrir el rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero.

- *Colaborando en las acciones organizativas ordenadas a salvaguardar la naturaleza*

Boicoteando los productos que atenten en su proceso de producción y en su publicidad contra la dignidad del ser humano y de la naturaleza. Deja además limpio lo que encuentres sucio, y no a la inversa. Recoge las cáscaras de plátano en el suelo y deposítalas en la próxima papelera. Quien ha hecho esta operación cincuenta veces termina convirtiéndose en un buen ciudadano.

- *Luchando contra el hambre y contra todo lo que mata. ¡Ayunando de lo superficial!*

Cloacas sin tapadera, señalizaciones equívocas, mil peligros siguen ahí por tiempo, causando incluso víctimas. La gente procura sortearlos ellos mismos y en todo caso alertar a sus amigos, pero ¿por qué no avisar también a la policía, al ayuntamiento, a los bomberos y evitar el peligro a los demás como si del tuyo propio se tratase?

- *Ayudando a reconstruir la identidad reflexiva: algunos ejemplos*

No basta con hacer la buena obra del día o de la semana y luego a casita que llueve; hay que estudiar con seriedad cuáles son los mecanismos estructurales que hacen sufrir a las tres

<sup>160</sup> Camus, A: *El hombre rebelde*. Alianza E. Madrid, 1982, p. 21. Pero ese límite debe aplicarse también al rebelde iluminado: “Me discuten el tipo de filántropo, exclama Marat. ¡Qué injusticia! ¿Cómo es que no ven que quiero cortar un pequeño número de cabezas para salvar a muchas más?”. Lo que ocurre luego es que desgraciadamente ese pequeño número se convierte meses después en doscientas setenta y tres mil cabezas a las que habría que borrar de la faz de la tierra: “Marcadlos con un hierro candente, partidles los pulgares, cortadles la lengua”.

<sup>161</sup> *Ibi*, p.176.

<sup>162</sup> Marcel, G: *El misterio del ser*. Obras I, BAC, 2002, p. 325.

cuartas partes de la humanidad, para cuya restauración en la raíz no bastan soluciones parciales. Es duro, y cuando uno se unce al arado recuerda aquella respuesta de Bernard Shaw en una horrenda fiesta en la cual alguien le preguntó si se divertía: “Es lo único que puedo hacer aquí”. Detengámonos a título de ejemplo en el engaño que algunos términos introducen en el ámbito de la economía.

#### *Interés*

*Interés y respeto (respectum*, del verbo *respicere*: mirar con benevolencia) son términos sinónimos. En una economía de comunión, es decir, antropológica, el *interés originario es el inter esse (estar-entre)* humano, el *ser-con-y-para-el-otro* como base de todo otro interés. En esto consiste su *capital*: en actuar *con cabeza*, capitalmente. Y por eso la vida económica pasa de ser un lugar de confrontación -pues con los amigos no se lucha, de los amigos no se defiende uno- a ocasión de encuentro y realización, una demanda creciente del significado del propio trabajo hermanado con el ajeno, capital humano colectivo, relacional, vida en común.

#### *Beneficio*

Los *beneficios* son primariamente de naturaleza antropológica (*bene facere: hacer bien, beneficencia, buena eficiencia, beneficios humanizadores, algo realmente beneficioso*) y no meramente crematística. Esa relación constituye el primer beneficio; sin ella, todo beneficio económico deviene maleficio. Sólo ahí cabe en sentido profundo una economía del *non profit* que reparte los beneficios. En una economía a la medida de la persona comunitaria el beneficio consiste en *dar sin perder y tomar sin quitar*, y por eso es *donatológica*, economía del dar. Quien dice persona dice *don*, y quien dice cultura quiere decir cultura del dar, cultura que va del tener al dar, y del dar al darse para ser más. Que la economía de comunión sea una economía del *trabajar siempre para dar siempre y no solamente cuando se es joven*, puede parecerle heroico a quien se empeña en cultivar desmayadamente el vivir para retirarse y retirarse para no vivir. ¡Qué triste sería esperar a morir para compartir! ¡Y cuántas luchas de muchos contra su muerte sólo tienen por objeto evitar el inevitable don final!

#### *Débito*

*Debitum* viene de *debere, cumplimiento del deber*. El primer deber del humano es vivir humanamente, sin degradación.. Yo soy responsable de todo y de todos en lo que yo tenga de respondente y deudor, sin que nadie deba deber por mí. Esa es la verdadera deuda, de carácter antropológico. Cualquier carga o deuda económica derivará de ahí.

#### *Crédito*

Procedente de *creditum (credibilidad: ¡creo en ti!)*, confianza que el otro procurará no defraudar. Ciertamente, también el filántropo cede gratuitamente, es decir, da a los demás; pero gestos así casi nunca generan relación en sentido estricto. La filantropía puede ser una virtud compatible con el individualismo, y muchas veces lo que se llama altruismo es altruismo sin el otro. Este altruismo sin el otro es peligroso y puede terminar degenerando en egoísmo enmascarado. La economía de comunión tampoco se mueve en perspectiva beata, pánfila, o falsamente filantrópica, sino en la *crediticia* basada en el *dar co/laborador, con-fiado* (con *fides*), donde todos dan y reciben, aunque no todos sean capaces de alcanzar las mismas cotas de productividad, pues la dignidad no se mide por el rasero único de la eficacia, el rendimiento, o el resultado. Con esto tampoco queremos hacer apología de la ineficacia, y menos aún de la insolidaridad, protegiendo a los más vagos. No hacer todo lo que se puede es no querer todo lo que se debe. En una economía de ideales resulta intolerable que alguien rinda sólo cuando se le pague, e inconcebible que sea impuntual y rémora an-érgica (no sinérgica) cuando no se le paga.

#### *Rédito*

De *redere* (supino *reditum*): Devolver lo robado.

A veces me parece que con Unamuno podríamos repetir al respecto: “Había un tabaquero, gran trabucador de palabras, el cual, refiriéndose al reloj de San Nicolás en el Arenal,

dijo una vez: “Desde que le han puesto ‘atmósfera nueva’... y al interrumpir otro: ¡Juanito, no se dice ‘atmósfera’, sino esfera!”, replicó: ‘Bueno, p’hablar con vosotros hay que andar con el calendario en el bolsillo!’”. Solo que nosotros hoy nos contentamos con una *anglomanía filológica*, boom amadísimo hoy por *gangsters* de lencería de baja calidad con *bloomers* (por la feminista Amelia Bloomer –1818-1894- que en lugar de bragas vestía calzones cortos) o con *shorts* (“breves, escasos, cortos”) que, antepuestos a los *trousers* o a los *drawers* son los calzoncillos que puedes adquirir en el *shopping* más cercano. Todo un *show* agotador, donde no ha de faltar *stand*, *stock* ni *stockage* de *whisky on the rocks*, fenomenología sobre las rocas mismas, ni *ginger-ale* acarreado en *trailers* o en *jets* desde donde haga falta. Anglomaniacos, abstenerse: No deseamos un *Halloween* (*all halow even* “víspera de todos los santos”) para completar los *hobbys* particulares, no necesitamos concederle ningún *O.K* (que el inculto presidente Jackson usaba como abreviatura de *all correct*, que él escribía *oll korrect*), ni *performance* alguna, palabra semitonta y descolorida, intensamente abstracta y nadadiciente, por la que se pegaría cualquier alevín de académico. Mismo que, por culpa de su misma académica ignorancia, se enfadaría si tan sólo le dijésemos *mater tua mala burra est*, o sea, que su madre come tan ricamente manzanas rojas. A esos *snoobs*, *sine nobilitate*, a esos carentes de nobleza etimológica, habría que fusilarles provisionalmente con un incruento tiro de mierda cada una de las nonas (7 de marzo, mayo, julio y octubre, y 5 de los demás meses) de cada una de las idus (el día 15 de los meses citados, y en los restantes el 13), hasta que mejorasen su léxico. Desde luego cuerpo del delito (*habeas corpus*) no nos faltaría para juzgarles por el delictivo cuerpo presente de su habla. Algo urge, amigos de la buena *fabla*: que cada parlante retome su necesaria condición de *augur*, es decir, que *in/augure* mejores hábitos semánticos, sintácticos y prosódicos, que recupere su memoria para recordar que *augur* quiere decir, como el verbo *augeo* que es su raíz así lo demanda, ser capaz de auge. Algo ha llegado a ser de importancia vital: abandonar todas las jergas, que siempre pretenden ser de sangre azul ocultando la roja, como aquellos nobles tan elegantes, tan rebuscadamente blancos y tan pálidos, que las venas superficiales de sus gargantas y brazos parecían más azules. Algo es imprescindible: recuperar gozosamente el libre exilio creador, el ejido de la libertad, ya que una y otra palabra, exilio y egido, tienen la misma raíz, *exire*, ir fuera, salir hacia ese sujeto que nos permita respirar en medio de tanto con/sueto estabularizado. Y, ya que tanto se habla hoy de cocina, hagamos un nuevo cocimiento, una nueva cocina lingüística donde se cueza (*coquere*) la verdadera sustancia de la palabra, de tan delicada cocción. Si no hacemos algo en contra, ni siquiera el buen hablar tendrá sabor culinario. Y entonces lo único posible será volver a la rutina de quitar y poner el establo, o sea, al eterno y cansino quitar-y-poner la mesa, de la pared al suelo y del suelo a la pared. ¿O acaso no quiere decir precisamente eso poner la mesa y quitar la mesa, aquella tabla (*table*) que se (des)colgaba de la pared a la hora de comer?

### 8.3. El valor *utoprofético* de la rebelión cálida

#### A) *Sus condiciones*

La rebelión es un desorden, pero un desorden que quiere estar al servicio de un orden mejor, y tal vez por eso afirma Gabriel Marcel que “la rebeldía no es ni puede ser de ninguna manera la última palabra”<sup>163</sup>. Todo movimiento de revuelta invoca tácitamente también la adhesión a un valor. Por eso es incompatible con el resentido. Si éste puede caracterizarse con Max Scheler como un autointoxicado por la secreción nefasta, en circuito cerrado, de una impotencia prolongada, aquél actúa y libera esas oleadas de dolor que, estancas, devienen furias y envidias, muchas envidias. La rebelión, decía Camus, se limita a rechazar la humillación sin pedirla para los demás, e incluso acepta el dolor para uno mismo, con tal de que su integridad sea respetada. Por otra parte, el resentimiento es individual, mientras que el movimiento de rebelión tiene conciencia de ser colectivo, la aventura de todos: me rebelo, luego somos.

<sup>163</sup> Marcel, G: *L'homme révolté*. Apéndice a *Homo viator*. Ed. Montaigne, Paris, 1944, p. 368.

“Venían órdenes del Emperador que atacaban a las costumbres, y los presidentes de las Audiencias se ponían la orden en la cabeza y decían: Esa orden se guarda, pero no se cumple”<sup>164</sup>. “Y pronto vimos que con escribir libertad, legalidad y fraternidad no teníamos libertad, igualdad, ni fraternidad, que antes que escribir las cosas en las leyes hay que sentirlas en el espíritu, hay que encarnarlas con la educación, porque si no sólo son sencillas ridiculeces e hipocresías que no hacen a los hombres como deben ser, sino que las falsifican, como sucede mucho con esas instituciones democráticas que son bellos ideales, pero que primero es necesario que los hombres las sepan vivir y las sepan crear para que las sepan manejar”<sup>165</sup>. Como aquellos misioneros “que llegaron a realizar dieciséis viajes a través del Océano para lograr la bula que protegiera a los indígenas”<sup>166</sup>. ¿No será que “lo que no se hace por Amor y para el Amor termina invariablemente haciéndose contra el Amor?”<sup>167</sup>. “Amar a otro es decirle: tú no morirás”<sup>168</sup>. “Los únicos muertos, los verdaderos muertos, son aquellos a quienes ya no amamos”<sup>169</sup>, afirma uno de los personajes de Marcel. Son los únicos que pueden tornar caduca la promesa de eternidad. Son los ya no militantes.

*Militante y profeta* tienen algo en común, si bien suele convenirse en el carácter religioso del profeta, aunque también se usa en un sentido laico. El profeta es conciencia crítica y exigente, lo mismo para denunciar la hipocresía y la dureza de corazón -invitando a la conversión-, que para destruir los cimientos del orden viejo y para proponer un mundo mejor. A veces acepta a regañadientes la misión para la que se siente llamado y por la que se sabe excedido, no siendo raro verle terminar mal sus días<sup>170</sup>. No habla en nombre propio, desde su particularismo de clase o raza, sino en favor de lo universal. Pero abajo, en la tierra, el pueblo desoye las exigencias proféticas y opta por matar al mensajero. Solidario con lo alto, solitario ante el mundo, la indefensión del profeta tiene bastante de dramática. Su seguridad de que se confirmará lo anunciado no le impide reconocer que lo profetizado no puede ser manipulado para el propio provecho. La profecía compromete tanto al profeta como al pueblo, y lo mismo que se dan verdaderos y falsos profetas se dan verdaderos y falsos oyentes del profeta; el verdadero oyente es testigo del profeta verdadero, y el falso sostiene al falso. Y en el juicio que el mundo hace el profeta se juzga a sí mismo<sup>171</sup>. Pero el profeta no se pertenece a sí mismo, está ligado a la paz, la justicia, el bien común. En eso, su palabra resulta siempre actual<sup>172</sup>. ¡Cuidado ustedes, partidos que gobiernan y des gobiernan nuestro apoliticismo supuestamente abstencionista, que ocupan la misma posición desde su posición privilegiada! ¡Quien comete un mal y tiene temor de que se sepa posee todavía una semilla de bien, dentro de su maldad, pero quien hace un bien y está ansioso de que todos se enteren alberga todavía una raíz de mal en su bondad! Poco o nada enseñó la vida a aquellos que no guardan celosamente esta máxima en su corazón, ¡cuidado, pues, también nosotros los abstencionistas puros, amigos de la hipercrítica sin autocrítica! ¿A quién vamos a engañar? Cualquiera aldeano está acostumbrado a ver, cuando levanta una gran piedra, ciempiés huidizos, lombrices contorsionistas o culebras dormidas, el tráfago de un hormiguero tranquilo ¡hasta que no se levanta la piedra! Políticos publicanos y republicanos, árcuicos, mon-árcuicos y autárquicos, que siglo tras siglo continuais ejerciendo el oficio en vuestro beneficio cual recaudadores de impuestos con que esquilmaís a los humildes,

<sup>164</sup> Rodolfo Reyes: *¡Educar!* Ediciones para el bolsillo de la camisa azul. Madrid, 1951, p. 29.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> *Ibi*, p. 27.

<sup>167</sup> *Ibi*, p. 64.

<sup>168</sup> Marcel, G: *El misterio del ser*. BAC, I, 2002, p.249.

<sup>169</sup> Marcel, G: *L'insondable*.

<sup>170</sup> “El gesto profético puede ser ‘desesperado’ (en el plano técnico), mirando al caso inmediato, no obedeciendo más que al impulso irresistible de llevar un testimonio absoluto y absolutamente desinteresado, pero creer que es siempre desesperado y que no apunta más que a una especie de vana afirmación es confundir la especie con el género. Hacer del fracaso y de la ineficiencia virtud, sustituir la modestia rigurosa de las responsabilidades por yo no sé qué aspiración al martirio, señala más a menudo la desvitalización que la espiritualidad” (Mounier, E: *El personalismo*. Obras, III. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990).

<sup>171</sup> González, A: *Verdaderos y falsos profetas*. En: “El profetismo en la Biblia”. Ed. Ceu/San Pablo, Madrid, 1975, p. 75.

<sup>172</sup> Depierre, A: *Mounier, ou Évangile de salut et monde moderne*. En “Bouletín des Amis d'E. Mounier” París, 1966, 28, p. 22.

saduceos de la derecha falsamente piadosa, herodianos de extrema derecha cuando presumís de extrema izquierda asesina, fariseos tipo *decidme-mi-deber-para-que-lo-cumpla*, fariseos por precio, fariseos por temor, fariseos ensangrentados que golpeáis vuestras cabezas contra las paredes por hacer como que no miráis a las mujeres, fariseos renqueantes que con vuestro modo de andar vais haciendo ostentación de humildad, fariseos por móviles económicos, fariseos engreídos, ¡cuidado! ¡Cuidado también con nosotros, los falsos profetas, a quienes lo menos duro que puede reprochárseles es que hacemos activamente imposible que lo valioso sea posible, a la vez que impedimos que lo posible se convierta en valioso! Cuidado, cuidado: “-Lázaro: engañado me has: Juraré yo a Dios que has tú comido las uvas de a tres -No comí -dije yo-; mas ¿por qué sospecháis eso? Respondió el sagacísimo ciego: -¿Sabes en qué veo que las comiste tres a tres? En que comí yo dos a dos y callabas”. Así que cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el decoro de muchos hombres. Vivimos en un sistema que fabrica pobres y les declara la guerra, condenándoles a muerte. En un mundo tan cruel recuerdo al poeta Amado Nervo: “Es para mí una cosa inexplicable el por qué se siente uno capaz de ser bueno al sentirse amado”. Necesitamos más que *a remedial thing*, algo más que un remedio para el dolor de cabeza...

*La acción utopofética es un diálogo que va de las buenas palabras a las buenas obras.* En su desigual relación el león le dice muy educadamente al conejillo: “- Excelentísimo señor conejo, vamos a dialogar usted y yo con racionalidad comunicativa, pues por fortuna ambos somos adultos, mayores de edad, demócratas y loquicapaces. Dadas estas premisas, he aquí las cláusulas de mi contrato económico: deme cuatro por uno, y agradezca que le proporcione protección frente a otros más feroces y peor educados que yo”. Y he aquí que entonces el pobre conejo con cara de circunstancias piensa para sus adentros sin atreverse a decirlo: “Excelentísimo señor león, rey de todas las selvas, ¿cómo vamos a ser contractualmente iguales su merced y yo? Para eso tendríais primero que arrancaros los colmillos, limaros las uñas, cubriros las zarpas... o cambiar de corazón”. ¿Hasta cuándo tal “diálogo”? ¿Qué grados de distancia y de desconfianza habrá de mantener el Sur para evitar el zarpazo del brutal Norte que pende sobre su cabeza como espada de Damocles?, ¿quién sino el Norte podría tragarse esa bola intragable lanzada a rodar por los premios Nobel de Economía (premiados por el Norte mismo, claro, para pagarse sus propios lujos) de *zorra libre en gallinero libre*? Nada de diálogo por el diálogo, el diálogo a toda costa; el diálogo no puede eternizarse, pues dar vueltas a la noria seca no sirve en última determinación más que para aburrirse y para perder el tiempo, así como también (en los casos de intención más perversa) para dejar las cosas como están dando apariencia de que se quieren cambiar. Y eso no está bien.

*Diálogo con fecha debajo.* ¿Por qué no introducir cláusulas de penalización cuando respecto del plan prefijado se produce retraso en la entrega de soluciones niveladoras? Urge poner término, fechas límite, a quienes demoran al infinito las rondas dialógicas de negociaciones sin soluciones concretas de justicia con reloj encima de la mesa. Dialogar sí, pero con cláusulas de penalización, pues mañana será tarde para los empobrecidos. Y, ya que no siempre hemos sabido responder a sus demandas con entrañas de misericordia, respondamos al menos con la misma puntualidad con que el Norte ejecuta sus embargos y exige el cobro de sus leoninos réditos: ¿por qué han de pagar puntualmente los más pobres los intereses de la deuda no satisfecha a los ricos, mientras los ricos nunca llegan a tiempo de hacerse cargo de las miserias milenarias de los empobrecidos? Por lo demás, es en el tiempo habitado donde acontece el tiempo verdadero: ¡Necesito la eternidad para hacer la historia del menor acontecimiento”, escribió Péguy.

*Diálogo en circunstancias de igualdad.* El Sur siente en su propia carne la opresión y por eso pregunta al Norte: ¿cuánto espacio -propiedad y hacienda- están ustedes dispuestos a gozar sin compartir?, ¿a cuántos emigrantes van ustedes a impedirles que dialoguen y se comuniquen con ustedes sin devolverles al mar? “Cuando yo estoy enfermo, no querría que me consolase el que está sano; cuando yo estoy triste, no querría que me consolase el que está alegre; cuando yo estoy desterrado, no querría que me consolase el próspero; ni cuando yo estoy a la muerte, no querría que me consolase el que no tiene sospecha de la vida, sino querría yo que me consolase el pobre en mi pobreza, el triste en mi tristeza, el desterrado en mi destierro y el



que tiene tan en peligro su vida como yo tengo ahora a mano la muerte; porque no hay tan saludable ni tan verdadero consejo como es el del hombre que está lastimado cuando aconseja a otro lastimado como él”. El corazón del Sur late tanto mejor cuanto más cerca y compasivamente se encuentra de los humildes, cuanto más humilde se hace el mismo y más comparte la suerte de dichos humildes.

*Toma de conciencia activa.* La revolución personal comienza por una toma de mala conciencia revolucionaria; no es tanto la toma de conciencia de un desorden exterior, científicamente establecido, cuanto la toma de conciencia por el sujeto de su propia participación en el desorden que era inconsciente. Viene entonces la renuncia y, después de las negaciones, no una máquina de “soluciones”, sino el descubrimiento de un centro de convergencia de las luces parciales que suscita una meditación continuada, una voluntad nueva, una conversión de toda la persona en la unidad cada vez más rica de un solo compromiso. Tal acción está orientada hacia el testimonio, y no hacia el poder o el éxito individual. Una filosofía para la que existen valores absolutos siente tentaciones de esperar, para actuar, a unas causas perfectas y unos medios irreprochables, pero eso es lo mismo que renunciar a actuar. Sólo nos comprometemos en combates discutibles y en causas imperfectas; rechazar, por tanto, el compromiso, es rechazar la condición humana. Se aspira a la pureza; demasiado a menudo se llama pureza la ostentación de la idea general, del principio abstracto, de la situación soñada, de los buenos sentimientos, como lo revela el gusto desmedido por las grandes cosas: lo contrario de una heroicidad personal. Este cuidado inquieto de pureza expresa a menudo también un narcisismo desenfrenado, una preocupación egocéntrica de integridad espiritual, desgajada del drama colectivo. Más banalmente, lo que sucede es que se cubre con un manto real la impotencia, la pusilanimidad, es decir, la puerilidad. No solamente no conocemos nunca las situaciones ideales, pero ni siquiera escogemos el punto de partida en que se nos pide nuestra acción. Nos atacan de modo distinto y con una urgencia tal como no preveían nuestros esquemas, y apremiantemente además. Tenemos que responder enseguida apostando e inventando, cuando nuestra pereza se disponía a dar soluciones hechas. Se habla siempre de comprometerse como si dependiera de nosotros; pero estamos ya comprometidos, embarcados, preocupados. Por esto la abstención es ilusoria.

### B) Sus propuestas

Como ha demostrado magistralmente Joaquín García Arranz en su artículo *Respuestas desde la economía*, la razón cálida en economía apuesta por la cooperación como valor por encima de la competitividad, por la inclusión y no por el darwinismo laboral, mera *economía de mercado sin economía con mercado*; sostiene la necesidad de eficacia económica, pero no a cualquier precio; pone el trabajo por encima del capital; defiende que no es el nivel de grandilocuencia, o la cantidad de medios movilizados ni la difusión lo que hace significativa a una respuesta, sino su generación, vivencia y crecimiento de valores que nos hagan más plenamente personas. El verdadero éxito implica *hacer lo que amamos* (de ahí que nos apasione y nos haga vibrar), *amar lo que hacemos* (con coraje, compromiso y entusiasmo, lo que depende, sobre todo, de la actitud) y *vocación de servicio*, porque la auténtica felicidad brota de nuestro interior al hacer felices a los demás yendo *ligeros de equipaje*. Creer que trabajar en lo que se desea y tener una buena remuneración son suficientes para la realización personal es cuando menos ingenuo. Como dijera Víctor Frankl, “no es una profesión determinada la que da al hombre la posibilidad de realizarse, ninguna profesión hace al hombre feliz; lo que hace de la vida algo insustituible e irremplazable, algo único, algo que sólo se vive una vez, depende del hombre mismo, depende de quien lo haga y de cómo lo haga, no de lo que se haga”.

La ciencia económica al uso establece *cinco factores productivos*: fuerza de trabajo, medios materiales de producción, tecnología, financiación, y gestión; sin embargo, ciertas experiencias alternativas en que los medios materiales eran mínimos (unas mesas viejas, un local escaso), la tecnología y el saber técnico de sus trabajadores era muy insuficiente y sin tecnología punta, la fuerza de trabajo poco productiva (personas sin trabajo, personas de edad, amas de casa con dificultades para cumplir horarios, en fin, fuerza de trabajo secundaria), la

financiación insignificante, sin capacidad de gestión (sin estudios de administración de empresas, no eran ejecutivos que tuvieran capacitación), sin embargo en ellas la productividad total era mucho mayor que la suma de la productividad de cada uno de ellos. Esto desconcertaba a cualquier economista, pero lo que confiere una fuerza tremenda y logra esos resultados económicos es la *solidaridad*, fuerza que suple las limitaciones de los otros factores y logra sacar adelante experiencias económicas otorgándoles un *plus* de productividad que las hace viables. Porque, si hay un mecanismo que se oponga a la transformación de la realidad es el de la dimisión de nuestras responsabilidades y, en su versión *light*, la dejación que evade responsabilidades, amparada en muchos de sus tramos por la legalidad vigente. Frente a todo esto hay que difundir la capacidad de propuesta (punto de arranque para una mejor vivencia de los valores creativos), la capacidad de decisión (libertad para el compromiso), la capacidad de realización (desarrollo de la responsabilidad) y la capacidad de revisión (crecimiento de la conciencia personal y colectiva). Y, junto a estas bases, el principio de que *cuanto se pueda realizar en un nivel inferior de la construcción social no debe ser hecho por otro superior*. Es un buen camino para poder avanzar en eso que algunos llaman una economía más democrática. La autogestión, como la libertad, no se concede hay que luchar por conseguirla, pero vale la pena. No debemos acostumbrarnos a la resignación y la toma de posturas victimistas que pueden buscar en los valores de actitud una vía de escape o de autojustificación. Podemos ver más grandes horizontes y, aunque toda respuesta suponga un riesgo, *la tortuga es un animal que puede vivir cientos de años bajo el caparazón pero sólo avanza cuando estira la cabeza*. Para avanzar y para hacernos fuertes, construyamos redes de apoyo mutuo.

*Mas ¿cómo orientar las dinámicas e iniciativas económicas hacia objetivos de inclusión?* La creación de riqueza se ha convertido en una obsesión para el sistema económico actual; se nos dice que para que se produzca una generación neta de puestos de trabajo hay que crecer por encima del 2% anual, esto es, duplicar la riqueza cada menos de 40 años. El actual sistema está sumergido en esa ciega carrera por multiplicar la riqueza, algo que es insostenible en el tiempo, sin preocuparse ni por el modo en que se genera, a veces a base de reducir costes más que de generar nueva riqueza, ni por el modo en que se distribuye. Esta lógica niega que la solidaridad sea un elemento ajeno a la vida económica; en todo caso, tendría su lugar después del ejercicio económico pero no durante éste, de ahí que los grandes filántropos de nuestro tiempo sean a su vez los grandes multimillonarios: los Gates, Warren Buffett, etc. Mano de hierro en la práctica económica y foto “benefactora” en la fundación de turno para lavar la imagen. Pero esto se da también a otros niveles ¿cuánto voluntariado con espíritu de servicio a los más necesitados no encuentra o no sabe abrir caminos a la solidaridad en su ámbito laboral? Se nos van las fuerzas en discutir sobre si libertad de mercado sí o no, en cómo se pueden regular un poco más los paraísos fiscales sin que acaben de desaparecer, en cómo limitar las ganancias de los directores de bancos, pero se nos olvidan “pequeños detalles” como el de *incluir* a los 1200 millones de personas que sobreviven con 1'2 dólares al día en ese mercado. Esa inclusión es irrenunciable, pero ¿acaso el estilo de vida que llevamos, la cantidad de necesidades que tenemos y de ahorros que acumulamos en los bancos o inversiones nos sitúan en claves de inclusión? Aumenta el número de autores que apuntan un único camino: el *decrecimiento*. Decrecer no significa plantear eliminar el dinero, acabar con el mercado, suprimir la actividad financiera, no es un planteamiento para volver a las cavernas; el dinero como herramienta del mercado es imprescindible para la vida económica, y la función financiera hace circular el ahorro consiguiendo una mayor creación de riqueza. *Decrecer es ir renunciando cada vez más a lo superfluo*, única manera de ser coherentes y responsables con la realidad que vamos descubriendo, decrecer es además una exigencia de justicia. En la teoría económica al uso todos los factores que contribuyen a la productividad deben recibir su remuneración correspondiente: patentes y *royalties* pagan la tecnología; honorarios y otros tipos de participaciones se pagan a quienes gestionan las empresas; el salario paga la fuerza de trabajo. La propiedad asociativa, cooperativa, no trata tanto de distinguir la parte que es mía de la que es tuya, sino de darles una finalidad asociativa en orden al bien común, y esto sugiere:

- Considerar a la persona como centro de la actividad económica, rompiendo las dinámicas que quieren reducirla a un recurso productivo o consumidor.

- Transformar la racionalidad económica del sistema, y eso incluye la de nuestra propia mentalidad.
- Tener como referencia a los excluidos.
- Apostar por un mayor protagonismo de las personas en claves autogestionarias haciendo del trabajo un verdadero ámbito de realización personal y un camino para la realización de valores creativos y con sentido.
- Crear ámbitos económicos de mayor libertad pero acompañados de responsabilidad.
- Valorar profesionalmente qué es lo que hacemos pero no anteponerlo a cómo y con quién lo hacemos.
- Acrecentar nuestra cultura económica para no ser marionetas movidas por los hilos de unos dictámenes económicos que no tienen en el bien común su finalidad.

Nos necesitamos. *La tarea es personal pero también comunitaria.* Si hoy poder participar en redes de apoyo mutuo es una suerte, quien tiene una comunidad para afrontar estos retos tiene un tesoro.

## CAPÍTULO IV. FENOMENOLOGÍA DE LA RELACIÓN CÁLIDA TERAPÉUTICA

### 1. Auschwitz, o la banalidad del mal. Proyecto de olvido y poder de la memoria

En el film *Shoah*, de Claude Lanzmann, un superviviente, el checo Srebnik, avanza silencioso por un verde bosque del que sólo se oyen los cantos de los pájaros. Es un plácido bosque que invita al paseo y al sosiego. Hasta que se para en un lugar y dice: *era aquí*. Ahí no se ve nada, pero ahí estaba la cámara de gas. Podemos imaginarnos el poder cognitivo de la memoria como esos huecos o vacíos en las esculturas del escultor Chillida. Son vacíos, sí, pero que tienen el poder de debilitar la contundencia de la materia, ya sea hierro u hormigón. Son huecos de ausencias que se hacen presentes como vacíos. Lo que se quiere decir es que para la memoria la realidad no es la facticidad, lo que hay; de la realidad es también lo que quedó en el camino. Lo que la víctima añade al conocimiento de la realidad es la visión del lado oculto o, mejor, del lado ocultado, silenciado, privado de significación. Ese lado que la víctima tiene presente es en realidad una historia de pasión, experiencia de sufrimiento. La aportación de la víctima al conocimiento de la realidad se puede resumir diciendo que *el sufrimiento es la condición de toda verdad*. Si queremos conocer a fondo la realidad de los hechos, no basta la asepsia de los análisis sociológicos. Hay que tener en cuenta el dolor acumulado y su significación. La moral consiste en la com-pasión, como nos recuerda Reyes Mate.

El proyecto nazi de exterminio de los judíos -Auschwitz- era un *proyecto de olvido*. Lo

que le hace singular y único en la historia de la barbarie humana no es la cantidad de víctimas, ni el grado de sufrimiento (de eso hay mucho en la historia), sino su intención de que no quedara ni rastro para que fuera imposible la memoria. Todos debían morir y todo debía ser destruido: los cuerpos quemados, los huesos molidos y las cenizas aventadas. Nada debía quedar para arrancar de la memoria de la humanidad la existencia del pueblo del judío. El proyecto de crimen contra la humanidad se ejecutó, pero no pudo consumarse porque Adolph Hitler fue vencido. Hubo sobrevivientes. Fueron ellos los que, al salir del campo, pronunciaran un rotundo *nunca más*. Lo que habían vivido no podía permitírsele la humanidad una segunda vez. Había que recordar para que la barbarie no se repitiera. *Nace el deber de la memoria*.

### **1.1. Una misma banalidad que convierte a víctimas en verdugos y en verdugos a víctimas**

Hay víctimas y hay verdugos, y no debemos confundirnos. Pero no sólo sufren las víctimas. El concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo, pero el sufrimiento de la víctima es prioritario. Mas ¿cuál es la diferencia entre los hundidos y los salvados? ¿Entre los buenos y los malos? ¿Acaso unos y otros no terminan disculpándose? Ejemplos vulgares: “Consumidas en dos o tres meses las reservas fisiológicas del organismo por el hambre era el destino habitual del prisionero. Sólo podía evitarse con un suplemento alimenticio y, para obtenerlo, se necesitaba tener algún privilegio, grande o pequeño”<sup>173</sup>. “Lo hice porque me lo mandaron; otros (mis superiores) han cometido actos peores que los míos; dada la educación que he recibido y el ambiente en que he vivido no podía hacer otra cosa; si no lo hubiera hecho yo, lo habría hecho otro en mi lugar, con más brutalidad”. “Resistí siempre a los alemanes, escribe el colaboracionista mariscal Pétain. Como jefe de Estado no podía aprobarla públicamente en presencia de la ocupación”<sup>174</sup>. Hay que recordar que los ayudantes de los nazis eran *moros*, gente tan despreciable como los judíos para los alemanes cuyas órdenes ejecutaban llenos de rabia y furor. Y que no eran monstruos, salvo raras excepciones, eran gentes cualquiera. Los monstruos existen, pero son demasiado pocos para alcanzar verdadera peligrosidad, más peligrosos son los hombres comunes puestos al límite, como los militares norteamericanos de treinta años más tarde, asesinos en Vietnam<sup>175</sup>.

No bastaba con relegar a los encerrados en Auschwitz a las tareas marginales; lo mejor era cargarlos de culpabilidad, ensangrentarlos, comprometerlos lo más posible; así habrán contraído con sus jefes el vínculo de la complicidad y no podrán volverse nunca atrás. Y cuanto más dura la opresión, más difundida está entre los oprimidos la buena disposición para colaborar con el poder: tenían que ser los judíos quienes metiesen en los hornos a los judíos: “Nosotros, el pueblo de los Señores, somos vuestros destructores, pero vosotros no sois mejores; si queremos, y lo queremos, somos capaces de destruir no solo vuestros cuerpos, sino también vuestras almas, tal como hemos destruido las nuestras”<sup>176</sup>. Un sistema infernal no convierte en santos a sus víctimas, por el contrario las degrada, las asimila a él, tanto más cuanto más vulnerables sean ellas. El intercambio de papeles entre el verdugo y la víctima está abierto<sup>177</sup>. Desde el origen, relata Elie Wiesel, Caín intentó desfigurar a la humanidad convirtiéndola a través de su crimen en culpable a escala absoluta. Habría matado por matar, para destruir lo existente, para asesinar al hombre. Todo hombre que se cree Dios acaba por asesinar hombres. Aquel que mata, mata a su hermano y, cuando uno ha matado a su hermano, ya no es hermano de nadie, sino enemigo de todos.

<sup>173</sup> Levi, P: *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores, Barcelona, 1989, p. 36.

<sup>174</sup> Pétain: *Cuatro años en el poder*. Prensa Española, Madrid, 1949, pp. 75-76.

<sup>175</sup> Levi, P: *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores, Barcelona, 1987, p.209.

<sup>176</sup> Wiesel, E: *Celebración hasídica*.. Muchnik Editores, Barcelona, 1989, p. 47.

<sup>177</sup> La respuesta a la banalidad con la gracia del humilde franciscano Padre Kolbe y no pocos otros sólo puede entenderse desde la antítesis de la banalidad, es la inocencia. Frente al mal más y más adulterado de los adultos, la gratuidad de una santa infancia, capaz de vencer el mal a fuerza de bien y mantener la esperanza para las generaciones futuras, como lo muestra la resistencia espiritual ante Auschwitz de Dietrich Bonhöffer y no pocos otros. Sólo desde ahí cabe entender por qué el misterio de iniquidad queda destruido por la fuerza divina y radiante de la redención.

## 1.2. Banalidad acusativa del mal

Corazones de piedra y cervices duras pueblan la tradición jasídica judía: “Un ladrón había robado objetos durante la noche sin ser sorprendido. Por la mañana, el portero le preguntó: ¿Por qué has robado? El ladrón contestó: “Soy ladrón y he hecho mi trabajo; pero tú, que tienes como trabajo permanecer en la puerta para guardarla, ¿por qué has desatendido tu trabajo? ¿Y ahora me reclamas lo que me reclamas?”. Del mismo modo, Caín habló así: ‘Yo lo maté, pero tú creaste en mí la Mala Inclinación. ¿Eres el guardián de todo y has dejado que matase a Abel? Tú lo has matado, pues tú eres el que eres llamado YO. Si hubieses acogido mi sacrificio como acogiste el suyo, yo no habría sentido celos de él’. De inmediato, Dios, por su parte, le dijo: ‘¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano grita...’<sup>178</sup> Y Caín le dijo: ‘Señor del mundo, ¿no lo sabía! No había visto ningún muerto a lo largo de todos mis días. ¿Acaso sabía que, golpeándole yo con una piedra, él moriría?’. Y Dios, a su vez, le dijo: ‘Maldito seas por la tierra... Cuando trabajes la tierra. ¿no te seguirá proporcionando su fuerza<sup>179</sup>. Y Caín le dijo: ‘Señor del mundo, ante tu Faz hay delatores que maldicen al hombre ante ti. Mi padre y mi madre están sobre la tierra e ignoran que he matado a Abel; tú, que estás en los cielos, ¿de dónde lo sabes?’. Dios le contestó: ‘Estúpido, yo sostengo el mundo entero, tal como está dicho: ‘¿Yo hago esas cosas y yo las dirijo, quiero sosteneros y salvaros!’. Caín le dijo: ‘Sostienes el mundo entero, ¿y no puedes soportar mi falta? ¿Demasiado grande es mi falta para que yo la soporte’!<sup>180</sup>’.

No recuerdo haber conocido a un abogado de su propia causa tan temerario y desenvuelto como Caín, que –lejos de hablar a Dios como lo haría un israelita, es decir, con toda unción y acatamiento, se defiende como gato en jaula del horrendo crimen de haber quitado la vida a su hermano Abel cual dialéctico abogado posmoderno, capaz de enredarlo todo, como en el peligroso juego del triángulo de Karpman, donde todos somos la víctima, el perseguidor, y el. Seudosalvador. Evidentemente, Caín no había leído a Hannah Arent, para la cual hacer o tratar de convertir a los humanos en superfluos es la esencia del mal radical. La estrategia de Caín, ídolo de sí mismo cuyo propio espejo le devuelve la mirada haciéndole verse de forma narcisista, es diabólica porque desune y separa sin límite alguno, acusando a todos, paso a paso.

Primero acusa al Dios-Guardián: si hubieses estado despierto y en tu sitio, no habría pasado lo que ha pasado. Nuevamente acusa al Dios-Guardián con una doble incriminación: tú has matado a mi hermano, porque no lo has protegido; además, no me trataste como a él, y yo le maté porque sentía celos. A renglón seguido apela a la astucia: ¿No había visto ningún crimen! ¿Cómo iba yo a saber que golpeándole con una piedra moriría? Caín se defiende a sí mismo: tomé una piedra y produje magulladuras y lesiones, con mis manos y con mis pies, pues ignoraba por qué lugar sale el alma, hasta que llegó al cuello... Por fin, la última estrategia: ¿cómo puedes saber tú lo del crimen, si ni siquiera mis padres que están en la tierra y viven cerca de nosotros lo saben?

Todo esto para no querer saber nada de su hermano al que ha dado muerte. Cuando Dios le pregunta a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel? Caín contesta: *Lo yadati, ¿hashomer aji anóji? No lo sé, ¿acaso soy el guardián de mi hermano?* La tradición midráshica dice que Caín quería restaurar el caos original del universo. ¿Será porque según el *Midrahs*, aunque nacieron el mismo día, Caín era el mayor, *Caniti ish et Adoshem*, como dijo su madre Eva envaneciéndose al darle a luz? La lógica del mal consiste en su rigidez para *devolver mal por mal* excluyendo aquello que suponemos que a su vez nos excluye, disolviendo aquello que pensamos que nos disuelve. Así pues, el mal busca expiación, pide la cabeza de ese culpable que tanto me lastima, tiende así a ejercer el *contra-mal*, a damnificar a los otros alegando hacerlo siempre en defensa propia conforme a la ley del Talión: *padezco el mal, ejerzo el mal*,

<sup>178</sup> Ge 5,10.

<sup>179</sup> Ge 4,12.

<sup>180</sup> Uno de los libros más duros al respecto es el de Antelme, R: *La especie humana*. Arena Libros, Madrid, 2001.

ejerzo el mal padezco el mal, padezco el mal ejerzo el mal, y así sucesivamente, implacablemente, con la velocidad del rayo: el mal se transmite tanto mejor cuanto mejor pretendo deshacerme de él. La lógica del mal triunfa siempre y de la misma manera: acusémosles a todos, el mal encontrará por ese procedimiento siempre a los suyos, puesto que de hecho todos ponen en práctica su única e institucionalizada lógica, que no es otra que la ley del absurdo. De este modo, la agresividad contra la agresión se expande, mientras que el sujeto queda más desolado de relaciones, y así siempre. La venganza es tan poco eficaz para apagar pasiones como el agua de mar para calmar la sed.

La implacable marcha de la acusación avanza inconteniblemente: se dirige contra los vivos primero, después contra los progenitores e incluso contra los antepasados, más tarde va contra las instituciones, después se alza contra Dios, y finalmente atenta contra uno mismo cuando ya no quedaba nadie a quien acusar, contra uno mismo ya sea en circuito largo (me miro al espejo y entonces me digo: *me odio a mí mismo día a día, luego existo, cogito sádico*), ya sea en circuito corto donde el desesperado suicida quiere vengarse contra todo y contra todos al descargar el último golpe contra sí mismo en su última desesperación. De tan absurdo modo, en lugar de suprimir el sufrimiento supuestamente injusto se suprimen las condiciones de toda relación y quien triunfa no es el muerto, sino en todo caso la muerte, pero tampoco ella porque la muerte no puede reinar. Lo que sí se abre es el *infierno*, momento en que el alma se encuentra al fin amargada con su carga de aislamiento, por definitivamente impotente para soportar el no soportarse a sí misma sola, asolada y desolada. Al mismo tiempo viuda y huérfana de relación, experimenta el encierro que enferma al alma en el infierno de esa nada sin relación con nadie en que se ha convertido. El *infierno* es, a tenor de lo dicho, la ausencia de todo otro; el infierno no deviene infernal más que si la víctima se descubre allí como infinitamente encerrada, y por ende como la única responsable de su propio ahogo. Allí Satán (al margen de la iconografía barroca que lo presenta con rabo y cuernos) acusa a esa víctima: “¡Desespérate en tu irremisible soledad, acúsate para siempre y por siempre!”<sup>181</sup>. No es casualidad que a la puerta del infierno de la *Divina Comedia* de Dante se leyera precisamente esta inscripción: *¡Abandonen toda esperanza quienes entren aquí!*. Y entonces he ahí la culminación del absurdo, el infierno de un mortal individualismo a ultranza. Si, como dijera B. Brecht, somos ciegos para los rincones oscuros de nuestro mundo ¿acaso no lo somos porque hemos buscado demasiado en el absurdo que aísla? Pretender la salvación sin el tú constituye una vergüenza, y además una derrota de la salud.

### 1.3. Hasta donde la banalidad alcance: mecanismos de exclusión

El primer filósofo griego del que tenemos noticia, Tales de Mileto (siglos VI-V a.C.), daba gracias a la fortuna por tres cosas: por haber nacido hombre y no bestia, varón y no mujer, griego y no bárbaro. También Platón denomina *barbaros* a los extranjeros (especialmente a los persas) conforme al verbo griego *barbaroo*, que designa lo inculto, lo ininteligible, lo irracional, lo amenazante, pues sus lenguas resultaban ininteligibles para los griegos, que se burlaban de ellas porque no las comprendían (oían *bar-bar-bar*, hoy decimos *bla-bla-bla*), justificando así abiertamente la guerra de anexión contra ellos. Ni tan siquiera Platón se privó de identificar extranjero con *inhumano*. Hasta el cultísimo Cicerón llega a utilizar el término bárbaro como sinónimo de monstruoso y cruel. El derecho romano tampoco habría de quedarse atrás en su arte de impartir “justicia”. Las *Pandectas* de Justiniano, uno de los más célebres juristas romanos, describen al extranjero como *aquél a quien se le niega el pan y el agua*. Pero esto no sólo ocurre en Occidente, pues Shao Yung (s. XI d.C.) todavía afirmaba: “Soy feliz por ser humano y no animal,

---

<sup>181</sup> Según Jean Luc Marion, el demonio existiera tuvo antes que vivir como ángel, y sólo tras la desobediencia mutarse en ángel caído. La astuta baba de *Satanás*, el diablo (en hebreo *Satan*, *diábolos*, *calumniador*), consiste en *aparecer sin apariencia*, persona-nadie que no da la cara (*personne*: “persona” y “nadie”), en hacer creer que él, Satán, el maligno, no existe y por tanto no es responsable de nada, precisamente para que la persona ya *autoacusada-infernalizada* no pueda rebelarse contra él, condenada a su propio infierno: el infierno encierra, *l'enfer enferme*.

hombre y no mujer, chino y no bárbaro”. Los gauchos de ayer, cuando oían y veían conversar animadamente en alemán o inglés a extranjeros, decían: “Se ve cómo les gustaría hablar”. Menos ingenuamente, los españoles vencedores de la guerra así llamada civil ofendían a los creyentes vascos obligándoles a “rezar en cristiano”. Nunca se ha dejado de barbarizar, es decir, de excluir/recluir, y eso para no hablar de Auschwitz, etc. El *etnocentrismo* que hace de la propia cultura el centro del universo, lleva al terreno de las relaciones humanas el fracaso que Protágoras (a quien malamente podríamos nombrar patrono de la racionalidad comunicativa) pronosticó universalmente: Nada existe. Si algo existiera sería incognoscible. Si algo existiera y fuera cognoscible resultaría incomunicable.

Según la mayor o menor cercanía de los nativos respecto a los conquistadores, se distinguió entre indios *semibárbaros* o *semicivilizados* como los chinos y los japoneses, porque tenían repúblicas estables, monumentos y escritura, *indios simplemente bárbaros* o *sin civilizar* de la América prehispano-portuguesa, que también gozaban de sistemas de gobierno estables, pero observaban leyes y costumbres impropias, e *indios totalmente ajenos a la civilización* o *sumidos en la barbarie más profunda*, etnias *sin rey ni ley, ni fe*. Entre los teóricos de la *Conquista*, unos elogian sin reservas los aspectos positivos de las culturas indígenas, o de determinadas tribus aisladas, al mismo tiempo que lamentan sus aspectos negativos, y otros insisten en la barbarie de los indios, brutos, bestias, monstruos racionales que parecen fieras, indios aunque hombres, etc, términos tan arraigados que según Solórzano Pereira en 1647 el calificativo de *bestia* se ha generalizado por el modo de designar a los amerindios, que debían renunciar a su propia identidad para insertarse en la ajena. Expresiones como *ponerse en civilidad*, *civilizarse*, *convertirse en civilizado* lo delatan. Para el conquistador, todo lo indio, para él nuevo, es monstruoso, de ahí la necesidad de forzar al abandono gradual de las costumbres *ferinas* o de fieras impropias de la persona: primero, la supresión de prácticas consideradas contrarias a la naturaleza, como los sacrificios humanos, la poligamia, la embriaguez, el entierro de la viuda con el cacique muerto, la desnudez, etc. Después, la supresión de prácticas como la idolatría (también considerada antinatural). He aquí algunos de los *mecanismos barbarizadores*:

### *Xenofobia*

Hoy nos resultan perfectamente conocidos los mecanismos psicosociológicos que conducen a la barbarización, y así escribe Erich Fromm en su libro *Anatomía de la destructividad humana*: “Cuando uno desea hacer más fácil para su bando la eliminación de seres humanos del otro inculca en sus propios soldados la idea de que los que se trata de suprimir no son personas humanas. Entonces el otro deja de ser para el agresor un ser humano y se convierte en cosa”. Si le veo como alguien que altera mi normalidad (y a la vez yo creo ser la única norma), entonces la *diferencia* que nos separa me parece *deficiencia de él*, produciéndose en mí xenofobia. El deseo mimético es sobre todo *deseo del deseo del otro*.

### *Indiferenciación*

Ciertamente existen los demás y les reconozco como distintos a mi, pero ahí se acabó todo, precisamente porque sólo me interesa otro rostro como el mío: *la diferencia del rostro del otro produce en mí ahora indiferencia*, lo *an-ónimo*, lo sin nombre, lo innombrable e indiferenciado, una presa fácil para descargar sobre ella. Con la exclusión de su diferencia (de su identidad diferencial y diferenciada) yo le avasallo, y ya no somos *tú-y-yo*, sino *o-tú-o-yo*, primer paso hacia el exterminio<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> Sin llegar tan lejos, ciertas inclusiones también suponen exclusiones: en cierto pueblo muy pequeño y montañoso de gran belleza natural, un puñado de habitantes vivía de la ganadería y de la agricultura, pero su motor económico era un hotel. Durante un verano muy caluroso un incendio devastó aquel paraje natural tan bello y la caída del turismo fue su consecuencia inmediata; con el paso de los meses la gente empezó a verse en una situación económica muy delicada. Entonces se presentó en el hotel un turista extranjero de aspecto bastante acaudalado, que dijo querer comprar una habitación, no alquilarla y, poniendo encima del mostrador unos miles de euros, les dijo que si les parecía bien se tomaba un tiempo para elegir la habitación más confortable. El dueño del hotel, al ver aquel dinero encima del mostrador no dudó en aceptar la propuesta. Mientras el turista visitaba las habitaciones, el hotelero pensó que con ese dinero podía saldar las deudas que tenía con el ganadero que le había suministrado carne de balde durante los últimos meses y, sin dudarlo, tomó el dinero del mostrador y se lo llevó al ganadero. Éste lo recibió con alegría y rápidamente pensó en las deudas que tenía con quien le suministraba el pienso, y se lo entregó. Y éste tuvo la misma reacción que los anteriores y se lo llevó al agricultor que le había dado materia prima para elaborar sus piensos. Por eso, también el agricultor,

### *Deseo mimético*

La barbarie no nos rige según el “nada es querido si no es previamente conocido”, sino por el *nada es querido si no es previamente querido por otros*. René Girard ha señalado el carácter mimético del deseo, que destruye mediante los siguientes pasos: El deseo del otro aparece como la personificación del mal porque yo también deseo lo que él desea. Los deseos cruzados, el cruce de los deseos se traduce de ese modo en un choque inevitable, en culpabilización del otro que eventualmente puede llegar a desear lo mismo que yo deseo. A ese enemigo procuramos apartarlo, excluirlo, hacerlo extraño al grupo, enajenarlo, segregarlo, extranjerizarlo, echarlo fuera de la comunidad, criminalizarlo, excomunicarlo, cargando sobre él las culpas de todos los deseos. Al cargar con la culpa de todos se espera (falsamente) que los libere de la culpa de cada uno. Luego se mata a uno cualquiera que funciona como *chivo expiatorio*, al que tras su muerte se atribuyen cualidades benéficas para restaurar la vida común. Es Herodes ordenando decapitar a Juan Bautista para satisfacer el deseo violento de Salomé, su indiferenciada violenta: el daño causado a la víctima mediante la ejecución absolutamente arbitraria de una violencia colectiva que los hombres no se atreven a confesarse. Cuando el ser humano viene al mundo, sus manos se cierran procurando aferrar lo posible, como para decir: el mundo entero comienza a pertenecerme. Sólo cuando ha madurado y abandona el mundo sus manos están abiertas, como para decir: *De nada me he adueñado*. Por la mentira, Satanás se abre camino generando homicidio desde el comienzo. Y es que a los justos la Mala Inclinación se les aparecerá como una alta montaña. A los malvados se les aparecerá como un pelo de la cabellera; y éstos llorarán, y aquellos llorarán. Los justos llorarán y dirán: “¿Cómo hemos sido capaces de dominar una montaña tan elevada?” Los malvados llorarán y dirán: “¿Cómo no hemos sido capaces de dominar un pelo de la cabellera? Y también Dios compartirá su asombro.

Se puede estar muerto sin saberlo, una de las variedades del *misterio de iniquidad*. En el apócrifo *testamento de Enoch* Eva le dice a su Adán: “Esta madrugada tuve una pesadilla, vi a nuestro hijo Caín asesinando a su hermano”. Y el libro cabalístico *Zohar* añade que ningún hombre muere sin ver a Adán y preguntarle acerca de su culpabilidad y decirle: por tu pecado me toca morir.

### **1.4. La neurosis totalitaria**

Aunque no lo parezca, de la enemistad relacional personal brota el germen de cualquiera de las múltiples formas de totalitarismo. El nuevo Estado alemán no tenía necesidad de hacer apóstoles, santos, constructores frenéticos y posesos, sólo necesitaba hacer empleados y funcionarios. Y es desde ese tribalismo desde el cual condena a los demás: “Al fin supe definitivamente que el judío no era alemán; ahora sí que conocía íntimamente a los pervertidores de nuestro pueblo” (Hitler: *Mi lucha*). He aquí algunos de los rasgos de lo que Eric Fromm ha denominado *neurosis totalitaria*:

- Sumisión a la autoridad.
- Agresión contra el supuestamente inferior, compensatoria de la sumisión al supuestamente superior (frustración-agresión).
- Admiración por la rudeza y la violencia, desprecio por el débil y pacífico.
- Cinismo, baja opinión de la naturaleza humana en general, compensada por la idealización del propio grupo y de sus falsos Mesías.
- Rigidez intelectual, intolerancia de las situaciones ambiguas.

---

que llevaba una vida licenciosa, se lo entregó a una prostituta a la que adeudaba últimamente sus servicios. Por último, ésta lo entregó al dueño del hotel a quien desde hacía varios meses le permitía ofrecer allí sus servicios sin cobrarle nada. Depositado el dinero encima del mostrador del hotel, bajó el turista acaudalado y dijo que, tras haberlo pensado mejor, no se quedaba con ninguna habitación, así que cogió su dinero y se marchó como había venido.



- Etnocentrismo, prejuicios raciales, políticos; fanatismo.
- Supersticiosa creencia en las fuerzas ocultas, en las conspiraciones cósmicas, en los procesos de atribución irracionales.
- Miedo a la voz de la propia conciencia, bloqueo de la intimidad.
- Convencionalismo moral, rechazo drástico de las ofensas contra las costumbres y la tradición.
- Virilismo machista.

### 1.5. La guerra y su antónimo, la educación para la paz

*El mundo está en guerra de todos contra todos, y a todos los niveles.* La violencia está en todos los ámbitos, pues ni el planeta ni los derechos humanos se respetan, la vida no vale nada. Un “crimen perfecto”: la violencia genera injusticia, la injusticia genera violencia y así en espiral. Las *paces negativas* enfatizan la ausencia de guerra, de violencia directa visible en la calle (dictaduras de mano de hierro, paz represiva, paz policial, paz de los muertos). Todas ellas son posiciones preconconvencionales: sólo me interesa mi paz y la de los míos, esquizofrenia entre el macronivel y el micronivel, ¡como si no hubiese violencia ecológica, política, económica en el “orden global”, *violencia estructural* generada por las estructuras sociales desiguales entre individuos, grupos y sociedades! ¡Qué bien se vive en Babia, con ausencia de análisis y de sentido crítico! Sin embargo, evitar/ignorar el conflicto es propiciarlo, mirar para otro lado es hacer la guerra por otros medios; esta paz negativa es muy negativa, pues no habrá paz donde no se cubran las necesidades vitales más elementales, donde exista miedo, resignación, rabia, sumisión, autoritarismo. No pueden utilizarse medios de pacificación que sean fuentes de injusticia. *No basta* con educar *sobre* la paz celebrando efemérides, estableciendo el “día de la paz”, dedicando escolarmente cada semana a resaltar un valor, haciendo un master sobre la paz, o presumir con ella de “ideario” en un centro bestiarío.

*Paz positiva* no la habrá sin personas comprometidas en un mundo libre, justo, fraterno: sin desigualdades por raza, sexo, condición, edad, posición social, etc. Adoptar este nivel *posconvencional* siempre entraña algún riesgo. La violencia está fuera y dentro de cada uno y exige una reeducación integral en la *no-violencia activa y en los mecanismos de abreacción de la agresividad*, una escuela en la que los niños no se dejen someter por comportamientos e intenciones violentas hacia la propia persona provenientes de adultos o de jóvenes de la misma edad; en la que sean capaces también de ver la injusticia en quienes sufren la violencia; en la que tengan consideración y ayuden o intervengan en defensa de quienes estén siendo víctima de violencia, en caso de que éstas no puedan defenderse, en la que se brinde alegría y autoestima con esas acciones, en la que se distinga entre la competitividad que produce autosuperación y es fértil socialmente, y la competitividad insana, el criptocurrículo enfermizo que genera violencia. Así las cosas, he aquí algunos *objetivos educativos en orden a la formación de personas maduras*:

- Potenciar y practicar *los valores más nobles* de la personalidad humana en orden a una convivencia más relajada, más agradable, más como personas y no como fieras, con diálogo, respeto, tolerancia (sin permisivismo), aceptación y comprensión del otro, empatía (ponernos dentro de sus zapatos), crítica constructiva y participación para aprender a vivir juntos y en justicia. Ser apacibles, considerados, cooperadores, con actitud positiva hacia [l@s compañer@s](#) de clase, con la vecindad, con la familia, con [l@s herman@s](#), también con [l@s personas adult@s](#)

- Utilizar medios justos y pacíficos en la resolución de los conflictos. Diálogo. Rechazo de la violencia verbal y estructural. Intervenir contra la violencia *exigir reparaciones*, enseñar a cómo consolar a la víctima, la cual además se siente fortalecida y protegida al comprobar en sí

misma que no se tolera ninguna violencia, en ninguna forma, y de ninguna manera. La reparación es importante en muchos sentidos: el culpable, al reflexionar cómo puede consolar a la víctima, considera las distintas posibilidades de indemnizarla y aprende a tomar conciencia del daño causado. Recíprocamente, sentará las bases para poder ser disculpado e integrado nuevamente y sin reparos en la comunidad.

- Promover el análisis de modelos y de valores que la sociedad en la que vivimos nos ofrece para descubrir en ellos aspectos positivos, y asumirlos. *Alabar como modelos a personas altruistas, pero sobre todo que la clase sea una comunidad de apoyo.* Responsabilizarles, ayudarles a imaginarse en lugar de otros y darles tiempo para reflexionar y actuar para encontrar soluciones no-violentas a los conflictos. Aclararles sobre los “educadores secretos” para que se comporten de otro modo (la mayoría de los programas de televisión, videos, juegos electrónicos, ofrecen a la juventud una desorientación masiva presentándoles en primera línea violencia, vicio, estados de ánimo por drogas, nihilismo...).

- Formar personas capaces de comprometerse, de resolver. Combinar a largo plazo la sensibilización y la información común en orden al desarrollo de las potencialidades personales. Adquirir confianza y conciencia de sí mismos.

- Ser modélicos como padres, maestros y alumnos. Tiene tanta importancia la forma (cómo enseñar) que el contenido (qué enseñar). El educar frente al niño no adopta actitudes de superioridad, no humilla, devalúa, aísla, etc. El maestro también lava la vajilla. Respeta a su esposa. No se alcoholiza. No es infiel... También con figuras de los cuentos que leemos a l@s pequeñ@s en casa, o en las clases de literatura, de aprender compasión, empatía, etc.

- Organizar la vida en la escuela de tal modo que nadie sea más que nadie: ni hijo del médico, ni de otra religión, ni exista racismo. Pretender ejemplarizar contra el testimonio propio es nefasto.

- Perdonar: frente a la espiral de la violencia, la *ab-negación*. Abrir caminos cerrados. Despertar la sensibilidad, la comprensión, la motivación, los afectos.

-No convertir nada de esto en asignatura, sino en formación interdisciplinaria y activa. Educación “sumergida”, “currículo oculto”.- Conservar siempre el sentido del humor, a ser posible. Cuatro amigos universitarios se fueron de juerga un fin de semana antes de los exámenes finales. Se lo pasaron bomba. Después de tanta fiesta, durmieron la mona todo el domingo y no volvieron a casa hasta el lunes por la mañana. Como no habían podido estudiar, en lugar de entrar al examen final, decidieron que al terminar el examen hablarían con el profesor y le explicarían la razón por la cual no habían acudido. Le explicaron que habían ido de viaje el fin de semana y planeaban regresar para estudiar, pero desafortunadamente tuvieron un reventón en el coche... No tenían herramientas y nadie les había querido ayudar. Como resultado de la aventura, no llegaron a tiempo al examen final. El profesor pensó durante un rato y acordó hacerles el final al día siguiente. Los cuatro amigos estaban eufóricos. Estudiaron toda la noche y se fueron al examen a la mañana siguiente. El profesor les puso en aulas separadas y les entregó a cada uno su examen. Vieron el primer problema, valía 4 puntos y era muy fácil. ‘!Esto está chupao’, pensó cada uno de ellos en su clase separada. Cada uno terminó el problema y giraron el papel, en la segunda página solo había una pregunta: Por 6 puntos: *¿Qué rueda exactamente fue la que reventó?*

En resumen, una razón cálida asume como propias estas palabras de Emmanuel Mounier: “El orden por el que la paz busca la serenidad es el precio de una lucha, de una conquista, de un desahogo. Algunas personas se persuaden de que cuanto más pura es una idea, menos energía tiene y, abusando de las palabras, hacen pasar bajo el pretexto de la pasividad contemplativa, de la renuncia, de la infabilidad mística, su amor a la vaguedad y a la desvirilización de su vida espiritual. Especialmente tienen afición a hablar hindú. Sea, hablemos hindú y oigamos también al Mahatma Gandhi tratar de la no-violencia: ‘Allí donde no hay otra elección que entre cobardía y violencia, yo aconsejaría la violencia. Yo cultivo tranquilo el coraje de morir sin matar. Pero arriesgaría mil veces la violencia antes que la castración de toda una raza’. De tales hombres escribía Péguy: ‘Porque no tienen el coraje de ser hombres del mundo, creen que son de Dios. Porque no tienen el coraje de ser de uno de los partidos del hombre, creen que son del partido de Dios’. Pero este mundo es un mundo sólido, duro. El pacifismo idealista no solamente detesta la brutalidad, sino que tiene horror enfermizo a la

firmeza en la virtud. ¿Vamos entonces nosotros a aceptar la vieja justificación de la guerra con la darwiniana lucha por la vida, donde el hombre es un lobo para el hombre? No. Todas las tiranías profesan ese pesimismo básico sobre la naturaleza humana. En vez de imaginar las relaciones de los hombres bajo el aspecto de un sueño bienaventurado, yo reconoceré en un aspecto esencial de la paz una transfiguración de la fuerza: no ya violencia agresiva, sino vigor tenso, ofensivo, aventurero, generoso. Así no produce, como la fuerza bruta, la coacción, la humillación, sino una especie de viril ternura. *Suaviter et fortiter*. Hacer una paz que tenga la grandeza de alma de la guerra. Reestablecer en la paz las virtudes de la guerra. No covertir las asociaciones por la paz en un hospital para impotentes, una clínica de sentimientos afeminados. Persuadid a los espíritus y entrenad los cuerpos para que admitan mediante disciplinas convergentes esa primera verdad de nuestro pacifismo: la paz no es un estado débil, es el estado fuerte que requiere de nosotros el máximo de desprendimiento, de esfuerzo y de riesgo”<sup>183</sup>.

## 2. La exclusión que el dolor puede comportar

“Porque al cadáver de un pobre nadie se cuida de ir a despojarlo, y está defendido por la pobreza misma de su vestido. En cambio, con el del rico se echa mano de llaves y cerrojos y puertas y guardias, y todo en vano porque con la codicia de las riquezas no hay cosa a la que no se atrevan quienes ya están acostumbrados a semejantes fechorías. De manera que el mayor honor acarrea al difunto mayores injurias y, mientras aquel a quienes tocaron funerales humildes yace intocado en su honor y en su sepulcro, el otro a quien se le hicieron solemnísimos es despojado y violado. Y, si acaso evade esta injuria, su corrupción es más amplia y presenta mayor pábulo a los gusanos”<sup>184</sup>. Y pese a todo, a estas alturas, después de la fundadora de la enfermería, Florence Nightingale, cuatro de cada cinco enfermeras europeas eligieron la carrera de enfermería por vocación. Ellas continúan diciendo: si no te gusta, va en detrimento del enfermo del enfermo, y no se lo merece. Mientras se inventan sofisticadas novedades tecnológicas, acabamos siempre en déficit en cuanto a la asistencia directa del enfermo. Las enfermeras somos como médicos, sin serlo. Los médicos tienen muy claro que deben investigar, entre las enfermeras esta idea aún no está consolidada. La enfermera es vista tan sólo como medio-médica. No es del todo visible. Y, sin embargo, los pacientes son atendidos el 80% de las veces por enfermeras. Enfermería es el oficio con más abandonos debido a su dureza, condiciones laborales (turnos y horarios), poca autonomía, temor a equivocarse en la administración de tratamientos al enfermo, contagio de enfermedades infecciosas, estrés por el ajeno sufrimiento y por la presencia amenazante de la muerte, *feed-back* entre el proceso terminal y las actitudes del personal sanitario. El paciente moribundo es con frecuencia un estímulo que despierta aversión en las personas que le rodean y genera respuestas de evitación y huida, lo que se manifiesta en mecanismos tales como retirarse físicamente cuando se cree estar con un moribundo; apartar la mirada del paciente terminal; cambiar de tema o acabar la conversación cuando el paciente comienza a hablar de la muerte; tardar más en responder a las llamadas de los moribundos que a las de los demás enfermos de la planta.; dejarse arrastrar por las actitudes de algunos familiares que, al verse trastornados por la eminencia de la muerte, alteran aún más al paciente.

Cuando alguien gravemente enfermo ingresa en el hospital sigue interesándose por lo que ocurre en la calle, lee la prensa, ve la televisión; cuando esta situación se eteriora, sólo le preocupa el clima de su habitación, las visitas de los más cercanos; finalmente, sólo su cuerpo

---

<sup>183</sup> Mounier, E: *Los cristianos ante el problema de la paz*. Editorial Sígueme, Salamanca, Obras Completas, III, 923-927.

<sup>184</sup> *Ibi*, pp. 49-50.

convertido en mapa bélico. Y luego, caer. *Tomber, tombeau, tumba: caer* enfermo. Salir de casa. Perder estatus, paralizarse, jubilarse con el chirrido de una persiana que baja. Me han olvidado. Algo malo habré hecho. No me tratan como merezco. Trato peor a los cercanos que más me cuidan. Hay que buscar a un culpable, conforme a la *lógica del mal*. Tú, cuidador o cuidadora ¿podrías empatizar en estas condiciones? Piensa por un momento que ese viejo eres tú, métete en sus zapatos. Haces como que no ves el fin que se acerca, actúas como si no se acercara; te aferras al estadio de la vida ya preterido; te comportas como si todavía fueras joven sin aceptar que no lo eres, de donde pueden resultar situaciones tan insensatas como lamentables. Entonces los instintos se centran exclusivamente en la conservación inmediata y aparece el feo fenómeno del egoísmo senil, que ya sólo atiende a la vida que se va, y del conservadurismo de la vejez, que sólo pretende mantener una figura vital que fenece. Te aferras a lo que todavía queda: afán de imponerse, tiranía sobre quienes te rodean, odio a la vida, a la juventud, resentimiento contra lo nuevo. Una cosa es la vejez y otra la falsa senectud, lo frecuente es el vejancón, el vejete, o la sedicente persona seria, un personaje cómico. Notas que tu cuerpo se va poniendo en ridículo, y esto es la vejez para la mayoría de los hombres. Y no te hace maldita gracia. *Crisis de la disolución*. Ya no tienes la sensación de que siempre hay un después. La esperanza alarga el tiempo; el estar bien enterado de cómo es la realidad lo acorta. Cada vez se hace más intensa la sensación de que siempre hay algo acabando: un día, una semana, una estación, un año; la conciencia de que lo que uno hace hoy lo hizo también ayer, de que lo que está viviendo hoy ya pasó hace ocho días. Tu tiempo intermedio se contrae; es decir, que la vida transcurra cada vez más deprisa. Ya no te tomas en serio la existencia exterior. Por eso la persona que envejece olvida cada vez con mayor facilidad lo que sucede a cada momento, mientras que lo que pasó antes gana en importancia: su relación con el presente mengua.

*También yo, la cuidadora, puedo dejarme arrastrar por esa lógica. Y entonces viene el mal relacional: la tristeza del tú y su mutación en él, y a su vez del él en ello. De ahí:*

- *exterioridad e intercambiabilidad*, donde el otro es un anónimo sin relieve diferenciado, sólo apreciado en su apariencia, en su cuerpo, etc;

- *objetividad*: el otro no es para mí sino un «otro», cosa entre las cosas, objeto, medio o instrumento para mi uso, y por tanto nada, identificando lo que en inglés se diría *I am no thing* (no soy cosa) con *I am nothing* (no soy nada), algo absolutamente inadmisibles;

- *inventariabilidad, tenencia*: el otro es reducido a sus notas funcionales, «sirve para», forma parte del registro o catálogo, es apreciado por su propiedad;

- *judicabilidad*: al juzgar a la persona del otro le reduzco a la condición de mero predicado, robándole su dignidad, olvidando que una cosa es juzgar las acciones (sobre todo las acciones transitivas, las que recaen sobre terceros dañándolos), y otra muy distinta juzgar a la persona misma;

- *indisponibilidad e irresponsividad*: nunca me encuentro en condiciones de ayudar al otro, podemos vivir desamparados y sin respuesta en medio de una muchedumbre solitaria<sup>185</sup>;

- *eliminación*: después de que Caín mata a su hermano, la voz de Yahvé le pregunta: *¿Dónde está tu hermano, qué has hecho con tu hermano?* El *fraternicida* responde: *¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano, a mí qué me preguntas?*

- *Y ahora abres los ojos y apareces tú como la enfermera que tú misma necesitarás cuando seas vieja. ¿Qué vas a hacer contigo misma? Ser madre de tu madre (Eric Berne).*

Si tal es tu razón cálida, entonces permite al autor de este libro, anticipando su no muy lejana senectud, entonar esta acción de gracias:

Benditas aquellas enfermeras que excusan mi torpeza al caminar y la poca firmeza de mi pulso.

Que comprenden que ahora mis oídos se esfuerzan mucho por escuchar lo que me

---

<sup>185</sup> “Cuando hablo de alguien en tercera persona le trato como algo ausente, más exactamente le defino de manera implícita como algo exterior a un diálogo. Cuando no hay respuesta posible no hay lugar sino para el él” (Marcel, G: *Diario Metafísico*. Buenos Aires, 1957, pp. 141-142).

dicen.

Que se dan cuenta de que mis ojos están empañados y limitado mi sentido del humor.

Que disimulan el que alguna vez derrame el café sobre la mesa.

Que sonrientes se detienen a charlar conmigo por unos instantes y me escuchan con interés.

Que excusan mis olvidos y nunca me dicen: eso ya me lo habías contado.

Que me permiten evocar recuerdos felices que me hacen sentir querida y respetada y que no estoy sola en el mundo.

Que comprenden lo difícil que me es hallar fuerzas para sobrellevar mi cruz.

Que de vez en cuando se acuerdan de hacerme algún obsequio, por sencillo y pequeño que sea.

Que con amor me ayudan a esperar tranquilo y sonriente el día de mi partida.

Que me ayudan a asumir el envejecimiento sin sucumbir ante él ni despreciarlo: coraje, serenidad, respeto a mí mismo, respaldo de la vida vivida, de la obra realizada, aceptación del futuro en el que uno mismo no va a estar. Saber que estoy al final y lo acepto. No quiere eso decir que me alegre de ello (aunque haya casos excelsos en que así sucede; y no simplemente como resignación estoica o como esperanza de una liberación, sino como sentimiento de una plenitud superior), sino que identifico mi persona con la verdad de mi existencia: ya he tenido mi parte (quien no supo vivir no sabe aceptar esto). Tal aceptación del final faculta un presente tranquilo capaz de dedicarse al momento, al encuentro. El final de mi vida es el límite más radical, el que traza el contorno más preciso, la última *de-finición*. Esta *sabiduría* es lo que resulta cuando lo eterno y absoluto empapa mi caducidad, y desde aquí ilumina la vida. Ya no ataco, sino que irradio; no embauco, ni domino, sino que hago patente el sentido, irradio e ilumino, doy consistencia espiritual, oriento interiormente. Sé envejecer y empequeñecer amando el perfume de su nada pasajera que espera llegar a serlo todo para siempre.

### **3. Las cinco pieles del dolor bajo las cuales surgen capas algésicas nuevas**

Según Hundertwasser tenemos cinco pieles con sus correspondientes adoloramientos, comprobación que mi buena amiga Marigel testimonia literalmente como sigue en su condición de cuidadora en *Residencia Norte*:

- Primera: *la epidermis*

Nuestra piel desnuda es el vehículo hacia nuestros sentimientos, nuestros deseos y también nuestro dolor. En ella quedan grabadas nuestras experiencias, las felices y las traumáticas, y a través de ella percibimos y nos relacionamos con lo que nos rodea, con lo externo a nosotros, con los demás. Entre “mis chicas”, la epidermis está muy dañada a causa de malos tratos, carencia afectiva, abusos sexuales, etc. La somatización de estas emociones, o su “reparación” a través de la epidermis (por ejemplo, la promiscuidad sexual) es muy frecuente. Este daño, además, repercute en sus hijos, a los que, en algunos casos, muchas de las abusadas sexualmente ni siquiera son capaces de tocar. Estas experiencias provocan interferencias negativas o que dificultan la relación madre-hijo. Los niños también sufren y muestran en su piel (las dermatitis atópicas son muy comunes), como lesiones, las heridas afectivas. Necesitamos contacto, caricias, demostraciones de afecto para que nuestra piel esté sana y para que, una vez que hemos recibido este bagaje, podamos compartirlo y regalarlo a los demás. Si no nos lo han dado, no lo sabremos, ni lo podremos, dar.

- Segunda: *la ropa*

Por lo general, estas jóvenes van mal vestidas, muy provocativas, sin sutilezas. Su rol femenino es absolutamente machista. Se exponen al hombre y quedan a “su servicio”. La ropa

dice mucho de nosotros. ¿Para qué nos vestimos? Para marcar nuestro estatus social, para diferenciarnos de los demás e incluirnos en una determinada tribu, para seducir, para hacer ostentación exhibicionista de poder económico, para llamar la atención; o al contrario, para pasar inadvertidos. Todos estos motivos pueden ser conscientes o no, pero subyacen en nuestra indumentaria. Mis chicas, además, vienen, en muchos casos, de instituciones en las que han crecido y en las que han sido vestidas con la ropa del centro, y ahora visten con la que consiguen en las parroquias o instituciones benéficas, sin que la sientan propia; de modo que, en algunos casos, la usan y la tiran. No la llegan a lavar ni una vez. Una nueva bolsa de ropa será la que cubrirá su piel una temporada, subrayando su identidad indeterminada, “de prestado”, con ropas que cuelgan de sus cuerpos como si fueran perchas. Además, tenemos chicas de otros países, otras culturas, otras religiones; de modo que tenemos a chicas musulmanas que se cubren la cabeza: *Cada cultura tiraniza a su manera* (a la mujer), dice una canción de Carmen París: a unas les pone velo, a otras las desnuda y obsesiona con su cuerpo, a otras les pone argollas en el cuello...

- Tercera: *la casa*

Mis chicas provienen de hogares desestructurados que fluctúan entre la pobreza y el *lumpen* más marginal. A esto se añade su ingreso en Instituciones, algunas de ellas desde niñas, expulsadas o “protegidas” de su familia. Actualmente se encuentran acogidas en Residencia Norte con sus hijos, que crecen en este medio “desnaturalizado”. De manera que su experiencia y su vivencia de “la casa” es la del Centro, la de algo que no es propio, de un sucedáneo compensador y protector de los problemas que han sucedido en “su casa”. En cualquier caso, se trata de una pérdida traumática y una experiencia de carencia de un techo protector, de un hogar, con todo el contenido afectivo que subyace en este concepto. Por ello tienen dificultades para aceptar y valorar “la casa” en la que se encuentran, no cuidando los enseres, convirtiendo los espacios comunes de convivencia (su “hogar”) en estancias frías, destartaladas, de usar sin cuidar. Permanentemente se redecoran los pisos en los que viven y su deterioro es vertiginoso, hasta llegar, de nuevo, a producir una sensación gélida e inhóspita, burdamente utilitaria, sin el más mínimo adorno en los metros cuadrados que abarca y en los que su limpieza aceptable les resulta indiferente o, incluso, una tarea obligada de la que se escaquean como pueden. Todo esto tiene, sin duda, su significado de negación o rechazo a su situación, de duelo por la pérdida o expulsión de su propia casa, de dolor por su carencia. Los niños crecen en estos espacios no valorados, no cuidados, sin investir de cualidades acogedoras, transmitiéndoles su desvalorización, enseñándoles ese modo de relación con el espacio en el que viven y conviven.

- Cuarta: *la identidad social y las relaciones con los demás*

Esta piel se encuentra también muy dañada en mis chicas. Lo que han vivido les ha dejado una experiencia muy negativa en cuanto a las expectativas que pueden tener con los demás. Han aprendido a desconfiar, a manejarse con cierta picaresca, a ser agresivas para sobrevivir en un medio hostil. Los valores y actitudes positivas en la convivencia son palabras carentes de significado real en su vida. Las personas de su entorno más cercano son, precisamente, los que le han agredido en un gran número de casos, produciéndose una victimación secundaria: además de sufrir una agresión, ésta procede de quienes la tendrían que proteger, cuidar y querer. Esta herida es muy grave y profunda, se ramifica como la mala hierba y daña inexorablemente aquello que nos hace y configura como personas. Sabemos que, pese a estas experiencias traumáticas, es posible renacer, superar este dolor y aprender a confiar en los demás. A este proceso se le llama *resiliencia*, y para que tenga lugar es precisa la existencia de una red social de apoyo y confianza, a fin de que el ser-social, implícito en nuestra naturaleza más íntima, pueda renacer. Sólo así podrán, también, asumir su maternidad desde otra situación, descentrándose de su malestar y lograr “tener ojos” para sus hijos que esperan y anhelan la mirada de sus madres. Sólo saliendo del pozo en el que se encuentran podrán ofrecer a sus hijos otra vida, otro modelo de convivencia, otra oportunidad vital.

- Y, por último, *la naturaleza*, el planeta, el cosmos.

Si no son capaces de cuidar de sí mismas porque nadie ha cuidado de ellas, si sus carencias son básicas y primarias: amor, casa, ropa,...no podemos esperar que se interesen mínimamente por el otro, y menos aún, por la naturaleza. Esta piel es la culminación de todo un largo y duro proceso de superación de los problemas que acontecen en cada una de las pieles

anteriores. Sólo así es posible valorar y sentir la naturaleza como una madre que también acoge, que nos cuida y nos alegra la vida, aportándonos elementos imprescindibles para la vida y derrochando belleza y paz.

#### **4. *Doles ergo sum*, me dueles luego existo. Ética del dar-cui/dar: única deontología posible**

##### **4.1. Dar sentido al dolor**

Mientras permanezco en la capa superficial del *pienso luego existo* no vivo. Sólo el dolor es maestro de vida porque despierta y pone en vilo todo nuestro ser: en carne viva. En sentido contrario, una sociedad anestesiada y llena de miedo ante el dolor y la muerte necesita simular día a día para terminar maquillando el cadáver. El sufrimiento crea en la persona una tensión fecunda y nos atreveríamos a decir que hasta revolucionaria, por eso es la credencial de la solidaridad: cuando se le preguntó a Dostoyesky alguna prueba de haber sido defensor de los pobres y oprimidos, se limitó a enseñar las huellas que habían dejado en sus piernas las cadenas de Siberia. Es que no hay eslabón que una tanto al ser humano como el dolor compartido. Por si fuera poco, el dolor solidario es también para Dostoyesky acción de gracias por los dolores de la cárcel. Nuestra prioridad por el que sufre no ha de evitar nuestra cercanía respecto del que se alegra, pues “nunca se debe incurrir en el rechazo del afortunado por compasión del desgraciado”<sup>186</sup>. Sólo el dolor es maestro de vida: *dolet ergo sum*. Atención a lo que acabamos de escribir: el dolor es maestro de vida, porque despierta y pone en vilo todo nuestro ser: en carne viva. Una inmensa lágrima hace sentir esa íntima vergüenza que Gabriela Mistral consigna como el precepto de su decálogo del artista: de toda creación saldrás con vergüenza, porque fue inferior a tu sueño. Es aquel *no llegar*, que para Goethe constituye la grandeza. ¡Gran lucha la del artista entre la inspiración y la ejecución! Cuando un creador está por entero en su obra, sufre los dolores de parto de sus personajes. No en vano los griegos llamaban *jarákte* a lo que los latinos denominaron posteriormente *estilo* (de *stylus*, punzón): sólo desde esa profundidad algésica tiene sentido pleno decir que el estilo es el hombre. Por lo demás, el reconocimiento real de la imperfección puede purificar la vida: a la sordera y al amor eternamente malogrado de Beethoven le siguió una pertinaz miopía. En estas condiciones compone en 1825 la *Sonata en mí* y la *Misa en re*, culminando en la *Novena Sinfonía*; con ella había compuesto un coro sobre la *Oda a la alegría*, manifestación postrera de toda un interioridad: era la petrificación musical del grito doloroso de un desgraciado que invocaba a la felicidad. Entre las obras de música inmortales no se cuentan solamente las sinfonías incompletas, sino también las *patéticas*. Y del mismo modo, animada por el mismo dolor creativo, quiso superarse Marie Blanchart en una floración de primavera: “Si vivo -dijo en el lecho de muerte- voy a pintar muchas flores”. ¡Marie Blanchart, recuérdese, jamás había pintado flores!

Y si lo anterior es verdadero, entonces también lo es esto: que hacer sufrir es la única manera de equivocarse. Hasta que uno no se entera enteramente de su propio dolor, no sabe quién es él ni quiénes son los demás. La relación con el otro es distinta después de haber mediado el dolor, mejor o peor, pero distinta.

A quien el dolor no le enseña, ningún maestro le hará aprender. La vida causa dolor a quienes se afanan, pero la alternativa contraria sería deshumanizarse para mejor descondolarse, y la única obsesión la farmacia. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de mí

---

<sup>186</sup> Hay algunos que siempre acompañan a los fracasados y hoy se ponen al lado del desdichado que ayer rehuyeron por afortunado. Tal vez indica nobleza innata, pero no sagacidad”Gracián: *Oráculo Manual*, 163.

misma, remite a una causa por la que ofrecemos sin masoquismo nuestros padecimientos<sup>187</sup>. Como dijera Fromm, “la vida del hombre no se colma solamente creando y gozando, sino también sufriendo. Preguntémosnos honradamente si estaríamos dispuestos a suprimir de nuestra vida las experiencias desventuradas, a borrar de ella las vivencias dolorosas o desdichadas, y nos contestaremos, sin ningún género de duda, que no. La persona madura en el dolor y crece en él; y estas experiencias desgraciadas le dan mucho más de lo que habrían podido darle grandes éxitos. A medida que uno se identifica por así decirlo con la realidad dada, elimina la distancia que le separa de ella y, con la distancia, la fecunda tensión entre el ser y el deber ser. Para el sentido común el llorar lo irreparablemente perdido es algo tan inútil y tan absurdo como el lamentar acciones pasadas que ya no es posible cancelar. Sin embargo en la historia interior de la persona ambas emociones, las del duelo y la del arrepentimiento, tienen su sentido. Esta posibilidad de convertir lo ya acaecido en algo fecundo para la historia interior de la persona no se halla, ni mucho menos, en contradicción con su responsabilidad, sino que por el contrario forma una unidad dialéctica. Aquel que ante el golpe de infortunio se aturde o trata de distraerse no aprende nada. No hay en la vida ninguna situación que el ser humano no pueda ennoblecer haciendo algo o aguantando, como dijera Goethe. La vida es siempre una ocasión para algo mejor”

Ante la persona el fin no justifica los medios. Cualquier acción desplegada al margen de esta convicción la tenemos por enemiga de la dignidad humana. Mientras las cosas tienen precio, las personas ponen precio porque valen, de ahí que ellas sean la medida y no lo medido. La persona, *fin en sí misma, no puede ser utilizada como simple medio*<sup>188</sup>. En la inmensidad espaciotemporal del mundo, así como entre los miles de millones de personas pasados y presentes, existe un único que me pertenece a mí mismo, que soy yo mismo, del cual puedo decir: *ése soy yo*. Yo dispongo de mí mismo, soy responsable para mí mismo, inintercambiable, insustituible. No soy algo simplemente ahí, sino *alguien* que todavía tengo que realizar con una responsabilidad propia libre e irrenunciable. Código *deón*-tológico La *ontología*: ser dativo, poner la lógica del ser en el darse. No *es gibt* (*hay*: Heidegger), sino *ich gebe mich* (*me doy*). Ha llegado el día de que pidas para ti a quienes te quieren. Aprovecha e inclúyete en tu propia reaternización. No selles tu corazón para que te llegue su belleza y su iridiscencia, ábrelo aunque sólo sea para dejar salir su miseria. Todo va a salir bien, incluso lo que salga mal. Hay en ti, por supuesto, más cosas dignas de admiración que de desprecio.

#### 4.2. Dar sentido a las relaciones desorientadas

En su *Institutio Oratoria*<sup>189</sup> alerta Quintiliano de media docena de argucias de lo que con Carlos Pereda podríamos denominar *razón arrogante*<sup>190</sup>, y ello:

- Por descalificación personal y por humillación e interiorización colectiva: usted es incapaz de entenderme.
- Por aumento y exageración de nuestras razones.
- Por rechazo y disminución de los argumentos ajenos.
- Por prolongación de las discusiones, desviaciones, minucias.
- Por amontonamiento y repetición incesante, incluso con las mismas palabras, de los argumentos.
- Por desplazamiento en las comparaciones, de modo que examinando lo que es menos se realza lo que es más...

<sup>187</sup> Frankl, V: *Homo patiens. Ensayo de una patodicea*. In *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Ed. Herder, Barcelona, 1987, pp. 199-297.

<sup>188</sup> Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW IV, 428 ss; *KpV*, b 155 ss.

<sup>189</sup> Conaculta, México, 1999.

<sup>190</sup> *Razón arrogante y perplejidad*. Daimon, Universidad de Murcia, 2008, 2, pp. 19-30.



Pese a ello, el ámbito destituido por la arrogancia deja demasiadas huellas de su ausencia, de ahí que sólo desde ellas puedan llevarse a cabo las argumentaciones *deconstructivas* mismas.

Por otro lado, el arrogante cree que solo la arrogancia conduce a la afirmación de su yo victorioso. Sin embargo, replicar con más arrogancia al arrogante sólo serviría para poner la razón en el techo y elevar los decibelios hasta el estruendo. Así que mejor será:

- Situarse ante un *mapa mundi*, un calendario, y una cruz para orientarse sobre las posibilidades y límites de la arrogancia en el mundo.

- Establecer dos condiciones anti-arrogancia: que el mundo tenga sentido para mí, y yo para él mundo.

- Sustituir la razón arrogante por la acción.

- Asumir el derecho a la infelicidad y el deber del dolor. *me dueles luego existo*. No toda arrogancia ni toda felicidad es felicitaria.

- Sin buscar los mínimos, sin contentarse con un poquito de todo.

La sinrazón avasalladora está expuesta al *delirio paranoico*, es decir, al ansia de irreductibilidad sin límite convertida en supuesto eje a cuyo alrededor todo ha de girar a cualquier precio, ¡aunque para ello se vista de moda y, mediante las técnicas del cuerpo, cometa *violencias de singularidad*: fabricación de una apariencia y confusiones entre rango y apariencia, ¡el rústico convertido en currutaco! Razón arrogante: huellas de una pubertad retrasada, que lleva a una rebeldía sistemática y mal asimilada. En el encuentro con el otro siempre se pregunta el delirante paranoico si ese otro está por debajo o por encima de mí. La historia de ese hombre es la historia obsesiva del frustrante (re)sentimiento de inferioridad, que –no pocas veces surgido a partir de las primeras frustraciones de la infancia- termina siendo obsesivo, paralizante y dependiente, pues gasta todas sus salvadas en denigrar a los otros, mientras que en la vida real se comporta con una terrible sumisión, de ahí que su sentimiento de culpabilidad le convierta en el *censurador autocensurado*. Y entonces, “¿pero cómo explicar que me vuelvo vulgar al bajarme de cada escenario?” (Joaquín Sabina). Pero la racionalidad arrogante puede convertirse en buena relación, y algunas de las actitudes *ad hoc* podrían ser:

- *Recuperar el tú perdido* y el entorno perdido comenzando relaciones de igual a igual. Se es fiel a sí mismo por una serie de actos continuos de *com-pro-miso* con el otro, y manifestándolo: *yo te necesito*.

- *Interiorizar el propio yo redescubierto con el tú* para acabar con la huida de mi realidad inmóvil y cerrada en lo ciego de mí, al modo como los cadáveres satisfechos. “Yo estoy muy bien (o muy mal) conmigo mismo”. Es necesario un repliegue hacia lo más profundo y silencioso de mi incesante vibrar tensional.

- *Desarrollar cualidades superiores a las que se deplora*.

- *Reeducar el yo a través del valor del encuentro con lo superior de cada yo*, para que la vida gravite sobre el porvenir; como dijera Nietzsche, aunque no en su mismo sentido, el hombre está hecho para ser superado.

- *Superarse trascendiendo, hacia horizontes de sentido más plenos*. Si los hombres parecen estar en demasiadas ocasiones contra lo humano, cada vez menos entre hombres y cada vez más entre subhombres<sup>191</sup>, ¿no será porque “lo que no se hace por el amor termina invariablemente haciéndose contra él?”<sup>192</sup>.

- *Reeducar la razón abriéndola a lo razonable*. En su conocido artículo *The Will to Believe* defendía William James que no es necesario tener una evidencia *completa* para poder creer de manera justificada, sino que, en determinados casos en que la evidencia deja espacio para diferentes creencias, son nuestras *pasiones* (esto es, nuestros temores, esperanzas y deseos) las que nos mueven a decidimos por una de las opciones en liza. En estas ocasiones lo que

---

<sup>191</sup> Marcel, G: *Los hombres contra lo humano*. Editorial Caparrós, Madrid, 2001, p. 62.

<sup>192</sup> *Ibi*, p. 64.

hademos es *decidir creer* (*will power*) adoptando voluntariamente como creencia propia una de las opciones favorables.<sup>193</sup>

Un verdadero orientador, es decir, una persona que propicia la buena relación, antes que nada está comprometido con su propio crecimiento físico, intelectual, emocional, social (l@s orientad@s religiosamente agregarían “espiritual”) para ayudar a otros. Sabe que puede ayudar solamente si, en sentido pleno del término, él es un ser humano “potente”, una persona con voluntad y recursos para actuar.

Muestra un respeto hacia su cuerpo a través de dieta y ejercicios apropiados. Hace que su cuerpo trabaje para él, más que en contra de él. Se da cuenta de que si va a vivir efectivamente necesita un alto nivel de energía y sabe que un cuerpo pobremente atendido entraña pérdida de energía.

Posee una adecuada inteligencia básica, es consciente de sus propias posibilidades intelectuales, respeta el mundo de las ideas. En referencia a su capacidad intelectual ni se subestima ni pretende que tiene más de lo que realmente tiene. Puesto que las ideas son importantes para él, lee activa y ávidamente pues está ansioso por ampliar su vista acerca del mundo. Respeto la buena teoría y la buena investigación, pero es una persona práctica, un “traductor”, que hace que lo que lee trabaje para él. Porque es un buen aprendiz, es un buen traductor. Puede transformar la buena teoría y la buena investigación en programas prácticos que le capaciten para ayudar a otros más efectivamente y posee la destreza adecuada para evaluar estos programas.

Disfruta de buen sentido común y buena inteligencia social. Está como en su hogar en el mundo socio-emocional propio y ajeno. Ha desplegado un extenso repertorio de destrezas socio-emocionales que le capacitan para responder a una amplia gama de necesidades humanas. Estas destrezas son una segunda naturaleza en él.

Atiende a la otra persona tanto física como psicológicamente. Sabe lo que su propio cuerpo está expresando y puede leer los mensajes no verbales ajenos. Escucha atentamente al otro, conociendo que la acertada orientación es un proceso intenso en el cual se puede conseguir mucho si las dos personas están dispuestas a colaborar. Responde frecuentemente al otro, ya que está trabajando para comprenderlo. Respeto al otro al estar disponible para él, trabajando con él, no juzgándole, confiando en las fuerzas constructivas encontradas en él y finalmente con la esperanza de que viva la vida tan efectivamente como pueda. Se interesa auténticamente por la persona que ha venido buscando ayuda; o sea, no vive a la defensiva, es espontáneo y siempre dispuesto a decir lo que piensa y siente, siempre que sea en beneficio del otro. Es concreto en sus expresiones, trata con sentimientos reales y conducta real más que con formulaciones vagas, psicodinámicas oscuras, o con vacías generalidades. Su hablar, aunque cuidadoso y humano, es también llano y va al grano.

Un orientador es un integrador. Ayuda a que el otro explore su mundo de experiencias, sentimientos y conducta para integrar esos datos en una forma que le facilita al cliente el entenderse a sí mismo y a su conducta. El orientador en este proceso, no teme compartir sus propias experiencias, si ve que esto avanzará el proceso de ayuda. Tampoco teme confrontar al otro con cuidado, ni hacerle demandas si estas demandas emergen de la experiencia ajena y no de las necesidades del orientador. No le da miedo tratar abiertamente el tema de su propia relación con el otro si le ayuda a entender su propia conducta. Pero hace todas estas cosas con precaución y respeto, sin interferir en la ayuda.

La acción es lo más importante para el buen orientador y por ello ayuda al otro a elaborar programas de acción que conduzcan a cambios constructivos de su conducta, pues el proceso de ayuda no está completo hasta que el otro actúe según su entendimiento. Él es práctico: procurará todos los recursos posibles de ayuda que capaciten al otro a lograr sus metas,

---

<sup>193</sup> Vengo subrayando la necesidad de *razón cálida* desde hace muchos años, antes de que se pusiera de moda, en *Preguntarse por Dios es razonable; Apología de la fe inteligente; De la razón dialógica a la razón profética; Cuando la razón se hace palabra; y El don de la razón cordial*. Sin embargo, esta posición nuestra no llega tan lejos como la David Hume, para el cual la razón es esclava de la pasión y de las pasiones, por eso quien se equivoca no es la razón (impotente), sino la pasión según el *principio de la pasión predominante* y el *principio de la costumbre en las pasiones*. Desde otra perspectiva, también Aristóteles afirmó que la fuerza de un deseo nubla nuestro recto juicio produciendo en nosotros *ceguera intelectual, autoengaño y akrasia*. El estagirita compara al incontinente con un borracho, que *dice* saber, pero que en realidad no sabe, clara influencia de Sócrates.

sin perder de vista que el proceso de ayuda es evolutivo y lleva a un cambio constructivo de la conducta del otro. Debido a su amplio repertorio de respuestas, el orientador puede llegar a un problema desde muchos puntos diferentes y ayudar a generar conductas alternas, sin quedar atado a un solo curso de acción. Sabe usar magistralmente una variedad de técnicas en el proceso de orientación sin que las técnicas mismas lo poseen a él. Sigue un modelo de orientación, pero no tiene miedo a divergir de él cuando tal divergencia podría probar ser más constructiva.

El buen orientador está a gusto con la gente. No teme entrar en el mundo de otro, con toda su tensión; no se intimida por la problemática en las vidas ajenas. Puede manejar crisis, así como movilizar sus propias energías y las de otros con objeto de actuar enérgica y decisivamente. Comprende que es un privilegio que se le permita entrar en la vida de otra persona, y respeta este privilegio. No es que nunca haya conocido problemas humanos, pero no se retira de la problemática de su propia vida. Explora su propia conducta y sabe quién es. Sabe lo que significa ser ayudado y tiene un profundo respeto por el proceso de ayuda y su poder para lo mejor o lo peor. Aunque esté viviendo relativamente con efectividad, siempre es un hombre en proceso. Sabe que, al ayudar a la otra persona a escoger su vida, aumenta sus propias posibilidades de continuar escogiéndola.

Un buen orientador es perceptivo. Atiende cuidadosamente a la otra persona y escucha tanto sus mensajes verbales como los no verbales. Clarifica estos mensajes a través de su interacción con el otro y actúa constructivamente en los resultados. También está en contacto con sus propios pensamientos y sentimientos y cómo ellos interactúan con los del sujeto orientable. En suma, es socialmente inteligente, un agente más que un observador, *adecuado* en sus interacciones con otros. No por ser un apercibido perceptor ya es automáticamente un buen comunicador; además, éste debe ser un buen discernidor, actuar con criterios de discernimiento precisos. Así pues, deberá manifestar como mínimo habilidades empáticas, algunas de las cuales son, a título de muestra, las siguientes:

*Mirar a la cara del otro directamente*

Esta es la postura básica de involucramiento. Dice: “Estoy disponible para ti”.

*Sostener buen contacto ocular*

El orientador debe mirar directamente al otro (habitualmente llamado, con palabra que nos es muy poco simpática, *cliente*). Algunos orientadores refutan esta noción; dicen que esto asusta al cliente, quien se sentirá que está siendo mirado fijamente. Sin embargo, hay una diferencia entre mirar fijamente a una persona (que es una función de poder e implica mucha rigidez), y trabajar en contacto con los ojos, lo cual facilita el involucramiento más profundo. Observe a dos personas (y obsérvese también usted mismo cuando sea el caso) envueltas intensamente en una conversación. Su contacto con los ojos es casi ininterrumpido. *La interacción* es tan importante y comprometida que no reflexionan en cuánto tiempo pasan mirándose directamente uno al otro.

*Mantener una postura “abierta”*

Con frecuencia los brazos cruzados y las piernas cruzadas son señales mínimas de un involucramiento superficial. Una postura abierta es signo de que el orientador está abierto a lo que el cliente tiene que decirle y abierto a comunicarse directamente con el otro. Es una posición no defensiva.

*Inclinarse hacia el otro*

Esta es otra señal de presencia, disponibilidad, y involucramiento. Si en su medio circundante cotidiano encuentra ejemplos de gente que está envuelta con otra en una conversación seria, notará con qué frecuencia la gente se inclina una hacia la otra con naturalidad.

*Permanecer relativamente relajado*

El relativo relajamiento sugiere al otro: “estoy a gusto contigo”. Si el orientador mira al otro directamente a la cara, mantiene buen contacto ocular, guarda una postura abierta, y se inclina hacia él durante la interacción, está envolviéndose a sí mismo y al otro. Esta posición, pese a todo, exige mantener una cierta tensión de atención; sin embargo, como la persona que está viviendo con efectividad está relativamente cómoda, estará relativamente relajada. De todos modos, tratar de parecer menos relajado de lo que uno realmente está tampoco es muy genuino. Sea como fuere, y con carácter general, el orientador relajado, aunque trabaje intensa y duramente, puede darse a sí mismo el espacio vivo que necesita para escuchar y responder completamente, mientras que el demasiado tenso y contraído tiende a saltar rápidamente con una respuesta, y esta tendencia disminuye su habilidad para ser precisamente empático y casi inevitablemente contagiará a su cliente con su propio malestar.

#### *Escuchar la conducta no verbal del otro*

Tanto la conducta no verbal (movimientos corporales, gestos, expresiones faciales) como la conducta paralingüística (tono de voz, inflexión, tiempo y espaciado entre las palabras, énfasis, pausas) deben ser tenidas muy en cuenta por el orientador para responder al mensaje total del orientado y no solamente a sus palabras. Las claves no verbales y paralingüísticas pueden contradecir el sentido abierto de las palabras. Por ejemplo, el tono de voz puede indicar que un *no* verbal signifique realmente un *sí*. El orientador, puesto que escucha todas las claves y mensajes, está listo para responder a la comunicación total del otro; ya que solamente unas pocas dimensiones básicas de los sentimientos humanos y actitudes son traducidas no-verbalmente (agrado, desagrado, potencia, estatus, capacidad de dar respuesta), por ello son extremadamente clarificadoras de los mensajes verbales.

#### *Reforzar*

Hacerlo sistemáticamente en un proceso gradual, paso a paso, con objeto de instituir, aumentar y fortalecer conductas deseables; a la inversa, se refiere a la gradual pero sistemática eliminación de conductas indeseables (por ejemplo, la tensión corporal, conducta incompatible con la ansiedad). Asimismo, nunca pedir al otro que tolere una carga demasiado pesada durante el proceso de cambio conductual. Tome al otro donde está. No exija metas para las cuales el otro no esté lo suficientemente preparado. Ordinariamente, uno nunca puede comenzar demasiado bajo en cualquier jerarquía de conductas (por ejemplo, las destrezas de prestar atención, las cuales son fácilmente aprendidas y constituyen un refuerzo inmediato para el cliente). Los procedimientos para moldear también se aplican a la eliminación de conductas indeseables. En general, para eliminar una conducta indeseable, encuentre una conducta alterna deseable pero incompatible con la conducta indeseable e inicie y fortalezca esta conducta alterna a través de procedimientos apropiados de reforzamiento (adiestrar a parejas en destrezas de escuchar y responder que son incompatibles con la conducta de recriminar y rugir).

#### *Analizar el campo de fuerzas*

Básicamente significa esto: Juan tiene un problema. La solución a ese problema es su meta. Una vez que ve cuál es su meta, ve las fuerzas que le alejan de su meta (*fuerzas restrictivas*) y qué fuerzas le ayudan a moverse hacia su meta (*fuerzas facilitadoras*). Luego, determina qué cursos de acción le ayudarán a disminuir el poder de las fuerzas restrictivas y aumentar el poder de las fuerzas facilitadoras. Elige aquellos medios que son los más prácticos y que están a tono con sus valores personales. Finalmente, implementa estos medios y evalúa su progreso. Si los medios que él elige son inadecuados, elige otros medios por el mismo proceso hasta que alcanza su meta o ve que esto es imposible. El campo es una especie de campo de batalla en el cual el otro lucha por vivir más efectivamente.

*Identificar y clarificar los problemas en la vida del orientado estableciendo prioridades*; o sea, determinando cuál problema va recibir atención inmediata. No ayude al otro a derrotarse a sí mismo al hacerlo trabajar sobre demasiados problemas al mismo tiempo. Intente ayudarlo a elegir programas de acción que no encontrarán mucha resistencia del medio ambiente. Si el aumentar una fuerza facilitadora o conductora se traduce en un aumento paralelo

de una fuerza restrictiva opuesta, podría ser mejor elegir una fuerza facilitadora o conductora diferente, o trabajar para reducir una fuerza restrictiva: *En la estrategia de deseo* el otro elige cursos de acción que *podrían* conducir a una meta que él desea, sin considerar el riesgo, costo o probabilidad. *En la estrategia segura*, el otro elige solamente cursos seguros de acción, aquellos que tienen un alto grado de posibilidad de éxito pero que podrían no ayudar al otro a alcanzar una meta en la forma o grado que le gustaría. La estrategia *de escape* deja al orientado elegir medios para ayudarle a *evitar* el peor resultado posible, es decir, a minimizar el máximo peligro. *En la estrategia de combinación* permite al otro elegir cursos de acción que, aunque impliquen riesgo, minimizan tanto el peligro como aumentan la probabilidad de alcanzar una meta en la forma y grado que él desea. En esta estrategia de combinación, por ser la más difícil de aplicar, el orientador ayudará al otro a estimar el riesgo, la probabilidad de éxito y los posibles efectos colaterales de cualquier programa de acción. Para ello debe a su vez entender bien los recursos internos del orientado así como de los recursos ambientales disponibles para él.

*Fijar metas concretas y que puedan ser trabajadas. Ayude al otro a elegir programas prácticos de acción (medios) que tengan una alta probabilidad de éxito.* Ante todo, ayúdele a separar programas de acción *prácticos* de los meramente posibles. La *tormenta de ideas* usada en la búsqueda de medios ayuda a descubrir programas de acción. Por ejemplo, una forma para dejar de tomar alcohol podría ser mudarse a una isla apartada donde el licor simplemente no está disponible; sin embargo, probablemente no resultara práctica. Más factible sería unirse a *Alcohólicos Anónimos* y contar con la camaradería y presión social del grupo para ayudarle a permanecer sobrio.

*Censar lo más completamente posible los medios disponibles para alcanzar cada meta concreta* fortaleciendo las fuerzas positivas y debilitando o eliminando las restrictivas. Al elegir un programa de acción se debe ayudar al otro a evaluar el riesgo y a determinar si es proporcional a la probabilidad de éxito en cada alternativa.

*Elegir los medios acordes con el sistema de valores del otro* para alcanzar las metas establecidas. Si el orientado no está en posesión de un fuerte sistema de valores (se mueve con el viento) o sostiene valores realmente destructivos (por ejemplo, la creencia de que la auto-gratificación debe tener preponderancia sobre toda otra consideración), entonces resulta imprescindible la educación o reeducación axiológica coherente, lo cual se traduce en una experiencia recompensadora en sí misma.

*Priorizar los problemas más presionantes o abrumadores.* Estos problemas deben ser al menos “diluidos” para que el orientado no se abruma por la ansiedad.

*Asumir algún problema o sub-problema que traerá mejora general.* Algunos problemas, cuando se tratan, rinden resultados más allá de lo que podría esperarse, pues la mejora en un área con frecuencia se generaliza a otras. Entonces daremos a estas áreas máxima prioridad, pues si el otro siente un pequeño grado de éxito al manejar cualquier problema (incluso relativamente fácil), encontrará refuerzo, lo cual le ayudará a confiar en sus recursos y le energizará para atacar problemas más difíciles.

*Apoyar al otro a organizar sus programas de acción para que avance gradual y sistemáticamente hacia su meta.* Avanzar hacia una meta gradualmente, paso a paso, aumenta la probabilidad de alcanzarla. La mayoría de los programas de acción no son simples y de un solo paso; pueden dividirse en una serie de pasos. El principio es no dejar que ningún paso sea demasiado complicado. Si lo fuera, habría que dividirlo en pasos más simples. Por ejemplo, antes de establecer contactos más cercanos con la gente, tendría que aprender destrezas de relaciones humanas en un buen grupo de adiestramiento, en el cual también debería empezar con las destrezas más simples, que son rápidamente aprendidas y conducen al éxito inmediato (refuerzo). Si aprende la más simple destreza, si presta atención y se siente recompensado, aumentará la probabilidad de avance para aprender destrezas más complejas. Esto produce dos

efectos: por un lado provee refuerzo inmediato y por otro sienta las bases para construir las destrezas más complejas. Un paso muy simple puede con frecuencia aliviar la tensión de un problema muy serio. La persona que aprende simplemente a prestar atención a otro ser humano, con frecuencia cambia comienza a prestar atención a quienes están fuera del grupo de adiestramiento: esta simple destreza le da una nueva percepción de los demás, pues en lugar de moverse hacia contactos humanos torpe o temerosa o beligerantemente, ahora se *detiene* y permite a la otra persona ser como es, un paso muy simple pero muy importante.

## **5. El silencio, elocuencia relacional de quien sufre**

Para ayudar relacionalmente es necesaria una gran libertad interior en la que escuchar los sonidos del silencio. Frente a tanto parloteo, ¡cuánto silencio, cuánto recogimiento, cuánta maduración interior necesita el doliente herido! Ciertos silencios parecen poseer un poder mágico formidable. Hay incluso algo amenazante en un silencio demasiado grande. Con la palabra el hombre supera a los animales, con el silencio a sí mismo. Donde el río es más hondo va en silencio y armonía. El silencio verdadero es la más encantadora de las músicas. Dominar el silencio es saber conversar, por eso quien habla con el silencio se expresa con todo su ser. Las abejas trabajan en la oscuridad, el pensamiento en el silencio, la virtud en el secreto. Un ser prudente y juicioso no habla hasta que haya silencio. Para que tu alma cante, pon silencio a tu alrededor. Procura parecerte a uno que sabe y, sin embargo, calla. El hombre que sabe, no habla; el hombre que habla, no sabe. Maneja el silencio como si fuera palabra, la palabra como si fuera silencio. Administra bien ambas. Sé el primero en callar si quieres que los demás callen, aunque sea doloroso tener que callar cuando se sienten deseos de hablar. En la boca de los necios está su corazón, mientras que el corazón de los sabios está en su boca. Que tu palabra sea mejor que tu silencio; de lo contrario, calla. Mejor una palabra a tiempo que dos después. Hablar sin pensar es como disparar sin apuntar. Palabra y piedra suelta no tienen vuelta. Las palabras tienen alas propias, y vuelan a donde ellas quieren, no a donde nosotros queremos. Toda persona profunda es hija de algún silencio profundo. El silencio verdadero, como la palabra verdadera, son sacramentos de muy delicada administración. El silencio es el hilo de oro del pensamiento. Sólo buscando los silencios se encuentran las palabras que vehiculan los pensamientos. Mejor un silencio a tiempo, que cien palabras a destiempo. Cuando no tengas nada interesante que decir, no permitas que nadie te convenza para decirlo: palabras sin obras no son ni viento, pero palabra sin silencio no es ni palabra. El pensamiento se come sus propias palabras, y así crece. Hablamos demasiado, aunque tenemos dos oídos para escuchar silientemente y sólo una boca para hablar ruidosamente. Los sonidos del silencio gobiernan el mundo, más que las palabras, palabras, palabras. Más fácil errar por hiperlocuacidad que por silencio, pues es sabido que cuando se habla demasiado se termina diciendo inconveniencias. Mala relación callar cuando hay que hablar, mala relación hablar cuando hay que callar.

La confidencia descubre quién era o no digno de ella. Si quieres que tu secreto sea guardado, guárdalo tú mismo. A quien dices el secreto das tu libertad, pues la palabra es mitad de quien la pronuncia y mitad de quien la escucha. Quien no calla el hecho tampoco callará su autor. Así pues, hermanos, permaneced fieles al silencio y escuchad siempre; si no, callad siempre, pues el charlatán no guarda otro secreto que aquel que ignora...

## **6. Nietzsche, Freud, Schopenhauer, Feuerbach ante la compasión**

### *Nietzsche contra la compasión*

Nadie más opuesto a Arthur Schopenhauer que Federico Nietzsche, el anticompativo por excelencia, para el cual el ideal compasivo 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”. ¡Viva, pues, la co-alegría de Zaratustra, que ha de sustituir a la compasión! 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”. Así, lejos de ser la gran virtud que todos le suponen, para nuestro autor la compasión es *la verdadera perversidad*, por lo cual 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 *co-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”. Desde semejante perspectiva, escribe Nietzsche, “quiero enseñar lo que ahora tan pocos entienden, y menos que nadie los predicadores de la compasión”. ¿Qué va a enseñarnos el escritor alemán? Lo siguiente: “Yo soy 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”. En suma, “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 la oposición de éstos a la voluntad de poder, al riesgo, a la piedad apasionada. Nietzsche gira alternativamente en torno a la necesidad de autoestima y la de amor al más lejano, pero nunca postula la atención amorosa al más cercano, al que normalmente denominamos 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 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 al prójimo, atentatorio contra la vida, el máximo valor: “No, 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*”. Por cuanto Nietzsche desespera de la relación del ser humano con la humanidad, por eso mismo el feliz guerrero vikingo, a su vez el más altivo, habrá de rechazar también la comunidad con los otros y aun consigo mismo.

### *Freud contra el perdón*

¡Y cuánto cuesta también reimplantar la buena relación interpersonal cuando se ha recibido una relación mala en el imaginario social psicoanalítico! Escribe Sigmund Freud con pasmoso convencimiento. “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 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”.

Y por todo eso, aunque fuera del psicoanálisis, sigue siendo inquietante la diagnosis final de la obra de Eric Fromm *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”.

#### *Schopenhauer: amor por compasión*

Aunque de Arthur Schopenhauer sólo subrayan los libros de texto su dolor cósmico, debería también ponerse más a menudo de relieve la lucha constante y sonora contra ese sufrimiento por medio del amor universal. En efecto, lo contrario al egoísmo, que no es sino una mala relación de sí mismo con los otros e incluso de sí mismo consigo mismo, es la 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 Arthur Schopenhauer sobre una previa base cognoscitiva, a saber, *una cierta identificación empática del ser humano con sus semejantes y con toda la realidad*. Gracias a ella el no-yo del egoísta se ha convertido en cierta manera en *yo-y-tú*, 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. De ahí emanaría esta otra regla: “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*.

#### *Feuerbach: el amor es dios*

Como Schopenhauer, aunque desde perspectiva diferente, también manifiesta su admiración por las relaciones de amor el Ludwig Feuerbach maestro de ateos, invirtiendo para ello a la afirmación de san Juan *Dios es amor*<sup>194</sup> por *el amor humano es dios. Homo homini*

---

<sup>194</sup> 1Jn 4,8.



*Deus*, el amor es lo divino mismo, y fuera de él no hay Dios alguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo 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. El amor diviniza las relaciones entre las personas. Si en su obra *Religión y Arte* se pregunta el gran Wagner si hay otra razón que explique “que toda nuestra civilización se vaya a pique si no es la carencia del amor”<sup>195</sup>, carencia que da rienda suelta al dolor de la humanidad, 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”.

*Sólo la especie humana* en su conjunto (pasado-presente-futura) sería capaz de soportar el vacío de la desaparición de la divinidad, por eso Feuerbach fundamenta las relaciones antropológicas “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. Amar significa negarse en cierto modo a sí mismo para acoger al otro. Amar a Dios sería, en definitiva, amar al hombre. Consecuentemente, a la única motivación moral lícita en Manuel Kant, a saber, el respeto por la ley, opone Feuerbach explícitamente su lema *por respeto al otro*; y a la autonomía kantiana, a la que califica de “coerción de sí mismo, violación propia, antinatural”, contrapone su *heteronomía* en cuanto que apertura de la moralidad al otro que es distinto de uno mismo: “Heteronomía, no autonomía; mi ley es la *heteronomía como autonomía del héteros, del otro*. 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 son la condición que hace posible 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 un eco del grito de venganza de la persona ofendida”.

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 Ludwig Feuerbach, que hizo del *tú humano* 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 comunidad; 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

---

<sup>195</sup> Wagner, R. *Obras escogidas*. vol. I, Ediciones Musicales, Madrid, 1992.

fuera de mí”. El amor es lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma: *antes que ens cogitans (ser pensante) o que ens volens (ser que quiere), el hombre es un ens amans (ser que ama)*. 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 engrimiento 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 la exigencia ética del amor.

### 6.1. La compasión como respuesta a la prioridad de quien sufre

“Para el desplazamiento de la conciencia a la compasión hay que dar un *salto mortale*: pasar de Sócrates a Ezequiel, pues si aquél funda teóricamente el ser hombre y la ética en el conocimiento de sí mismo, éste en el reconocimiento del propio pecado. El pecado ante Dios es, pues, la injusticia hecha al hombre, y sobre el hombre recae la responsabilidad absoluta de luchar contra el sufrimiento, es decir, contra la injusticia”<sup>196</sup>. *Quien sufre tiene prioridad*, habíamos dicho atrás: 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. “El *él* adolece de una neutralidad que a duras penas lo distingue del *ello*. Precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un *él* y se transforma en un *tú*”<sup>197</sup>. El principio de individuación de uno es el sufrimiento de su tú. Si quieres responder a él, tienes que cargar con el doliente. Obviamente, nuestra prioridad por el que sufre no ha de evitar nuestra cercanía respecto del que se alegra. La tarea ética no es ya, por lo tanto, la elaboración de hipótesis abstractas sobre posibles formas de humanitarismo, sino la de hacer desaparecer del mundo formas concretas de inhumanidad. El pecado propio sólo se supera asumiendo el dolor del tú doliente. Si en el mundo griego *nunca sufrió un inocente*, como grita Antígona, “ahora resulta que el sufrimiento del otro no sólo no tiene que ver con su culpa, sino que además endosa la condición de pecadores. La fuente del mal en el mundo no es algo tan inevitable como la muerte o la enfermedad, sino el resultado de la acción humana: la pobreza. El verdadero problema del mal es el sufrimiento que causa el hombre”<sup>198</sup>.

¿*Criterio de razón cálida* (Cohen, Buber, Rosenzweig, Levinas...)? Hacer sufrir es la única manera de equivocarse. Hasta que uno no se entera enteramente del ajeno dolor ignora quién es el propio sí mismo. Sólo el dolor pone todo nuestro ser en carne viva. En esta racionalidad cálida hay una enorme paradoja: *el sufrimiento existe por la compasión*<sup>199</sup>. Razón radical es compasión heterorrelativa. Mas ¿qué tipo de compasión? La que los filósofos del diálogo interpersonal denominan *Gesinnung*, es decir, ese hontanar de disponibilidad absoluta que te lleva a vivir con toda tu alma, con toda tu mente, con todo tu corazón, con todo tu ser. Los seres humanos somos iguales por su posibilidad de compartir esa *Gesinnung*; como dijera Martin Buber, “ama a tu prójimo en cuanto que es uno como tú; pues vosotros conocéis ya el alma del ser humano que se encuentra en situación de extrema necesidad, sed amorosos con él, pues vosotros mismos también sois seres humanos y padecéis la misma extrema necesidad humana”. *¿Quién es tu 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, que nunca es el tú mismo que tú mismo eres. Eso explica que yo sea también tu adversario, o que pueda llegarlo a

<sup>196</sup> Mate, R: Prólogo a Cohen, H: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2000 pp. XX-XXI.

<sup>197</sup> Cohen, H: *Ibi*, pp. 12-13.

<sup>198</sup> Mate, R: Prólogo a Cohen, cit, pp. XVIII- XIX.

<sup>199</sup> Cohen, H: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* cit, p. 13.

ser, y a la inversa. Hemos aquí iguales, pero también des-iguales, por irrepetibles; somos todos, pero somos cada uno. De todos modos, este mi *yo-no*, este *yo no soy tú*, se plantea dentro de la relación interpersonal, no como el fichteano *no-yo* (fuera del *yo* sólo cabe alteridad alteradora, alterificadora). En efecto, “el otro (*autrui*) 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, la viuda y el huérfano”<sup>200</sup>. Tanto el nacional-judaísmo, como el nacional-nazismo<sup>201</sup> ignoran no sólo la diferencia que hay en mí respecto de ti, sino también en el interior de mi propio *yo*, gracias a lo cual puedo perdonar a los túes diferentes a mí, así como a mí mismo en cuanto diferente de mí mismo<sup>202</sup>.

“El otro es el que me permite no repetirme hasta el infinito”<sup>203</sup>. El ser humano fue descubierto en el forastero; la palabra amor pierde su sentimentalismo gracias al forastero<sup>204</sup>. “El forastero es la causa de que haya surgido el mandamiento del amor. El motivo primordial del amor es el amor al forastero. Incluso en la guerra, el enemigo debe ser respetado como prójimo. Sobre esta figura descansa el derecho de gentes, que por cierto tampoco fue concebido sólo para los tiempos de guerra”<sup>205</sup>. ¡Pero cuán difícil resulta hacerse eco vital de 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 túes es buena muestra de ello. En efecto, *prójimo*<sup>206</sup> se dice de muchas maneras: *rea* (el compañero pastor, también a veces compatriota), *guer* (compatriota menesteroso), *goym* (a quienes estaba permitido despojar y defraudar), *nochri* (pertenecientes a otro pueblo). Hay que ser-para-el-forastero incluso corrigiéndolo y exhortándolo: “No basta con que *yo* sienta envidiosa alegría ante la desgracia del enemigo, ni con que me ponga el vano pretexto de que su odio me da derecho a vengarme; ni que me diga a mí mismo que el derecho ha sido violado y que no soy *yo*, sino el derecho en mí, el que se está vengando. Tampoco es suficiente que siempre me muestre dispuesto a evitar lo que lo daña y a promover lo que le aprovecha y que, al hacerlo, me cuida de respetar y no herir su honor. Todavía tengo que preocuparme positivamente por su honor y por promover su prosperidad moral. En la medida de mis limitadas fuerzas debo preocuparme por su mejoramiento moral”<sup>207</sup>. En el proceso de *co-rección*, es decir, de regir conjuntamente en la relación, “no debe uno considerar aisladamente la culpa del otro, sino a la luz de la debilidad humana universal. No debes cargar la culpa sobre él solo, sino tomarla también sobre tus propios hombros y sobre los de la colectividad de los errores del individuo. Y esto constituye también el único medio efectivo de borrar de la faz de la tierra el concepto de enemigo: que uno aprenda a reconocer y a entender en qué red de seductoras tentaciones está enredado el débil hombre. 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”<sup>208</sup>.

---

<sup>200</sup> Levinas, E: *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris, 2004, p. 162.

<sup>201</sup> “El nacionalismo no engendra universalismo, más bien aquél se articula justamente en éste. Quien piensa al otro como prójimo no lo piensa como miembro de alguna clase de comunidad política” (Cohen, H: *El prójimo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 7-8).

<sup>202</sup> “A la colectividad de camaradas oponemos la colectividad del *yo-tú* que le precede, el cara a cara terrible de una relación sin intermediario” (Levinas, E: *De l'existence à l'existant* cit, p. 162).

<sup>203</sup> Baudrillard: *La transparencia del mal*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997, p. 185.

<sup>204</sup> Cohen, H: *El prójimo* cit, pp. 78 ss.

<sup>205</sup> *Ibi*, p. 23.

<sup>206</sup> *Ibi*, pp. 20 ss.

<sup>207</sup> *Ibi*, pp. 78-79.

## 6.2. Si esa relación cálida existe, entonces el odio no

“El corazón distingue al hombre de la bestia. Es la manifestación del espíritu y de su conciencia. No le guardarás odio a tu hermano en tu corazón. Porque perderías tu corazón. El odio no tiene justificación. Ésta es la palabra más profunda que pueda pronunciarse sobre esta aberración del psiquismo. No hay motivo ni razón para odiar. Cada aparente motivo es un error y una aberración. El hombre existe para el amor. Y, cuando odia, echa a perder su existencia. Sólo la dialéctica satánica le presenta el espejismo del derecho a odiar y le distorsiona el psiquismo para el odio”<sup>209</sup>. No le falta razón a Andrés Ancona cuando afirma que “al descubrir que lo otro del yo no es la naturaleza sino el tú, al descubrir que el no-yo no es lo otro sino el otro, al descubrir que el yo es don del tú, que el tú es hontanar del yo, al *pasar de la filautía de Atenas a la otrofilia de Jerusalén*, Cohen hizo, a partir de la ética, la revolución en la filosofía occidental. Son los otros los que le han dado a Israel su grandeza: Israel ha recibido su valía de manos de No-Israel”<sup>210</sup>. “El *Talmud* ha descubierto el término *odio inexplicable* y lo ha introducido en las oraciones. El odio no sólo no puede tener una razón falsa, sino que no tiene razón alguna. Cualquier razón para odiar es falsa. Cualquier razón para odiar es nula y vana. El odio es siempre odio inexplicable... La única forma de alejar el odio del corazón humano es decir que no tengo enemigo alguno; que oír y saber que alguien es mi enemigo, que me odia, me resulta tan incomprensible, que no queda registrado y desaparece de mi conciencia, como la idea de que yo mismo pudiera odiar a alguien. Todo odio es en balde. Todo odio no es más que ilusión, deformación y disimulo de la mediocridad humana, constituida por la avaricia y el egoísmo, y la afectividad de ambas: la envidia”<sup>211</sup>.

## 7. Encuentro sanador y experiencia de sentido

Se sufre menos del dolor mismo que de la manera como se lo acepta; si el corazón es bueno, el dolor es llevadero. Existe en el dolor un cierto decoro y quien es curador debe preservarlo. Los grandes dolores no son lacrimosos, y el dolor de quien llora en secreto es sincero; de todos modos, cuando uno está aniquilado no llora, sangra: los pequeños dolores son locuaces; los grandes callan estupefactos. Ante situaciones que no pueden sino sufrirse es necesario saber responder: poco enseñó la vida a quienes no enseñó a soportar el dolor. La aceptación del dolor es la primera condición para la realización personal, de ahí su gran poder educativo: nos hace mejores, más misericordiosos, nos vuelve hacia nosotros mismos, nos capacita para soportar la frustración e integrar el sufrimiento y el dolor en la propia vida. La persona es aprendiz, y el dolor su maestro; nadie se conoce a fondo hasta que no ha sufrido. Aprender a sufrir es aprender a vivir; aquél a quien el dolor no educó será siempre un niño, pues el dolor nos purifica y humaniza, nos hace sencillos y comprensivos, nos lleva a tomar conciencia de nuestra fragilidad, nos acerca a los demás útil y constructivamente, sirve de contrapunto a la vida superficial, nos despierta del letargo, nos mide con la realidad, con el

---

<sup>208</sup> *Ibi*, pp. 78-82.

<sup>209</sup> *Ibi*, pp. 78-83.

<sup>210</sup> Ancona, A: *Ibi*, Prólogo, pp. XV-XVI.

<sup>211</sup> Cohen, H: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* cit, p. 350.

límite, con lo difícil que forma parte de ella, estimula vigorosamente nuestros mecanismos más profundos, nos incita al perdón, que es la venganza de los hombres buenos; en suma, todo amor que no se alimenta con un poco de dolor muere por irrealismo. Algunos no sufren, pero son desgraciados; otros que sufren enormemente son felices porque le han aceptado y conferido algún sentido: un dolor al que damos sentido se convierte en aliado de nuestra felicidad. La vida personal consiste en última instancia en apropiarse el propio vivir, en hacerlo real y verdaderamente suyo, porque, como dijera Novalis, se posee el arte de utilizar las enfermedades. La manera más profunda de sentir una cosa es sufrir por ella, de ahí que todo hombre se parezca en última instancia a su dolor: su forma de existir es su forma de llevar el dolor, ése sería el sentido profundo del *me dueles, luego existo*. De tal dolor, tal señor: el creyente que sufre no es un hombre al que Dios ha herido, es un hombre al que Dios ha hablado. Ante situaciones que no pueden sino sufrirse es necesario saber responder: poco enseñó la vida a quienes no enseñó a soportar el dolor. Se sufre menos del dolor mismo que de la manera como se lo acepta; si el corazón es bueno, el dolor es llevadero. Existe en el dolor un cierto decoro y quien es curador debe preservarlo. Los grandes dolores no son lacrimosos, y el dolor de quien llora en secreto es sincero; de todos modos, cuando uno está aniquilado no llora, sangra: los pequeños dolores son locuaces; los grandes callan estupefactos. Una lágrima fue concedida a la alegría y otra lágrima a la desventura, la primera refresca y la otra arde como lava. Las lágrimas son el derecho sagrado del dolor, ellas constituyen el noble lenguaje de los ojos cuando ya la lengua permanece muda porque no encuentra palabras; después de su sangre y de su vida, lo más personal que puedo dar es una lágrima: no hay elocuencia mayor. Verdad es que el dolor produce lágrimas, pero también de alegría, sobre todo si tú enciendes mi lámpara: a la sombra de tus alas canto con júbilo<sup>212</sup>. Hay dos señales fisiológicas de esta paz del alma, la emoción y la alegría. “El anhelo de ver lo bueno en el hombre es la paz en el hombre. La festividad perdería su sentido y su valor si no fuera capaz, al menos por algunos días, de implantar la alegría en el corazón del hombre que festeja y celebra”<sup>213</sup>. “La paz es la virtud de la eternidad. Esta eternidad es el verdadero final del mundo, la meta del mundo terreno. Y el camino de la virtud de la paz conduce a esa eternidad. Pero esta eternidad no es más que la prolongación de la vida terrena. La paz es el emblema de la eternidad e igualmente la consigna de la vida humana, tanto en su comportamiento individual como en la eternidad de su misión histórica. Esta eternidad histórica es la consumación de la paz”<sup>214</sup>.

## 8. Cálidas relaciones magisteriales: magisterial, médica y religiosa

Quien me quiere me confiere *confianza* para que yo confíe en mí mismo y en los demás. Paul Gauguin se dio cuenta del valor de la confianza cuando afirmó: “Prefiero pecar de confiado, aunque me lleve mil decepciones, a vivir desconfiado de todo y de todos; en el primer caso se sufre sólo en el momento del desengaño, y en el segundo se sufre constantemente”. *Un cariño que ilumina*; la fuerza del cariño, distando de ser ciega, enseñará la verdad bañada en bondad, pues *no se entra a la verdad si no es por el amor*. Quizá alguna vez, por desgracia, quien bien te quiera habrá de hacerte llorar; sin embargo, cuando la verdad se nos aparece con toda su crudeza y crueldad, la respuesta ante ella nunca será violenta, aunque sí severa. El instruido en el cariño no puede no serlo en la exigencia intelectual, porque verdad y cariño son

---

<sup>212</sup> *Sal* 18,29.

<sup>213</sup> <sup>34</sup> Cohen, H: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2000, p. 353.

<sup>214</sup> <sup>35</sup> *Ibi*, pp. 355-357.

dos dimensiones de un mismo fenómeno. Mantener unidas las llamas de la lucidez y de la bondad pudiera constituir tal vez el ideal de humanidad. Y, cuando haya que extirpar *de raíz* la mentira, se sembrarán en su lugar frutos con raíz más profunda y radical que los anteriores, a fin de enraizar en la tierra buena de ese cariño que ilumina la verdad. En definitiva, *se es responsable de aquel a quien se ama*, se es responsable -*El Principito*- de aquél a quien se ha *domesticado* invitándole a la propia casa (*domus*), en la propia *escuela* (*sjolé, ocio*) en que compartimos ocio y no-ocio (negocio, *negotium*).

### 8.1. Cálida relación magisterial: conducir con mano maestra

Nadie aprende sol@. A es@ maestr@ que te trata como a sí mism@, y que lo certifica con el testimonio de su vida, le llamarás *maestr@*. El magisterio es una docencia que se defiende con el testimonio; la verdad tiene muchos predicadores, pero pocos mártires. Maestro es el mártir (*martyría*, testimonio). *Magister* (de *magis*, el que me hace ser *más*) solamente puede serlo el *minister* (de *minus*, el que me hace ser *más* haciéndose *menos* a sí mismo). Quien puntualmente a mi solicitud, no después; quien me da la mano, no desde arriba; quien comparte conmigo lo suyo, pero a la vez me proporciona la caña de pescar; quien respeta mi libertad, pero no se sitúa demasiado lejos, ese sabe que el *magisterio es ministerio*. Tres son las funciones que santo Tomás de Aquino (siglo XIII) asigna al maestro: *nutritio, instructio, auctoritas*.

#### *Para el afecto, nutritio*

Todavía en nuestra época los maestros de tres cuartas partes del mundo dan algo de comer a sus alumnos pobres antes de enseñarles. Desgraciadamente eso todavía no está caduco, pero además en los países en los que sí lo está sigue viva la necesidad de que nos nutran *afectivamente*, para lo cual antes de comenzar por la indoctrinación hay que comenzar por el acompañamiento. Planta tan delicada hay que regarla y cuidarla con todo mimo y con todo vigor. La fuerza del cariño es *nutritiva*: dinamiza, fortalece, restaura el ala rota del pajarillo que aterido ya sobre el alfeizar de mi ventana carecía de fuerzas vitales para entonar el canto y, convirtiendo el hueco de la mano en nido, devuelve a la garganta aterida la capacidad y la esperanza canora, la libertad para la aventura, la alegría de vivir. No puede considerarse libre quien no vive dispuesto a conceder la libertad a los demás, ni a su canto.

#### *Para la sabiduría, instructio*

*Instruir* (de *instru-ire, intro-ducirse*) es meterse dentro de la realidad, analizarla en profundidad, no quedarse en la superficie, no decir lo que todos dicen, no repetir el tópico, ser radical yendo a la raíz de las cosas. ¿Cuántas Facultades de Ciencias Económicas y Empresariales hay en el mundo? ¡Cuántos más economistas y empresarios salen, más hambre hay en el mundo! ¿Por qué? Porque no instruyen: no van a la raíz económica, que consiste en dar de comer a todos. Mientras no lo logren, no merecen enseñar. *Instructio* es la antítesis de erudición (*eruditio*, de *erudiscere*, significa *rascar*, quedarse en la corteza) y, en consecuencia, quien desee trabajar para los humildes deberá ir muy adentro de las raíces del sufrimiento; ya se encargarán los eruditos y los intelectuales palatinos al costado del poder de encubrirlo como las urracas: dando los gritos en un nido y poniendo los huevos en otro.

#### *Para la responsabilidad, auctoritas*

*De auctum* (*auctor, autor*) viene *auctoritas*, palabra con meandros etimológicos, pues deriva de *augeo*, cuyo perfecto es *auxi* (*auxiliar*) y cuyo participio de pasado es *auctum*. Comencemos por *augeo* (*auge*, elevación). Es maestro el que me eleva, el que me confiere mayor auge, mayor energía. Después que yo he tenido contacto con él, he crecido, he madurado, estoy más vivo, sé más lo que sé y quiero saber más lo que no sé. Maestro es quien me auxilia, quien me ayuda. Como cuando el pequeño dice *¡mamá, caca!* Y la mamá va y lo atiende, sin asco. Nada que ver con el “maestro” sentado en su sillón sin interesarse lo más mínimo por mí en cuanto que persona.

El maestro se esfuerza porque sus alumn@s reconozcan sus autorías, sus hechos, respondiendo por ellos: *he sido yo*: fórmula de atestación. *Palabra-respuesta-responsabilidad*: dar respuesta al otro es ser responsable. El maestro que me aúpa, me auxilia y me ayuda a ser autor responsable es para mí *autoridad*, yo le reconozco como tal. La sana autoridad repele a cualquier forma de *autoritarismo*, que es la deformación de la autoridad. El mal maestro no permite que sus alumn@s le superen. Peor para él, pues al ponerle sobre mis hombros, vería más que mirando con los propios ojos. Uno no se merece nunca el título de maestro, aunque haya hecho mucho por los demás. Si alguien le otorga ese título, es porque desea reconocerle como tal. El fondo del saber dice *nosotros*; eso es lo que significa pasar la vida en una escuela de vida: la escuela con identidad y significatividad, la escolarquía y los escolarcas. La jerarquía integra la información en conocimiento, y éste en sabiduría. El sabio dice: “soy sabido luego sé”, entre esfuerzo y gracia del ignorar. Pedagogía del saber: la lucha contra las ignorancias y su (des)precio social. Desobediencia civil: *sjolé* como *disjolé*: saber díscolo. ¿Quisiera yo ser educador en la escuela de Bolonia, de la que las demás escuelas son franquicias? No. La teoría de la enseñanza de nuestro sistema educativo es constructivista: este modelo de enseñanza nace en los países anglosajones y se ha trasplantado al resto de Europa en un marco radicalmente diferente; además, no se han tomado precisamente las mejores ideas, pues parten del supuesto de que la enseñanza se puede reducir a psicología “científica” retorciendo las teorías de Piaget (entendiéndolas en un *sentido paidocéntrico*), dejando además a un lado las nociones de creatividad, libertad, etc, el papel insustituible del maestro y su magisterialidad, así como los conocimientos adquiridos por la humanidad. El constructivismo a la española es la semisuma de un relativismo radical y de un sociologismo extremo (todo está dado en su contexto social, relativo). Es cierto que el alumno ha de participar y hacer suyo lo sabido reconstruyendo los saberes sabidos por otros, pero no todo puede ser inventado en cada generación por cada alumno o profesor.

## 8.2. Cálida relación médica y religiosa

“En cierta ocasión viene a mi consulta un anciano médico que hacía un año había perdido a su mujer, a quien él amaba sobremanera, sin que pudiera encontrar algo capaz de consolarle por esta pérdida. Yo pregunto a este paciente, tan profundamente deprimido, si se le había ocurrido pensar alguna vez lo que hubiese sucedido en caso de haber muerto él antes que su mujer. ‘No se puede imaginar, mi mujer se habría desesperado’. Entonces me permití hacerle esta observación: ‘Vea usted de qué trance se ha librado su mujer, y usted ha sido precisamente quien se lo ha evitado, aunque esto le cueste a usted tener que llorarla ahora muerta’. En ese mismo instante comenzó a cobrar un sentido su dolor: el sentido del sacrificio. Su sino estaba decidido y nada podía cambiarlo, pero se había cambiado su actitud frente a él. El destino le había exigido la renuncia a la posibilidad de plenificar su vida en el amor, pero le había quedado la posibilidad de tomar postura ante este destino, la de aceptarlo y enfrentarse a él dignamente”<sup>215</sup>. Esta actitud de apertura libera al hombre del apego egoísta a lo utilitario. Entregarse activamente y asumir las posibilidades creadoras produce sentimientos de alegría y entusiasmo, felicidad. Quien se siente feliz desborda agradecimiento; a su vez, el mundo del agradecido está lleno de significación, pues este mundo rebosante de valores es el que constituye a la persona, realidad que se constituye dinámicamente mediante actos de entrega a los valores, sobre todo a los más altos, en cuya cima campea sobrevolándolos a todos el máximo valor que es el Ser Absoluto. La vida en el espíritu abre constantemente a lo que nutre nuestra acción más noble, humilde y colmada; el orgulloso, atenido a sí mismo, vive en un mundo sombrío y desierto<sup>216</sup>. Dios tendría que existir para que el sentido de la vida cobrase su plenitud de sentido, dijo Kant, ya que sería terrible que las personas buenas no recibieran por su bondad más pago que la desgracia, la injusticia o el olvido de una muerte anónima mientras los perversos se mofan. Yo quiero, pues, que exista ese buen Dios y asimismo un hombre digno de ese Dios, “porque es razonable esperar un orden del mundo y no un caos ético. Sin embargo,

<sup>215</sup> Frankl, V: *La idea psicológica del hombre*. Ed. Rialp, Madrid, 1986, p. 117.

<sup>216</sup> López-Quintás, A: *Edith Stein y su acceso a la plenitud de lo real*. VVAA. Santiago de Compostela, 1978, pp. 20-21.

para quien se interesa por la virtud, para quien se compromete a realizarlas en el mundo buscando la felicidad de los demás hombres, es moralmente absurdo que Dios no exista”<sup>217</sup>.

Con el verbo *splanchnízomai* definen los evangelistas la actuación sanadora de Jesús porque *se le conmueven las entrañas* ante el sufrimiento de las gentes<sup>218</sup>: se trata, por así decirlo, de una *sanación de máximos*. El verbo *therapeuo*, la *terapia*, significa etimológicamente *servir a alguien más poderoso*: “Cuando entréis en una ciudad, sanad a los enfermos que haya en ella y decid: ‘ya os llega el reinado de Dios’<sup>219</sup>. Teología de la salud, pues, teología terapéutica de una vida eterna (*zoé aionios*). Es la salud como gozo de ser eternos, y de serlo agradecidamente. La vida sana entraña una actitud básica de alabanza y de acción de gracias, de lo contrario no se viviría en forma saludable desde este punto de vista. Quien vive desde la fe en Dios escucha en lo más íntimo de su ser: *hay esperanza para tu futuro*<sup>220</sup>.

## CAPÍTULO V. FENOMENOLOGÍA DE LA RELACIÓN CÁLIDA INTERPERSONAL

### 1. Si no es relación cálida, es relación prepersonal

#### 1.1. El fallido intento de Boecio

El primer intento de acuñar una definición precisa de persona se debe a Boecio (480-525), quien la caracteriza como *sustancia individual de naturaleza racional (rationalis naturae individua substantia)*<sup>221</sup>. Poco más tarde Justiniano (527-565) la entiende jurídicamente como “capaz de tener propiedad”, a diferencia de los esclavos y de los animales. *Persona* significa, ante todo, *sustancialidad* tanto negativamente (no existir en otro), como positivamente (ser en sí). La persona es sustancia *primera* -de la que todo se predica sin que ella misma sea predicada de nada- y *completa* -se basta a sí misma sin quedar absorbida por nada-. Tal sustancia *en-sí*, es también *para-sí*, afirmación plena de sí misma en su ser y en su actuación, cuyo centro

---

<sup>217</sup> Cortina, A: *Ética mínima*. Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 213.

<sup>218</sup> *Mc* 1,41; *Mt*, 20,34, *Lc* 7,13.

<sup>219</sup> *Lc*, 10,8-9.

<sup>220</sup> *Jer*,31-17.

<sup>221</sup> (*De persona Christi et duabus naturis*, c.3; PL 64,1343 C). El término *substantia* excluye que los accidentes sean personas. *Individual* excluye a los géneros y a la especie, que no son individuales, sino abstractas. La expresión *rationalis naturae* deja fuera a los seres inertes (vegetales, animales), que –aun siendo *sustancias individuales primeras*, es decir, *supuestos o supósitos*, no son personas por carecer de racionalidad. Así las cosas, Santo Tomás va a considerar como equivalentes la definición de Boecio y la suya propia (*persona est suppositum rationale*). El alma humana separada es una parte del compuesto sustancial humano. Por ello, aun siendo sustancia, no es la sustancia completa, la cual solo se da en la persona (Forment, E :*Ser y persona*. Ed. De la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1982, pp. 19-20).



sustentador es ella misma frente al mundo; la realidad humana superior a la orgánico-biológica, se sabe y se quiere como tal, tiene la pasmosa capacidad de retrotraerse completamente a su centro viviente, a su *sí mismo*, y en afirmarse frente a toda dispersión mundana esbozando libremente el proyecto de su inserción y actuación en el mundo. Se comprende que más tarde, y en la misma línea, santo Tomás afirme que la persona humana es el modo más elevado de dominio sobre el mundo y el reflejo más perfecto del ser de Dios. Tal autoposesión de sí misma en su yo reflexivamente transparente y volitivamente afirmado, *en-sí misma no distinta, pero a la vez distinta de todos los demás* no responde a la pregunta *¿qué es?*, sino a la pregunta *¿quién es?*, pues cada persona es irrepitible, *no algo, sino alguien*. En razón de esta unidad de indistinción decían los escolásticos que el individuo es *inefable e incommunicable*, en el sentido de que se pertenece a sí misma: siempre *es lo que es*, no pudiendo quedar absorbida por ningún todo. Esto la convierte en *fin en sí misma*. La tenaz insistencia con que las definiciones medievales priorizan *lo sustancial sobre lo relacional* en la persona se deben a esta necesidad de diferenciar nítidamente al hombre -entidad única e irrepitible en su concreta singularidad- de los animales y de las cosas. Y además, al afán de dotar a la persona de una consistencia propia, de un fondo existencial duro y compacto -lo que hoy llamaríamos *mismidad*-, sin la cual correría el riesgo de desvanecerse. *Persona* significa que en mi ser mismo no puedo ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí<sup>222</sup>.

En el fondo de esta posición<sup>223</sup>, que tanto hincapié hace en la *sustancialidad* personal late el viejo prejuicio aristotélico *en contra de la relación, considerada accidente*, no sustancia<sup>224</sup>, “persona es lo más perfecto de toda la naturaleza, a saber, el ser subsistente en una naturaleza racional”<sup>225</sup>. Una consecuencia indeseable de esto es la exclusión explícita de la *relación* como constitutivo de la persona humana. Ciertamente, aunque santo Tomás enfatiza que lo que distingue a las personas divinas es precisamente la relación<sup>226</sup>, no afirma lo mismo respecto de las personas humanas, cuya individuación queda al margen de la relación, en lo que denomina su *materia cuantificada*: “Aunque en la significación de la persona divina se contenga la relación subsistente, ésta no se incluye en la significación de la persona angélica o humana”<sup>227</sup>. Que en “las personas divinas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) se den relaciones subsistentes”<sup>228</sup>, y en el hombre no, es algo que a Santo Tomás no parece preocuparle mucho, pues “nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas”<sup>229</sup>. El olvido de su dimensión relacional tenía que desembocar en una concepción del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia<sup>230</sup>. Algo impropio de un personalismo estricto, el cual asume la dimensión relacional de la persona, sin por ello prescindir de la permanencia e identidad del yo personal.

## 2.2. El logrado intento de Zubiri: de la sustancialidad personal clausurada a la sustantividad relacional

<sup>222</sup> Zubiri, X: *El hombre y Dios*, Alianza Ed. Madrid, 1988, p. 49.

<sup>223</sup> Manzana, J: *Dignidad de la persona en el mundo*. Lumen, 12, 1963, pp. 228-245.

<sup>224</sup> *Summa Theol.* I, q.29, a.2.

<sup>225</sup> *Subsistens in rationali natura. Summa Theol.* I, q.29, a.3.

<sup>226</sup> *Summa Theol.* I, q.40, a.2.

<sup>227</sup> *Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4.

<sup>228</sup> *Summa Theol.* I, q.40, a.2 ad 1.

<sup>229</sup> *Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4.

<sup>230</sup> Ruiz de la Peña, J.L: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 158-161.

Según Zubiri, “la persona en cuanto tal está constituida por el carácter *subsistente* de la realidad”<sup>231</sup>. Ahora bien, decir *subsistencia* o *sustancialidad* no quiere decir *consistente*, pues “si yo percibo a distancia una cosa que no sé bien lo que es, pero la percibo como una cosa distinta de las otras, en tal caso la percibo como subsistente sin percibirla bien como consistente, percibo una cosa distinta de las demás, aunque no discierna bien en qué consiste, tengo en cierto modo una clara percepción de la subsistencia en una turbia percepción de la consistencia”<sup>232</sup>. A su vez, “los dos momentos de consistencia y de subsistencia van unidos en el concepto de *sustantividad*. Yo concibo la subsistencia *no desde la sustancialidad, sino desde la sustantividad*; desde la cual la subsistencia es *suidad*”<sup>233</sup>. Totalidad separada de lo demás, y a la vez abierta a ello, la persona se posee a sí misma. No hay ninguna realidad física que cumpla con la condición de ser indivisa en sí y estar dividida de todo lo demás. *Subsistencia = sustantividad, sustrato; subsistencia = suidad relacional*. Ahora bien, ¿en qué consiste esa realidad *subsistente, consistente, sustantiva, y suya* de la persona que se pertenece a sí misma? En poseer la inteligencia, que es la capacidad de *apertura a lo real*. La realidad dotada de inteligencia es la única realidad perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta<sup>234</sup>. Por la inteligencia, el subsistente humano se enfrenta con el resto de la realidad y hasta con la suya propia. Precisamente porque la inteligencia se encuentra separada y distante de todo lo demás; a la vez al inteligir una cosa *cointelige* su propia realidad, revierte sobre sí, se posee a sí misma como realidad y de este modo es totalidad respecto de todo lo demás y respecto de sí misma. Si *el yo es referencia sustantiva para sí misma*, gracias a la inteligencia la persona es una esencia abierta a toda realidad ajena y a la propia, teniendo por ello la posibilidad de ser *para sí*. A la inteligencia le corresponde la *conversión del medio en mundo*, y la posibilidad de referencia a sí misma que expresan los términos *me* (me gusta, me interesa), *mi* (en mí, mi cuerpo) y de modo supremo el pronombre *yo* (soy yo, yo sé quién soy)<sup>235</sup>.

La persona no es una suma de actos aditivos aislados, sino que, si hacemos actos diversos aislados y podemos sumarles, es porque existe una realidad personal que los funda y unifica, y que es *voluntad tendente*, sentimiento *afectante* e inteligencia *fuente* o disfrutadora: “Precisamente porque la inteligencia en tanto que *sentiente* (capaz de sentir) es *posidente* (capaz de poseer) y *vidente* y no sólo ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por esto nos encontramos con la *fruición*. La fruición no es una complacencia subjetiva junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad”<sup>236</sup>.

En esa autorreferencia sustantiva de la persona, debemos distinguir aún entre *personalidad* y *personidad*. La *personalidad* son las formas concretas que en cada circunstancia de la vida va adoptando la persona, un modo de ser, la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida. La personalidad se va haciendo o deshaciendo, e incluso rehaciendo, hasta poder hablarse de las diferentes *personalidades* que adopta el ser humano a lo largo del tiempo. No es algo de que se parte. Ahora bien, el hombre que, como subsistente, siempre es *el mismo*, nunca es *lo mismo*<sup>237</sup>. Y aquello en que nunca es lo mismo puede romper su estabilidad; puede haber causas en virtud de las cuales el hombre puede

---

<sup>231</sup> Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, p. 122.

<sup>232</sup> *Ibi*, p.116.

<sup>233</sup> *Ibi*, p. 115.

<sup>234</sup> Zubiri, X: *Ibi*, pp. 116-120.

<sup>235</sup> “El yo es el modo supremo del ser humano: soy yo. Mi forma de realidad no sólo es mía, sino que es *la mía propia* frente a otra cualquiera. El yo es la actualidad de mi realidad personal en el mundo. Mi vida es la *yoización* de mi realidad” (*Ibi*, pp. 160-161).

<sup>236</sup> Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 37.

tener simultánea o sucesivamente distintas personalidades. La personalidad es la figura real y efectiva que la persona subsistente ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha- hecho de sí mismo, su *figura*<sup>238</sup>. Respecto a sus actos, la persona humana tiene una triple dimensión. *En primer lugar* unas dotes, gracias a las cuales es el *agente* natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere. *Además* tiene otra dimensión por la cual es *autor* de sus actos; el animal no es autor de sus actos, la persona sí; no de todos, por lo menos en el sentido de libres, pero sí cuando opta no sólo por unos actos o por otros, sino sobre todo por una u otra manera de ser. *Finalmente*, la persona se encuentra en unas determinadas circunstancias históricas, sociales, biográficas, en virtud de las cuales decimos que le ha tocado un cierto papel en la vida. Eso no es ser ni agente, ni autor; es ser *actor* de una vida. Y, en la medida en que la vida está afectada por esa dimensión de actor, el hombre no es dueño de ella<sup>239</sup>. La *personalidad del yo cambiante no es la personeidad*; la personalidad variable es *modulación de la personeidad*, es decir, de la persona en su mismidad, en su estabilidad, de lo que ella es de suyo incondicionalmente; si no la hubiera, nos encontraríamos en un caso patológico. Aunque no sepa decir yo, “el oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. Sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y, sin embargo, no se deja de ser persona porque ésta hubiera dejado de tener tales o cuales vicisitudes y haya tenido otras distintas. A este carácter estructural de la persona lo denomino *personeidad*, a diferencia de la personalidad”<sup>240</sup>. En resumen: *el modo de realidad de la sustantividad humana es personeidad, y personeidad es suidad*. La personeidad no es un acto ni un sistema de actos, sino que es forma de realidad humana, ejecute o no ejecute actos, y en todo caso es anterior a su ejecución.

La persona es una amorosa *relación subsistente*, un subsistente relacional. Entre el *sistere* (estar quieto) y el *existere* (*venir de u originarse de*) personal, la persona subsistente es relacional, *relación subsistente* con Dios, y con las demás personas; vivir es con-vivir, converger (también divergir) mirar es mirar y ser mirado. Por eso mi ojo sin el tuyo nada ojea: “El ojo que ves no es/ ojo porque tú le veas, /es ojo porque te ve”<sup>241</sup>. Digámoslo una vez más: no somos la suma de un yo más un tú separados; sino un *entre nosotros*<sup>242</sup>. “El *nosotros* encierra el *tú* potencial. Sólo personas capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí *nosotros*”<sup>243</sup>. *Somos*<sup>244</sup> en recíproca inter-relación. Yo-y-tú podemos personificarnos, pero también embrutecernos; cuando la personificación vence sobre la cosificación, se produce el roce con la eternidad<sup>245</sup>, la *comunificación* perfecta, el *nosotros* verdadero<sup>246</sup>. Autonomía abierta, cuyo *sí mismo* no siempre se ensimisma, la persona ejercita la libre afirmación de su ser con las

---

<sup>237</sup> “En todo acto se coactualiza, junto al contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto. De aquí que el subsistente sea siempre el mismo: en cambio, aquello que hace es siempre distinto inexorablemente, nunca es lo mismo”.

<sup>238</sup> Zubiri, X: *Ibi*, pp. 127-128.

<sup>239</sup> *Ibi*, pp. 124-126.

<sup>240</sup> *Ibi*, p. 113.

<sup>241</sup> Machado, A: *Proverbios y cantares*. CLXI, núm 1.

<sup>242</sup> Buber, M: *Yo y tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 40-41.

<sup>243</sup> Buber, M: *Qué es el hombre*. FCE, México, 1949, pp. 105-106.

<sup>244</sup> Cfr. Nédoncelle, M: *Dell'essere como relazione primordiale*. Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano, LXV, 1, 1973, sobre el verbo *ser* como sincategorema relacional originario.

<sup>245</sup> Buber, M: *Yo y tú*, cit. p. 61.

<sup>246</sup> *Ibi*, p. 60.

demás personas; socialidad dialogante, su diálogo es *duálogo*<sup>247</sup> *inter-céntrico*, en la medida en que *com*-parte el suyo con otros centros: “Poned atención:/ un corazón solitario/ no es un corazón” (Antonio Machado). Siendo-en-el-mundo, la persona no es un *ego* clausurado que en un segundo momento hubiera de abrirse al tú, sino un *yo-contigo-y-con-nosotros* desde el inicio<sup>248</sup>. *Perderse-encontrarse, desposeerse-poseerse*: antítesis de las garras y de la mano prensil, las manos humanas se llenan tanto más cuanto más vacías se quedan por el don de su propio ser. No busque nadie la humanidad en el egocentrismo aislacionista, sino la identidad a través de la *alterificación*, es decir, del *hacerse otro* (*alter*) sin dejar de ser sí mismo. El *ipse* (el mismo) lo es a través del *alter*, el *uni-verso* se hace *multi-verso*. Persona es *antítesis de solipsismo* egocéntrico, o sea, encuentro, ad-*venimiento*, y por tanto rechazo del *absurdo*, que consiste en permanecer sordo-respecto del otro (*ab-surdus*). Dicho de otro modo: la relación nos *inter-esa* con interés *des-inter-esado*, ya que en ella vivimos nuestro *ser* (nuestro *es*) como un *inter-esado des-vivirnos* por los otros, cuya suerte nos *interesa*. *Desvivirse interrelacionándose* es lo verdaderamente *inter-esante*: interés óntico que, al propio tiempo, es desinterés ético<sup>249</sup>.

En la lengua *aymara* hay cuatro personas, y la primera es *tú*. La prioridad dada al tú está en relación con la diferenciación entre el humano y lo no-humano. Los pronombres *juma* (tú y los tuyos, pero no yo ni los míos), *jiwasa* (tú y yo con o sin los demás) *naya* (yo y los míos, pero no tú y los tuyos), *jupa* (ni tú ni yo, él o ella y los suyos) se utilizan exclusivamente para las personas, no para los animales ni para las cosas, para los cuales se reservan *aka* (esto), *uka* (eso), *khaya* (aquello), por lo que su empleo para personas sería un insulto; es importante para un aymara reconocer la humanidad del otro, para no tratarlo como a un perro<sup>250</sup>. Por su parte los *guaraníes*, sociedad sin Estado, mantienen una economía de la reciprocidad<sup>251</sup>, y su sistema simbólico se encuentra representado por una lengua donde el nosotros es esencial y el yo se ve sustituido por un nosotros con múltiples acepciones: *nosotros* masculino, femenino, exclusivo o incluyente. El guaraní responde a un tipo de cultura centrada en el *nosotros*, y no en el yo<sup>252</sup>. Frente al impersonalismo que plantea la vida como un *quid pro quo* (tratando a las cosas como si fuesen personas y a la inversa), el personalismo quiere descubrir el camino de vuelta rescatando del anonimato a los *pronombres*, o sea, *yendo del ello al él; del él al tú; del tú al yo; del yo al yo-y-tú; del yo-y-tú al nosotros*, pues “la experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él el nosotros, preceden al yo, o al menos lo

<sup>247</sup> Moreno, M: *El hombre como persona*. Ed. Caparrós, Madrid, 1995, p. 25.

<sup>248</sup> Cfr. Josep M. Coll: *Filosofía de la relación interpersonal*. Vol. I. PPU, Barcelona, 1990.

<sup>249</sup> “Mi relación con el otro, en tanto que prójimo, confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones, en tanto que humanas, proceden del *desinterés*. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia”(Levinas, E: *De otra manera que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 238).

<sup>250</sup> Cfr. Donnat, F: *El mundo aymara y Jesucristo*. Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 1998, pp. 36 ss.

<sup>251</sup> “En la sociedad guaraní no había propiamente caciques. La autoridad residía en los *Ñande Rú*, personas cuyo poder es no tener poder, porque su prestigio les viene de su palabra en y para la comunidad. Por esto la forma política por excelencia de los guaraníes era y es el *aty*, la asamblea en sus diversos niveles y formas. Hay los *aty* informales que son apenas consultas entre vecinos y hay los *aty guasú*, que llegan a congregarse a los jefes de familia de toda una zona o región. Es fácil reconocer en estos *aty* los ideales democráticos que el Estado suele colocar, en realidad con éxito muy limitado, en los Parlamentos” (*Ibi*, p. 56). “Ser pobre es un ideal comunitario que derriba, por lo menos idealmente, las barreras de la fragmentación y la separación de los grupos. El derecho de los pobres hace temblar con frecuencia a los que tienen más, porque difícilmente se les puede negar la razón y la lógica de la igualdad y de cooperación que viene exigida por una sociedad realmente democrática. No conozco ninguna sociedad que se construya sobre un ideal de comunidad de los ricos: en los ricos no hay comunidad posible, ya que por definición son excluyentes. Los hombres pobres son generalmente la expresión de la solidaridad. En el *poriahu* hay una especie de contracultura, que sin embargo ejerce una profunda fascinación. Representados como arcaicos y atrasados, los *poriahu* se proyectan como la figura de una acabada sociedad utópica y perfecta, en la que todos tienen todo. Una sociedad de pobres apunta a una solidaridad, que la sociedad de los ricos está empujando cada día más atrás”(Meliá, B: *El Paraguay inventado*. Centro de Estudios Paraguayos, Asunción, 1997, p. 106).

<sup>252</sup> Cfr. Bruni, L: *El precio de la gratuidad. Nuevos horizontes en la práctica económica*. Ed. Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2009.

acompañan”<sup>253</sup>. En resumen, que “el ser humano es por definición altruista, puesto que está vuelto hacia el otro”<sup>254</sup>, y que “el yo, para realizarse, llama oscuramente a un tú todavía no conocido. Pero, cuando la reciprocidad comienza a ser explícita, desplaza los campos de acción y de conocimiento aislados. El yo ya no vive en sí mismo, ni siquiera en el tú, sino en el nosotros”<sup>255</sup>. Relacionarse es abrazar, viene a enseñarnos Platón en su *Banquete*. Al principio “la forma de cada individuo era en su totalidad redonda; poseía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular semejantes en todo, y sobre ellos una sola cabeza; además, cuatro orejas y dos órganos sexuales. Caminaba en posición erecta como ahora, pero siempre que le daban ganas de correr con rapidez hacia como los acróbatas, que dan la vuelta de campana haciendo girar sus piernas hasta caer en posición vertical y avanzaba dando vueltas sobre ellos a gran velocidad. Pero hombres tan poderosos se rebelaron contra Zeus, el cual les castigó cortándoles por la mitad: Y a todo aquel que iba cortando ordenaba a Apolo que le diera la vuelta en su rostro y a la mitad de su cuello, en el sentido del corte, para que el hombre, al ver su seccionamiento, se hiciera más disciplinado, y además le daba orden de curarlo. Y reuniendo a estirones la piel de todas partes hacia lo que ahora se llama vientre, la ataba, como si se tratara de una bolsa, con cordel, haciendo un agujero en medio del vientre, que es precisamente lo que se llama ombligo. Mas, una vez que fue separada la naturaleza humana en dos, añorando cada parte a su otra mitad, se reunía con ella. Se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí, deseosos de unirse en una sola naturaleza y no querían hacer nada los unos sin los otros”. He ahí un verdadero *libro de los abrazos*. ¿Habrá una parábola más perfecta que ésta de Platón para expresar que la vida es un río de abrazos desde el principio? Del abrazo venimos y al abrazo vamos, y quien ha carecido de ellos ha vivido sin brazos de afecto, por eso no abarca nada y va de la náusea al vómito, incapaz de asir la realidad. Se abraza con todo el cuerpo, con toda el alma, cuando se ama de veras. Metafísicas como la que propuso el enemigo de la relación, el irrelacionista Jean Paul Sartre dan frío, miedo y asco. Una realidad no abrazada es una mueca de náusea, y por eso la antesala del infierno. La vida misma es una elección entre el abrazo o el infierno. Aquí se apuesta por el abrazo, es decir, por la relación interpersonal como constitutiva de la identidad más profunda de cada persona.

## 2. El yo cálido: tú-y-yo, fragilidad relacional compartida

### 2.1. Buber

Si hay algún gran abrazador por excelencia es Martín Buber, que se expresa del siguiente modo en su libro *Yo y tú*: “El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no son más que formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que edifica comunidades vivas de relación. *El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre*. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro

---

<sup>253</sup> Mounier, E: *Obras completas*, III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 475. Cfr. también Vázquez, J.L.: *La persona como vocación, diálogo y comunión*. Publicaciones Horeb, Barcelona, 2001.

<sup>254</sup> Nédoncelle, M: *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*. Aubier, París, 1942, p. 70.

<sup>255</sup> Nédoncelle, M: *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*. Nauwelaerts, Louvain, 1974, p. 95.

rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre. Pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega, sino que también es un ser que busca a otro ser secreto para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino esfera del *entre*; ella constituye una categoría central de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto de *entre* tendremos que localizar la relación entre personas humanas no -como se acostumbra- en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine, sino precisamente en el '*entre*'. Ahí se da el lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y, si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención, se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos. Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no hayan sido concertadas de antemano, sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación: en todos estos casos lo esencial no ocurre aisladamente en uno y otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, *entre* los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. *Algo me pasa*, y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse exactamente entre el mundo y el alma, entre el proceso exterior y la impresión interna, pero cuando otro y yo (empleando una expresión forzada pero difícilmente mejorable con una perífrasis) *nos pasamos el uno al otro*, la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un espacio donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial. Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, *ocurrió*. En la sala a oscuras se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda.

Hay que evitar cuidadosamente utilizar motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes, pues lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos, porque se trata de algo óntico, es decir, existente. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz, hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos personas de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno a otro, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias. En los momentos más poderosos de la relación dialógica, en los que, en verdad, el abismo invoca al abismo, se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social, sino algo diferente, lo que da lugar al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más allá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú *se encuentran*, se halla el ámbito del *entre nosotros*. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta *qué es el ser humano* si acertamos a comprenderlo como aquel ser en cuya relación dialógica, es decir, en cuyo *estar-dos-en-recíproca-presencia*, se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro<sup>256</sup>. En resumen: "A los hombres con los que no se tiene más relación que la de la mera solicitud no se les habla realmente de tú"<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Buber, M: *Qué es el hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 146-151.

<sup>257</sup> *Ibi*, p.101.

Sin embargo, el logro del *entre* relacional (*entre* tú-y-yo) es difícil; incluso cuando se logra, se vive como una plenitud frágil, y mientras tanto se halla permanentemente amenazado: “La verdadera problemática en el ámbito de lo interhumano es la duplicidad de ser y parecer. Representémonos dos modelos de hombres que están sentados uno junto a otro y que hablan conjuntamente. Nombrémosles Pedro y Pablo y contemos las figuraciones que están aquí en juego. En primer lugar, están la de Pedro tal como quiere parecer a Pablo, y la de Pablo como quiere parecer a Pedro; luego la imagen de Pedro tal como realmente parece a Pablo (imagen que Pablo tiene de Pedro), y que de ordinario no coincide con la que Pedro desea dar, y viceversa; además tenemos aún a Pedro y Pablo tal como cada uno de ellos se aparece a sí mismo; para dar un buen final, tenemos al Pedro corporal y al Pablo corporal<sup>258</sup>. ¡Dos seres vivientes y seis formas de apariencia fantástica que se mezclan diversamente en la conversación de ambos! ¿Dónde queda aquí espacio para la autenticidad de lo interhumano? Lo que podría ser siempre, en otros ámbitos, el sentido de la palabra ‘verdad’, en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que le ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da, no puede lo humano ser auténtico<sup>259</sup>. Y además está la relación *obsesiva*, tan expresiva etimológicamente (del verbo *ob-sidere*, esto es, el asediar dando vueltas y más vueltas en torno a la presa), es decir, la relación-al-ataque, que hace tanto daño porque se vive como una obsesión de sí y como una obsesión frente a otro. En la mano neurótica comienza la otra mano neurótica. Antítesis de esa falsa relación es el corear alegre, el elevar el canto común, pues cuando un hombre canta y no puede elevar su voz, y otro viene y canta con él, otro que puede elevar su voz, el primero también podrá elevar su voz. Ese es el secreto del vínculo de las almas.

La *tuidad*, categoría *a priori* de la conciencia humana, hace posible la *yoidad*, porque el yo existe solamente en su relación con el tú: “En el yo opera una tendencia hacia la dispersión y pérdida de sí, hasta que no encuentra su tú. La esfera dentro de la cual se disipa y se pierde es el mundo<sup>260</sup>, por tanto la verdad adviene “sólo cuando el yo ha encontrado su tú y solamente cuando el yo busca su tú, pues lo verdadero y auténtico únicamente existe en la relación del ser humano respecto del mundo<sup>261</sup>. Gabriel Marcel dirá: “La conciencia concreta y plena de sí mismo no puede ser autocéntrica; por muy paradójico que esto pueda parecer hoy, diré sobre todo que debe ser *heterocéntrica*; partiendo de los otros podemos realmente comprendernos y solamente a partir de ellos<sup>262</sup>. En este sentido parece más justificado hablar de *interpersonalidad* que de *intersubjetividad*, porque *sujeto* no dice tanto como *persona*. *Sujeto* y *persona* no son sinónimos en sentido estricto. Un sujeto que no fuese sujeto de una relación, ni siquiera sería sujeto en sentido estricto. E el principio no fue la *mónada*, sino la *diada*:

“Una palabra básica es el par yo-tú...

Cuando se dice tú se dice el yo del par de palabras yo-tú...

La palabra básica yo-tú sólo puede ser dicha con todo el ser... Donde se dice tú no se habla de ninguna cosa. El tú no pone confines...

El yo de la palabra básica yo-tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad...

La palabra yo es el verdadero signo distintivo de la humanidad...

Quien dice tú no tiene algo, sino nada, pero se sitúa en la relación...

<sup>258</sup> Unamuno, por su parte, escribe: “Y además donde hay dos, Juan y Tomás, hay seis que son: Juan, el Juan de Juan, y el Juan de Tomás; Tomás, el Tomás de Tomás y el Tomás de Juan, o sea, uno según es, según se cree, y según el otro cree que es. Pero hay en sociedad otro más terrible, y es aquel que la colectividad nos cree y nos hace. Para el escritor el que le cree su público”.

<sup>259</sup> *Diálogo*, pp. 75-78.

<sup>260</sup> Ebner, F.: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. In *Gesammelte Werke*, Wien, 1952, vol. I, p. 170.

<sup>261</sup> Escribe a Eugen Rosenstock-Hüssy: “*Mein Ich entsteht im Du*”, *mi yo se origina en el tú*.

<sup>262</sup> Marcel, G.: *Le mystère de l'être*. Aubier, Paris, 1951, vol. II, p. 11.

La relación con el tú es inmediata. Entre el yo y el tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía....

Sólo porque el tú se torna presente surge la actualidad...

No encuentro al ser humano al que digo tú en cualquier momento y en cualquier lugar...

La experiencia es el tú en lejanía...

El tú me sale al encuentro por gracia, no se le encuentra buscando...

Yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú...

Aquel que se dirija al mundo del tú tendrá libertad...

Cuando uno ama a una mujer teniendo su vida presente en la propia vida, el tú de los ojos de ella le permite contemplar un rayo del Tú eterno...

Desde tu propia mirada extrañada día a día en los ojos escrutadores de tu 'prójimo', necesitado sin embargo de los tuyos, hasta la melancolía de los hombres santos que una y otra vez ofrecieron en vano el gran regalo, todo te dice que la plena mutualidad no le es inherente a la vida en común de los seres humanos. Ella es una gracia para la que continuamente hay que estar dispuesto y que nunca debe darse por asegurada...

Éste es el límite: el tú demoníaco para el cual nadie puede llegar a ser tú...

El animal no es, como el ser humano, doble: la duplicidad de las palabras básicas yo-tú y yo-ello es para él extraña, aunque tanto pueda dirigirse a otro ser, como también a objetos. En todo caso, podemos decir que la duplicidad es aquí latente. Por eso podríamos denominar a esta esfera, teniendo en cuenta nuestro decir tú dirigido a las criaturas, el umbral de la mutualidad<sup>263</sup>.

## 2.2. La cuádruple crítica de Emmanuel Levinas al yo-tú-él de Martin Buber

Según Levinas, sin embargo, Buber no habría tomado suficientemente en cuenta la separación y la disimetría entre el tú y el yo; preocupado como estaba por el encuentro interpersonal, al acercarlos tanto los hace intercambiables, sustituibles en el *entre* de su terreno común.

Por otra, Buber habría hecho de la relación interpersonal una totalidad, cuando el diálogo se caracteriza por la imposibilidad de convertirse en realidad ontológica, es decir, de sustancializarse en algo estable.

Además, Buber habría olvidado que el *decir-tú* separado del *dar-al-tú*, sin un afectar incluso a mi cuerpo, no es sino algo etéreo.

Por último, *yo* no es sólo *yo*, sino *yo-y-tú*, relación disimétrica que además no es movida por la mera razón fría, sino por la *razón cálida y compasiva*? “En la corriente de conciencia que constituye nuestra vida en el mundo, el *yo* se mantiene como algo idéntico a través de la multiplicidad cambiante del devenir. Sean cuales fueren las huellas que la vida nos imprime modificando nuestras costumbres y nuestro carácter, cambiando constantemente el conjunto de los contenidos que forman nuestro ser, algo invariable permanece: el *yo* que liga uno a uno los hilos multicolores de nuestra existencia. ¿Qué significa esta identidad del *yo*? La identidad del *yo* indestructible, de la cual emanan sus actos y pensamientos, sin quedar afectado por sus variaciones y su multiplicidad. ¿Pero puede la multiplicidad de los accidentes no afectar a la identidad de la sustancia? Sí, mantiene su propia identidad bajo la variación de los accidentes. El saber del *yo* es una relación con lo que permanece exterior, con los acontecimientos que él lleva a cabo. El *yo* es por tanto idéntico porque es conciencia dotada de pensamiento<sup>264</sup>. Por eso, en lugar del *yo* que circula en el tiempo, nosotros ponemos el *yo* como el fermento mismo del tiempo en el presente, como el dinamismo del tiempo<sup>265</sup>. “Ser *yo* comporta un encadenamiento a sí, una imposibilidad de deshacerse de él. Ser *yo* no es solamente ser para sí, es también ser consigo. Voluntad y pasión, razón y sentimiento, cada una de estas facultades

<sup>263</sup> Buber, M: *Yo y tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993.

<sup>264</sup> Levinas, E: *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris, 2004, pp. 148-149.

<sup>265</sup> *Ibi*, p. 158.



encierra al yo todo entero. La soledad del sujeto es, más que un aislamiento de un ser, una soledad de dos: el otro que no soy yo corre como una sombra acompañando al yo, distinta también de la relación con *otro (autrui)* que separa al yo de su sí mismo<sup>266</sup>. “El yo descubre al prójimo en la proximidad del otro estructurado como una disimetría: mi relación con el prójimo nunca es la recíproca de la que va de él (*lui*) a mí<sup>267</sup>. “Suele pensarse que mi relación con el otro tiende a identificarme con él abismándome en la representación colectiva, en el ideal común, o en un gesto común. Es la colectividad la que dice *nosotros*, la que siente al otro al lado de sí y no frente a sí. A esa colectividad de camaradas oponemos la colectividad del *yo-tú (moi-toi)* que le precede, la cual no es una participación en un tercer término -persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida-, es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde entonces lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro en tanto que otro no es solamente un *alter ego*. Es lo que yo no soy: es el débil, mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, él es *la viuda y el huérfano*. No hay mayor hipocresía que la que ha inventado la caridad bien ordenada<sup>268</sup>”.

Ahora bien, “*el espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico*, la ausencia del otro es precisamente su presencia como otro. El otro es el prójimo, pero la proximidad no es ni una etapa de la degradación ni una etapa de la fusión. En la reciprocidad de las relaciones, característica de la civilización, la asimetría de la relación intersubjetiva se olvida. La reciprocidad de la civilización -el reino de los fines en que cada uno es a la vez fin y medio-, es un nivelamiento de la idea de fraternidad que es un punto de llegada y no de partida. Se necesita, pues, la heterogeneidad entre yo (*moi*) y el otro (*autrui*) para situarse en la fraternidad y para ser uno mismo el pobre, el débil y el digno de piedad. Decir simplemente que el yo sale de sí mismo es una contradicción, pues, al salir de sí, el yo se lleva consigo, a menos que se abisme en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en que el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo, y de tener un hijo<sup>269</sup>”.

Frente a la impersonalidad del *se* y del abstracto *el*, equivalente a *uno*, el *Talmud* defiende la concreción del tú, cuyo rostro doliente interpela y cuestiona todo mi ser: “Nunca hay que hablar bien del prójimo, pues por ese camino se puede llegar a hablar mal de él. La prudencia aconseja, pues, callar el elogio a fin de no sucumbir enseguida a la tentación de denigrar a la persona alabada”; hablar de alguien sería darle tratamiento de tercera persona. Sin duda, “si seguimos al pie de la letra la prescripción talmúdica, nos veríamos condenados al silencio o al lenguaje de la pura invocación; en efecto, decir *él* ya sería hablar mal de alguien. Pero esta moral no ha de aplicarse puntualmente. Nos recuerda solamente que las demás personas no pueden ser nunca un tema como cualquier otro y que ese *él*, pronombre de la persona, es ciertamente *la palabra más perversa de la lengua*. Se habla del prójimo por toda clase de buenas razones, pero también para no tener que responderle; uno cubre de predicados la desnudez de su rostro para no oír su llamada; uno le asigna cualidades para esquivar su emplazamiento: ésa es la esencia de la calumnia, y la mentira no es más que una agravación de esta fundamental escapatoria<sup>270</sup>. Tanto el yo como el tú son realidades delicadas, “esa realidad sobre la cual yo no tengo ningún dominio es una piel que no está protegida por nada, desnudez que rechaza todo atributo y que no viste ningún ropaje. Es la parte más inaccesible del cuerpo y la más vulnerable. Trascendencia y pobreza. Siendo muy débil, me inhibe cuando miro sus ojos desarmados. Sin defensa queda expuesto y me infunde vergüenza por mi frialdad o mi

---

<sup>266</sup> *Ibi*, pp. 150-151.

<sup>267</sup> *Ibi*, p.12.

<sup>268</sup> *Ibi*, p.2.

<sup>269</sup> *Ibi*, p. 163-165.

<sup>270</sup> Finkielkraut, A: *La sabiduría del amor*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 30-31.

serenidad. 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 la contemplación. El encuentro inicial es ético, el aspecto estético viene después. A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desgarrado como un llanto, el rostro del otro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración: su miseria no me da lástima, sino que al ordenarme que acuda en su ayuda esa miseria me hace violencia. La humilde desnudez del rostro reclama como algo que le es debido mi solicitud y, hasta se podría decir, mi caridad. En efecto, mi compañía no le basta a la otra persona cuando ésta se me revela por el rostro: ella exige que yo esté *para ella* y no solamente *con ella*. De modo 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 rostro del otro me insta al amor o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. Por supuesto, puedo volverle la espalda, puedo desobedecer o rebelarme contra su conminación, pero nunca estará dentro de mi poder no oírlo. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda amarlo. En virtud de su desgaste, de los surcos que lo atraviesan, el rostro se me escapa y al mismo tiempo me manda que no lo deje solo. Presencia precaria y como roída por una ausencia, el prójimo no está todo entero en lo que veo de él: las arrugas lo excluyen de la mirada que lo capta. Las arrugas lo retiran y apartan de mi vida. Y, precisamente porque se marcha, el rostro se impone. Piel con arrugas, me reclama y me abandona, me conmina y me hace a un lado. La vejez es devastación del rostro. Cualquiera que sea su edad civil, el rostro es viejo. La vejez no es lo que lo desfigura, es lo que lo define. Un imperceptible desfallecimiento esfuma la plenitud o la gracia de las fisonomías más juveniles. Las arrugas que echan a perder la belleza del rostro lo constituyen al mismo tiempo como esa realidad evasiva e imperativa cuya responsabilidad me incumbe. Piel con arrugas, el otro no es el adversario de mi yo, sino la carga que me está confiada<sup>271</sup>.

Este *dolor del tú* llega -en nuestra opinión- a exagerarse en Levinas hasta extremos difícilmente compatibles con la relación, con el *entre*: “Lo que me detiene, lo que paraliza mi espontaneidad no es la mirada cosificadora del otro, sino su soledad y desamparo, su desnudez sin defensa. Lo que de pronto me hace enrojecer de vergüenza no es la alienación de mi libertad, sino mi libertad misma: no me siento agredido, siento que yo mismo soy el agresor. El rostro del prójimo me acusa de perseverar en el ser, egoístamente, sin consideración por todo lo que no sea yo mismo. De manera que el rostro del otro es doblemente saludable en la medida en que libera al yo de sí mismo y en la medida en que lo desembriaga de su complacencia y de su soberbia. Levinas confiere a estas sencillas palabras *yo soy*, o bien el sentido trágico de una prisión, o bien el sentido de una fuerza arrolladora de conquista. Desazón e imperialismo. Fatalidad y vitalidad salvaje. Encadenamiento a mí mismo en el que el yo se aoga y perseverancia en el ser en la cual el yo, escuchando la locura de su deseo o prefiriendo la sabiduría de su interés, sólo tiene la preocupación de sí mismo. El rostro, al dar vergüenza al sujeto por su dinamismo devastador y por sus cálculos interesados, prescribe, tiene la fuerza de un imperativo. Al apartar al yo de sí mismo, el rostro lo aligera y lo seduce, tiene el atractivo de una aventura, de un hermoso riesgo que puede uno correr. El acto más sublime es el de poner a otro antes que a uno mismo<sup>272</sup>. ¿Se extrema con afirmaciones semejantes la fragilidad y la vulnerabilidad de la relación entre rostros personales? Probablemente, pero aunque así sea no hay que perder de vista esa fragilidad y esa vulnerabilidad<sup>273</sup>, teniendo a la vez en cuenta la felicidad que el rostro ajeno puede proporcionarme y de hecho me proporciona, es decir, la dicha de la vinculación interpersonal. Quien obedece reencuentra, más acá del sometimiento, su integridad. Para ser autónoma, la *ética ha de brotar de una autonomía heterónoma*: “El otro me concierne a mi pesar, el yo responsable del otro, el yo rehén de todos los otros quienes en tanto que tales otros no pertenecen al mismo género que el yo mío en la medida en la que soy responsable de

---

<sup>271</sup> *Ibi*, pp. 27-30.

<sup>272</sup> *Ibi*, pp. 32-34.

<sup>273</sup> Sobre la riquísima polisemia del rostro cfr. Jenni-Westermann: *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. II. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 548-581.

ellos sin preocuparme de su responsabilidad para conmigo. Esta ética no es una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable. La obediencia no contradice la libertad cuando el Infinito manda: desigualdad ética: subordinación al otro, diaconía o servicio original, responsabilidad intransferible, como si el prójimo me llamase con urgencia y a mí solo, como si fuese el único a quien concerniese la exclusividad de mi ayuda. Es éticamente imposible volver a echar sobre un tercero mi responsabilidad para con el prójimo, la cual mide la legitimidad del ser. En la responsabilidad irrecusable e intransferible yo no soy intercambiable”.

Como cabría esperar, Buber rechaza a su vez tales críticas levinasianas, y aunque “quien entra en relación es capaz de entender el mundo como totalidad y unidad”, sin embargo la distancia (*Urdistanz*) siempre permanece en la relación (*Beziehung*); además, “aunque pasemos el día entero vistiendo al desnudo y dando de comer al hambriento (Levinas) difícilmente encontrará un verdadero tú”. Eso no impide el peligro de que el otro se vea reducido a mero *alter ego*, siendo así que la segunda persona del rostro es la de un *usted*, únicamente accesible en la distancia del respeto. Por lo demás, el *principio de la responsabilidad por los otros* es heteronómico. El sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. Ahora bien, ¿no es una servidumbre *no poder* sustraerse a la responsabilidad, como lo afirma Levinas?

### 2.3. La relación: Franz Rosenzweig

Martín Buber no hubiera sido el gran pensador que fue si no hubiese abrazado el alma de Franz Rosenzweig, quien paradójicamente, y a pesar de su brutal enfermedad paralizante, abrazó con su obra a la humanidad. He aquí sus tesis básicas:

*Tesis primera: El mero yo (lo que se entiende comúnmente como yo egoísta) que sin el tú pretenda ser la voz del tú, lejos de permitirle hablar será su censor permanente.* “Entre los filósofos, el *yo* es, con mucho, el término preferido. *Pienso, luego soy.* Mi *yo* es lo único seguro. El mundo es apariencia. Ahora bien, el hecho de que esa apariencia a mí me parezca algo, eso ya no puede ser apariencia; eso es esencia. Así pues, el *yo* es la esencia del mundo. Ahora bien, ¿por qué habría de ser el *yo* más cierto que cualquier otra cosa? Porque además, en la medida en que desea ser un *yo* propio, ya está siendo él mismo un trozo del mundo, tanto como cualquier otro *yo* de cualquier otra persona. Quiera que no, tengo que creer a los demás cuando afirman que también en ellos mora una autoconciencia, sólo que precisamente la *suya*, no la *mía*. Si deseo entonces evitar el absurdo de que haya tantas ‘esencias’ del mundo como autoconciencias hay, no me queda más remedio que retrotraerme a una conciencia suprapersonal abstracta en general. Pero de esa conciencia en general sencillamente no sé nada”<sup>274</sup>. Dicho más contundentemente: “Si hago del *yo* un objeto de mi consideración, si me separo a mí mismo y desgajo mi vida de todos los vínculos en cuyo contexto vive, y luego intento contemplarla en ese estado, aislada y preparada, entonces el *yo* se me deshace de inmediato en esos cientos de vivencias que no se diferencian de las demás. El vínculo de lo que *yo* era ayer con cualquier vivencia que estoy viviendo ahora mismo se vuelve tan incomprensible como el vínculo con lo que será o simplemente viviré mañana. No hay salvación posible para el *yo*”<sup>275</sup>. Sea como fuere, evitar la deformación de un ego autoclausurado o encerrado en sí mismo no resulta fácil a una mayoría de personas. Franz Rosenzweig resalta la dificultad de que el *yo* se haga *tú*, sin negar su posibilidad. A veces mi *yo* sí es para ti un *Sí*, pero otras muchas únicamente lo es para mí. No es oro todo lo que reluce cuando del *yo* se trata. “*Yo* es siempre un *No* en voz alta. Con el *yo* siempre se establece una oposición: ese *yo* siempre se encuentra subrayado, enfatizado, siempre actúa como un *pero yo*. Incluso cuando quiere permanecer incógnito. Pues el *yo* siempre es, lo quiera o no, sujeto en cuantas frases aparece. No puede nunca ser pasivo ni ser objeto. Preguntémonos con sinceridad si en las frases *me estás*

<sup>274</sup> Rosenzweig, F: *La estrella de la redención*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 134.

<sup>275</sup> *Ibi*, p.61.

pegando, o *él me pegó* -por supuesto no cuando las leemos, sino cuando las decimos-, son realmente tú y ellos sujetos respectivos, y no más bien *yo*. Pero es que también desde la palabra originaria, desde el 'no de otro modo que', que ya habla también como No originario en todas las palabras, abre, en cuanto se pronuncia, una vía directa al *yo*<sup>276</sup>.

*Tesis segunda: Cuando el yo estrangula o ignora al tú lo reduce a la condición de cosa, es decir, de tú indeterminado. ¿Toca, pues, aferrarse al pesimismo en la relación yo-tú, dado que el yo es demasiado voraz respecto del tú? De ninguna manera. Por paradoja, el yo auténtico, enfático y subrayado se pronuncia por primera vez al descubrir al tú: "Tú no eres mi circunstancia, ni tampoco mi condición. Pero tú eres. Yo no soy más que para ti. Yo no quiero más que a causa de ti"*<sup>277</sup>.

*Tesis tercera: ¿Dónde, pues, hay que buscar el tú? Dando mi yo, en el dativo de mi yo. "En el dativo que está más allá de todo se encuentran las voces de los corazones separados. El dativo es lo que une y reúne. Aquel a quien se da algo no se vuelve por eso propiedad de lo que se le da. Permanece más allá del donante individual, puede ser el punto en que consigan reunirse todos los que dan. En el dativo se reúnen todas las acciones de gracia. La acción de gracias da gracias por el don"*<sup>278</sup>. "Del caos infinito del mundo se le pone al ser humano ante su alma un alguien próximo, su prójimo; y de él y sólo de él se dice: *él es como tú. Como tú, o sea, no tú*. Tú sigues siendo tal, y debes seguirlo siendo. Pero él no debe continuar siendo para ti un él, o sea, meramente un ello para tu tú, sino que él es como tú, como tu tú, un tú como tú; un yo; alma"<sup>279</sup>. A su vez, para que tal acontezca es necesario el soporte de Dios: "¿Qué otra cosa es la redención, sino que *el yo aprenda a decir tú al él*"<sup>280</sup>, y asimismo a decir *nosotros*?

Una cosa es la relación (*Beziehung*), y otra la sintonía (*Verbindung*). En esta última el precepto de amor al prójimo es "un sonido de trombón, puesto que no se dirige al hombre en cuyo pecho palpita un anhelo de entrega voluntaria, sino al yo sordo, sepultado en su propia yoidad, a ese yo del que sólo cabe presuponer que se ama a sí mismo. Pero, por ello, una vez que esa palabra de amor ha abierto el oído sordo, y sólo entonces, el hombre reconoce en el prójimo realmente a alguien que también es semejante a él; no le reconoce simplemente como B2, B3, etc., como convecino del mismo mundo, miembro de la gran ecuación A=B, del que sólo sabe lo que ve. Y es que él sólo lo conoce como ello, mientras que yo sé que él no es un él-ella-ello, sino un yo, un yo como yo, no un convecino del mismo espacio, sin dirección ni centro, no un mero conocido del viaje sin comienzo ni fin a través del tiempo, sino a mi hermano, el *consors* (*consorte*) de mi destino"<sup>281</sup>.

*Tesis cuarta: La negación del mundo sería también negación del vosotros.*

El acosmismo, el idealismo de los ensoñadores, impide decir y vivir el tú: "Pero el mundo está de nuevo ahí ahora. Este *de nuevo* resulta extraordinariamente importante. No es, en efecto, el mundo del *ello*, sino el mundo del *vosotros*"<sup>282</sup>. Así pues, quien no dé el salto a la evidencia de que el mundo es algo, algo y no nada, algo y no Dios. Algo y no yo, algo y no todo, ése nunca tendrá experiencia del mundo. El mundo es algo, no es una nada, pero tampoco es todo, sino que hay además otras cosas. Tanto el yo como Dios tienen que poder ser alcanzados a cada instante por el mundo, no debe ser posible hablar del mundo sin hablar ya al instante del hombre y de Dios"<sup>283</sup>.

*Tesis quinta: Por así decirlo, con barbarismo incluido, Dios nos *tuiza*, y de este modo nos hace capaces de tú, y al hacernos *tuicapaces* libera en nosotros el poder de decir "yo" en*

<sup>276</sup> *Ibi*, p. 219.

<sup>277</sup> Rosenzweig, F.: *Foi et savoir*. Ed. J. Vrin, París, 2001, p. 214.

<sup>278</sup> Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*, pp. 282-283.

<sup>279</sup> *Ibi*, p. 290.

<sup>280</sup> *Ibi*, p. 216.

<sup>281</sup> Rosenzweig, F.: *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 31-32.

<sup>282</sup> *La estrella de la redención*, p. 218.

<sup>283</sup> *Ibi*, pp. 53-54.

plenitud de derecho. Dios es el centro de la relación del hombre con Dios y de la relación del hombre con el hombre. Tanto los nombres sustantivos comunes, como los nombres propios, sobre todo estos últimos, son *teóforos*, es decir, portadores de la presencia de Dios en su última realidad. Cuando los *pro-nombres* personales no reconocen que son (o pueden llegar a ser) teóforos, entonces comenzamos a certificar la entropía de lo humano, su fin del mundo: “Si Él existe, nosotros somos *teomorfos*, con forma divina, creados a imagen suya. Si no existiera, su imagen sería meramente antropomorfa. Pero la imagen de Dios en nosotros sólo se patentiza en rasgos momentáneos”<sup>284</sup>. *El sí relacional* solamente acontece sin condiciones cuando es un sí de Dios. Este carácter *teo-antropocéntrico* presente en toda la obra de Rosenzweig se distingue de la posición *antropo-teocéntrica* de Martín Buber. En efecto, para este gran defensor de la relación en general, las relaciones entre las personas tienen su centro en las personas mismas sin que Dios las canalice previamente; adoptando así este autor una posición antropocéntrica pero al mismo tiempo abierta a Dios (*antropo-teocéntrica*). Dios aparece según Buber en las relaciones interpersonales humanizadoras como la *asíntota convergente* de ellas, es decir, como lo que en *última instancia* las unifica y eterniza.

### **3. La construcción relacional del yo, o la necesidad de la imagen que el otro nos devuelve como definición de nosotros mismos: Carlos Castilla del Pino**

El eminente psiquiatra cordobés Carlos Castilla del Pino ha hecho de su profesión una meditación sobre la relación. La antítesis de toda relación interpersonal es la *relación enantiobiótica*, es decir, *para el perjuicio de ambos*. No sólo confiamos o desconfiamos de nosotros mismos, ya sea del yo consciente o del yo subconsciente, es que también pactamos con los demás, confiando o desconfiando de lo que ellos nos dicen que somos, es decir, construyendo nuestra propia identidad en acuerdo o en desacuerdo respecto de ellos: “La percepción futura, anticipada, predispuesta, de la realidad implica tanto percibir -encuentro lo que busco- cuanto no percibir, en función del proyecto de vinculación que el sujeto se traza”<sup>285</sup>.

Existe una *construcción anticipada (proléptica)* del yo en relación con el tú. Las más de las veces, y puesto que el contexto, en mayor o menor grado, es imprevisible, modificamos el yo proyectando estrategias de éxito. El yo no se improvisa, sino que se adapta de manera extremadamente flexible al contexto, de acuerdo con el propósito de su actuación y las posibilidades de éxito al respecto. Estos proyectos de yo son anticipaciones (prolepsis) del yo que se ha de representar, ensayos de yo. ¿Qué hace el yo con sus yoes previamente utilizados, o simplemente imaginados? O no vuelve a usarlos, porque no hay ocasión para ello, o porque no deben ser de nuevo utilizados por desafortunados; o trata de olvidarlos; o los asume y almacena<sup>286</sup>. Unas veces son yoes meramente fantaseados, propios del sujeto irreal, otras son yoes según las circunstancias privadas, públicas, profesionales, parentales, etc. “El éxito o fracaso -con otras palabras, la eficacia o ineficacia propositiva- de los yoes construidos se prueba en la interacción. Es lo que llamamos la prueba de la realidad. Los demás certifican con su comportamiento para con nosotros el éxito o el fracaso de nuestro yo social. Si tenemos en consideración que la construcción del yo es un proceso que se inicia como prolepsis de la actuación; que sobre la marcha, como resultado de la interacción misma, el sujeto modifica el yo y su actuación y la reajusta con el propósito de que el final sea exitoso; que el yo construido de antemano -el *proyecto o prolepsis de yo*- es aquel que el sujeto conjetura como el adecuado para la situación por venir; que de la interacción yo/situación real surge el yo final, del que el

<sup>284</sup> *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor, Madrid, 1991, p.216.

<sup>285</sup> Castilla del Pino, C: *Teoría de los sentimientos*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2000, p. 56.

<sup>286</sup> *Ibi*, pp. 262-263.

sujeto dispondrá para eventuales situaciones ulteriores análogas, y al que el sujeto juzga como un objeto más (qué bien me salió el trato de ayer, qué estúpidamente me comporté anoche); y que ese yo de la actuación está en la mente de los demás, para los cuales se actúa, entonces es importante lo que pensemos y nos digamos de ese yo; pero más aún lo que piensen y digan los demás. La razón es obvia: las interacciones no cesan, y las que han de venir a continuación conferirán redundancia a tenor de las actuaciones pretéritas”<sup>287</sup>.

Así pues, el yo se hace de sí mismo una imagen para que el otro confíe en él y le acepte. Pero esta *necesidad de confianza* no se detiene ahí, va todavía más lejos: ese mismo yo espera que la imagen que el otro se ha hecho de mí propio yo le resulte confiable. En efecto, “toda relación interpersonal ha de establecerse sobre la base de un pacto implícito mediante el cual la imagen que se ofrece al otro se construye a tenor de la que se ha construido uno de él. Dicho en otras palabras: en toda relación se ha de tener en cuenta quién soy para el otro y quién es el otro para mí. Denomino a este inicial punto de partida en la interacción *pacto de supeditación ad hoc*, que, de incumplirse, conduce al fracaso de la relación porque es difícilmente reparable. Uno se supedita al otro, y le da lo que requiere de nosotros. Que sólo este pacto garantiza en gran medida el éxito de la relación sin coste alguno de orden psicológico lo revela el hecho de que ese otro, al que nos supeditamos de antemano, lo que requiere es que se le ofrezca su imagen previa de quién somos, sin que por ello, naturalmente, se prescindiera de la imagen de él.

Esto no se opone a que en el curso de la interacción no se destruyan, quizás, las imágenes recíprocas previas y se construyan otras ajustadas al curso de la interacción misma, de aquí que, en ocasiones, se salga de una entrevista modificando la imagen previa forjada sobre el interlocutor: *mira, creía que era... y resulta que es...* La mayoría de las veces, y si la interacción no se prolonga, pueden conservarse las imágenes preexistentes. Pensemos en la interacción que tiene lugar entre dos personas de muy distinto rango social, pongamos el rey y un niño que va a ofrecerle un obsequio. Está claro que el niño requiere que el rey siga en su sitio, por decirlo así, pero no es menos claro que el rey se ha de supeditar sin dejar de representar su rol y demostrar su identidad a la imagen de él que el niño le ofrece. De no ser así, si el rey mantuviese determinada tiesura, exigible en otros contextos, la coartación sería inevitable y la relación se bloquearía. En cualquier caso la imagen que el otro nos devuelve es una definición de nosotros mismos. Tras cada unidad interactiva surge la pregunta por sí mismo imprescindible (se formule o no, de alguna manera se formula en situaciones especialmente relevantes, y en ocasiones incluso ante otros, por la indecisión ansiosa que suscita): *¿qué le habré parecido a...?, o le he debido parecer que...* Toda interacción, pues, *confirma o desconfirma* la identidad: en el primer caso, somos al parecer (ante el otro) como pretendíamos ser; en el segundo, somos menos o más para el otro de lo que imaginábamos ser. Esta segunda situación es la que nos interesa de modo especial para entrar luego en la relación de envidia. Si se nos define en más de lo que imaginábamos inicialmente ser, aparte la gratificación en forma de autoestima que de ello se deriva, aceptamos por lo general sin reticencia alguna esta imagen realzada (a veces no ocurre así, y nos vemos obligados a pensar, por la responsabilidad que se contrae, que el otro nos tiene en más de lo que somos). Por el contrario, si la definición nos rebaja, la relación suele ser de rechazo, por la necesidad de defendernos de la herida narcisista que ello nos depara. Así pues, toda definición efectuada por los demás sobre uno se compara de inmediato con la definición que uno trató de dar de sí mismo, es decir, con la definición que uno esperaba obtener a partir de su actuación. Pero la comparación también se establece entre la que hacen de uno y la que hacen de los demás: *¿somos preferidos o somos preteridos? ¿en qué lugar respecto a los demás se nos sitúa? Nuestra autoestima sufre por el hecho de que se nos sitúe allí donde pensamos que no debemos estar, y más aún si se sitúa a otro en la posición que juzgamos que nos corresponde*<sup>288</sup>.

#### 4. Cálida causalidad transaccional: amor diatrófico y confianza básica

---

<sup>287</sup> *Ibi*, pp. 268-269.

<sup>288</sup> *Ibi*, pp. 310-311.

Hay muchas formas y posibilidades de abrazar, no faltando entre ellas las espúreas: el abrazo de Judas, el abrazo del oso, el abrazo mafioso, pero el verdadero abrazo es el que relaciona dos existencias con provecho de ambas. Ciertamente, *la confianza* que uno tiene en sí mismo engendra la confianza de los demás en uno: la confianza facilita la conversación más que el ingenio. Y si, como deseamos, ha quedado bien clara la necesidad que todos tenemos de resultar confiables no sólo para nosotros mismos (de lo contrario careceríamos de autoestima), sino también para los demás (sin la cual hasta la propia autoestima correría riesgos), igualmente ha de quedar claro que también nosotros mismos necesitamos por nuestra parte confiar en los demás. La con-fianza es cosa de dos, fianza recíproca y, cuando esta bilateralidad falla, también la confianza se resiente. Somos yo-y-tú, tú-y-nosotros, y lo somos de forma tan ineludible, que ni siquiera vale afirmar, como lo hace Ortega, que *yo soy yo y mis circunstancias*, sino que *yo-soy-yo-y-mis-circunstancias*, únicamente personas: las cosas y los animales son circunstancias, las personas son circunstancias porque forman parte de mi propia vida<sup>289</sup>.

*Confiada* es la persona que puede tener por ciertos los valores positivos de otras personas. Al contrario que el suspicaz, que ve más fácilmente lo malo que lo bueno, el confiado tiene seguridad y mira con fe los aspectos valiosos de los demás, y por tanto espera de ellos conductas favorables. La confianza puede ser fundamentada y constituir un rasgo positivo del carácter, o puede estar ligada a la ingenuidad y la ilusión; en este caso, al faltarle las bases para fundamentarse, se convierte en un punto vulnerable de la personalidad. Vivir sin confianza en nada hace la vida dolorosa e imposible; confiar en lo ilusorio es quedar constantemente expuesto al engaño. Sólo la capacidad de crítica y objetividad pueden dar a la confianza las bases de madurez que requiere. Cuesta trabajo aprender a confiar en un mundo donde en no pocas ocasiones “falsedad sólo dice cada cual a su prójimo, labios de engaño, lenguaje de corazones dobles”<sup>290</sup>. Sin embargo, la confianza, da la espalda a ese lenguaje. Confiar es tener la certeza de que las promesas serán cumplidas; es adoptar una actitud positiva ante la vida, ante los demás; no es verles como un obstáculo en mi camino, sino como una ocasión para celebrar la fiesta de la vida; es descansar en ti, sin agobiarme en mí, propiciando un nosotros, confiar es abandonarse al amor, dejarse amar y no preocuparse si uno no llega a amar tal como es amado; confiar es aceptar la fragilidad y limitación propia, aquello que no nos gusta sin detenernos en ello, pues detenerse en las propias sombras y limitaciones es aprisionar y abatir la propia confianza. La vida es buena. Esta convicción es necesaria para pensar que cabe una posible felicidad, sea cual fuere su intensidad; por su parte, el creyente funda en última instancia esta confianza en la convicción de hallarse en las buenas manos del Eterno, de ahí la *credentidad*, el dar crédito a la realidad, la felicidad como *fiducia* y como fianza, como depósito de fe en ese fiarse del que ya no se puede desconfiar.

*La confianza hace surgir el encuentro*. Los hechos son oscuros, el encuentro luminoso. Todo encuentro es un acontecimiento. Cuando venimos de un camino y encontramos a un ser humano que llega hacia nosotros y que también venía de un camino, nosotros conocemos solamente nuestra parte del camino, no la suya; la suya únicamente la vivimos en el encuentro. J. L. Moreno, el psicólogo rumano creador del psicodrama, describe el encuentro interpersonal como “un encuentro de dos: sus ojos frente a frente, cara a cara. Y cuando estés cerca yo tomaré tus ojos y los pondré en lugar de los míos, y tú tomarás mis ojos y los pondrás en el lugar de los tuyos. Y entonces yo te miraré con tus ojos, y tú a mí con los míos”. No hacen falta palabras necesariamente, se habla con sentido desde la plenitud del silencio. Se calla con sentido desde la plenitud de la palabra. Karl Jung aseguraba que las personas recluidas en los nosocomios nunca tuvieron a nadie dispuesto a escuchar lo que tenían que contar. El ser humano es complejo: aspectos biológicos, económicos, sociales, culturales, espirituales, pero ninguno es secundario.

---

<sup>289</sup> Cfr. Díaz, C: *Soy amado, luego existo*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999-2000. Cfr. también el magnífico libro de Cabada Castro, M: *La vigencia del amor*. BAC, Madrid, 1998. A él le debemos mucho.

<sup>290</sup> Salmo 12

De aquí nace la imperiosa necesidad de tratar a las personas de manera relacional y totalizadora. En el terreno de la salud mental importa mucho el sufrimiento, que equivale a tener un estado de ánimo de la carencia de algo fundamental. El sufrimiento es principio de curación y requiere un correcto acompañamiento en el que, además de la solidaridad y la justicia, se necesita piedad y caridad que generan compasión y posibilitan una auténtica empatía relacional. Ninguna experiencia de sufrimiento se suple con los tratamientos biológicos tan sólo. La atención a esas personas requiere de una asistencia que despierte esperanza. Sin esperanza el sufrimiento es insoportable. El amor da esperanza y la esperanza engendra amor. La esencia de la ayuda consiste ante todo, no sólo en dar mi esperanza y razones de vivir, sino en despertar la esperanza básica de la persona que sufre. ¡Cuánta necesidad de cultivar la propia esperanza para poder entrar en relación! Pero la esperanza, que es relación subsistente, se funda en la relación subsistente por antonomasia, eso que manidamente se denomina *amor*.

San 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 quieras*. 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 contactos 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: El amar requiere, por su propia naturaleza, el ser amado, ni de otro modo se satisface al amor sino por medio del amor. 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 Miguel de Unamuno: “Invirtiendo el *nada es querido que no sea previamente conocido*, os dije 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 Nédoncelle, este fenómeno no es 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 del psico-pedagogo 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 la señora Guérin) va surgiendo 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 de 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. Entre los humanos, el hijo y la madre dependen de la recíproca novedad activa: la madre configura a su hijo, que al mismo tiempo la irá conformando a ella como madre en su propia función maternal; el influjo que fluye del niño hacia su madre 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.

## 5. Dialéctica de las relaciones interpersonales

### 5.1. Toda relación personal comienza con un Vocativo: ¡Por favor!

En la vida cotidiana, desde que existimos necesitamos que nos donen, que nos cuiden, que nos nutran, que nos quieran y mimen, y todo esto lo expresamos desde chiquitines mediante la llamada, los gestos, el llanto, como lo manifiesta cualquier pobre necesitado que precisa de la ajena dádiva, a saber, en *vocativo*: ¿qué podría hacer el realmente pobre sino pedir, pedir por su boca *vocativa* o por su gesto *invocativo*? La realidad humana, ese hacerse cargo progresivo de la realidad global, no comienza por el *ego* nominativo sino por la interpelación hacia el tú, por la frágil invocación, por la desgarrada súplica y el exclamativo ¡por favor!, ¡S.O.S!, aunque lamentablemente no siempre sepamos pedir adecuadamente o nos retraigamos al respecto<sup>291</sup>. El menesteroso, en todo caso, antes

---

<sup>291</sup> Mi maestro Alfonso López Quintás (*Cuatro personalistas en busca de sentido*. Ebner, Guardini, Marcel, Lain. Ed. Rialp, Madrid, 2009) ha subrayado valientemente el siguiente real peligro de la reflexión personalista cuando parece describir la facticidad sin el necesario poso reflexivo: “Los temas básicos del personalismo dialógico presentan una espléndida y temible ambigüedad. *Espléndida*, porque responde a la condición abierta, relacional, de las realidades personales y, en general, de las ambientales, que ‘no limitan’ (M. Buber), antes al contrario están llamadas a entreverar sus campos de realidad y de acción. *Temible*, porque, si no es domeñada intelectualmente mediante el uso de una metodología adecuada, esa ambigüedad será vista como vacilación y causará desprestigio” (p. 41). A este riesgo hay que añadir que el descubrimiento de la *experiencia del encuentro* ha llevado a los pensadores dialógicos a renunciar por principio “a dar una explicación *racional* –al modo de la filosofía trascendental idealista- de esa realidad del encuentro, del estatuto ontológico del ‘entre’ y del rango ontológico de la categoría de relación cuando es vista como elemento *constitutivo* –no sólo *consecutivo*- de los seres personales. Esta actitud del personalismo dialógico fue interpretada a menudo como opuesta a la tendencia del pensamiento *trascendental* a ‘deducir’ –o al menos a explicar- el conocimiento del otro a partir de la certeza del propio yo pensante. Se afirma que la filosofía trascendental reduce el encuentro con el tú a la relación del propio yo con otros yos en un campo de *intersubjetividad*, y que la filosofía dialógica parte de la intuición que se alumbra en la experiencia de la relación *interpersonal* que el yo realiza antes de toda actividad razonadora” (p. 41). Tales peligros, en mi opinión, no pasan de ser lo que son: peligros, que yo no daría en modo alguno como revalidados por los mejores personalistas dialógicos, cuyo rasgo distintivo decisivo “tal y como fue concebido por F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Brunner, G. Marcel, J. Lacroix, M. Nédoncelle, E. Mounier y R. Guardini entre otros, viene dado por su voluntad de ajustar el estilo de pensar al modo de la realidad que ostentan las

descubre al tú donante que al yo: ¡qué sorpresa se llevan los bebés cuando reconocen que su propio pie es el suyo, no cualquier otro! Pero, a diferencia de los niños, la edad nos va haciendo más refractarios a la petición, de ahí que no todos los adultos sepan o sepamos pedir algo al tú. Mas ¿por qué los adultos no siempre sabemos pedir? Por miedo al rechazo o al qué dirán, por malas experiencias anteriores, por temor a quedarnos sin nada, por cobardía, etc. Sin embargo, quien no sabe pedir no sabrá dar. Frente a estas actitudes hay que aprender a confiar, a esperar que nuestra súplica vocativa será atendida por algún genitivo. Agradecer significa tener presente en el presente el ayer de la memoria dispuesta a decir gracias. El agradecimiento es suscitado ante algo valioso que se nos ofrece sin querer nada a cambio y sin pasar factura ulteriormente; si no fuera gratuito, si no se viviera con pureza de intención, sería negocio, recompensa o compensación. Uno se siente asombrado y sobrecogido por el enriquecimiento que tal persona le ofrece. Lo que se agradece no es tanto el don recibido cuanto el amor dispensado, dándose al darlo. Como dijera Séneca, “a veces la dádiva es tan grande, que no puede ser devuelta; incluso puede resultar peligroso favorecer demasiado a una persona, si, avergonzada de no poder corresponder, llega a querer que su bienhechor no viva, para librarse así de su deuda de gratitud”. El agradecido está deseando corresponder, porque estima como deuda de gratitud los favores recibidos. En el agradecer, mejor si sobra que si falta. Agradece todo lo que te ayuda: mira a tus pies, a tus manos. Dales las gracias, despacio. Agradecer es de corazones nobles, pero también y no en menor grado lo es saber recibir el agradecimiento ajeno. Hazle saber al otro que tú te honras con la honra que él te profesa. Recibe el regalo y pásalo, pásalo y recíbelo. Por desgracia tendemos a ser los primeros en quitarnos de encima el mal que trasladamos rápidamente a otros como si se tratase de una patata caliente, pero los últimos en soltar el honor, en dejar vacante el sillón. Felicita, festeja. Mejor si sobra, que si falta, festeja: sin motivo, sólo por celebrarlo. Haz de cada día una fiesta de agradecimiento, si quieres tener menos ardores de estómago. Gracias. De nada. Aunque no exista motivo para agradecer, tú agradece, resulta enormemente rentable. Y, sobre todo, aprende a agradecer en vida, en vivo y en directo, no cuando el otro está ya *R.I.P.* y muertecito, porque agradecer sólo en el entierro es prueba de tacañería y de resentimiento: en adelante esas honras fúnebres no volverán a repetirse para el cadáver y todos los elogios nos los llevaremos para nosotros solos. La *alegría* es uno de los irremisibles resultados de la relación afectuosa que la vida sostiene con el ser humano. La alegría es el escaparate de la confianza en la bondad de la realidad, y por eso tiende a traducirse en algún tipo de acción, de presencia; mientras la tristeza anula, la alegría incentiva: felicidad y taciturnidad se llevan mal: “la gratitud se distingue de la ingratitud en que sabe ver en el otro (y no, como en el amor propio, que sólo lo ve en sí mismo) la causa de su alegría”<sup>292</sup>.

## 5.2. Si el Vocativo es la llamada, el Genitivo es la respuesta

Como respuesta al vocativo que implora surge el genitivo que acoge; si desde la vertiente mendicante el vocativo es la relación en su forma de petición, desde la vertiente donante el genitivo es la relación en la forma de respuesta. El vocativo es el niño, el genitivo la madre, el padre, el hermano, la comunidad de cuidadores a cuyo amoroso anticipo el niño aprende a responder. Cabe distinguir un genitivo débil, lejano, el de quien enseña desde fuera, y un genitivo fuerte, cercano que vincula y nutre desde la propia entraña. El genitivo es la relación entre la palabra que solicita (*Wort*) y la que responde (*Antwort*) con responsabilidad (*Verantwortung*) por el otro<sup>293</sup>. Es un

---

realidades personales. Ese ajuste –que implica una verdadera *metanoia* o conversión– intentaron realizarlo mediante el cambio del esquema mental *yo-ello* por el esquema *yo-tú*” (p. 154). Esto es cierto. Lamentablemente Emmanuel Levinas está ausente en la obra de nuestro maestro, y lo lamentamos mucho, precisamente porque en Levinas se evitan con fenomenológica precisión esos peligros que recalca López Quintas y que pueden afectar a las posiciones más perezosas: “Al no consagrar suficiente atención al análisis filosófico de los resultados de su honda experiencia personal, los pensadores dialógicos dan la impresión de situarse en un plano de mera experiencia y quedar enfrentados con la pretensión de racionalidad absoluta que caracteriza el pensamiento trascendental”.

<sup>292</sup> Comte-Sponville, A: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Espasa Calpe, Madrid, 1996, pp. 167-168.

<sup>293</sup> Ebner, F: *La palabra y las realidades espirituales*. Ed. Caparrós, Madrid, 1995.

abatimiento del egoísmo, que cabría formular así: los deberes del otro no son derechos para mí, mis deberes sí son derechos para el otro, y todo esto sin que se produzca mi absorción por el otro, propia de la mala relación. De ahí el necesario y simétrico cuidado de mí mismo tanto como del otro. Dentro de este marco, en la *relación sponsal* (del latín *spondere*) los esposos entienden su matrimonio como permanente respuesta (*re-spondeo*), hasta la muerte. Es lo mismo que ocurre en el responso fúnebre, que no es un acadabrado sistema de palabras mágicas formuladas sobre el cadáver yacente para evitarle males, sino la última respuesta definitiva de una comunidad creyente que se despide del difunto respondiendo de él, a la vez que implorando de Dios su respuesta amorosa. De este modo, el responso es la respuesta última, el canto póstumo y la salutación postrera en esta tierra a una vida asumida en fidelidad relacional<sup>294</sup>.

### 5.3. El Dativo, don de la relación Vocativo-Genitivo

Si quien nos ama nos hace ser, ¿qué tipo de yo desarrollaría alguien nunca amado? ¿acaso el nacido para alma bella no se perdería y malograría sin amor cual corazón duro? Si, como decimos, la condición humana conlleva la inseparable unidad relacional vocativo-genitivo, entonces la buena experiencia de esa relación vocativo-genitivo se traduce en el dativo, en el “*ser para ti*”, pues aquel que ha experimentado en su propia carne la calidez de una palabra hecha afecto ¿cómo podría ignorar que bálsamo tan benéfico merece transfundirse, que tal don merece *per-donarse (constantemente) y trans-mitirse(más allá)*? A esa su transfusión la denominamos con hermoso vocablo *dativo*, donación, donativo, don nato que desde el principio busca perpetuarse comunicativamente.

#### *La persona como don*

He aquí un indicador de *datividad* excelente: si algo sale mal, yo lo hice; si algo sale bien, nosotros lo hicimos; si algo sale muy bien, tú lo hiciste. Es el código del noble, del que no necesita el bien de otros sino que lo regala, porque está sobrado, surge por sobreabundancia, sin miedo al vacío de la propia *desposesión*. Abnegada es la persona capaz de aceptar sufrimiento o pérdida en beneficio de las personas o causas que ama. El abnegado vive la vida desde la perspectiva de la generosidad, por encima del sufrimiento que esto pueda acarrear; por tanto, en la abnegación hay la felicidad de poder dar y la alegría de enriquecer aquello que uno ama. A diferencia del masoquista, la persona abnegada realiza el sacrificio porque éste resulta irremediable, aunque duela o contraríe. Hay más gozo en dar que en recibir, y más aún en regalarse que en regalar. La vida se nos da y la merecemos dándola. Sólo se posee lo que se da; por el contrario, el poseedor puede llegar a ser poseído por lo que él posee, cuando en él el *mi* ahoga al yo. Y cuesta tanto más regalar, cuanto más antipático nos resulta la persona objeto del regalado. Sólo quien ha devenido regalador a fuerza de regalarse, de hacer bien sin mirar a quien, pone ligereza suficiente para regalar sin pena pero con gloria: semejante regalador, como diría el castizo, a persona regaladora no le mira el diente. A más madurez, más grande *donatividad*. En la naturaleza, que es sabia, rige la ley del apoyo mutuo, de la cooperación cósmica (por decirlo con términos antropomórficos). Ya en el reino animal, la ejercen prácticamente todos los animales con sus propias crías. En el humano, el dativo adquiere formas de sublimidad, y por eso su ausencia se percibe como una aberración, capaz como es de hacer lo mejor del ángel y lo peor de la bestia. La madurez crece en relación de proporcionalidad directa con la generosidad, en la medida en que se es lo que se ama, y se ama aquello por lo que uno está dispuesto incluso a dar la vida por ello. Estos son algunos de sus grados.

#### *D(on)ativo de espacio y de tiempo*

Cronológicamente hablando, hay dos tipos de dativo, el de *espacio* (uno da cosas) y el de

---

<sup>294</sup> Lo contrario es la separación, es decir, lo *sin respuesta*, la cual: “provoca la ruptura de la unidad originaria, de la que gozaba el hombre en el estado de justicia original: la unión con Dios como fuente de la unidad interior de su propio yo, en la relación recíproca entre el hombre y la mujer, y por último en relación con el mundo exterior, con la naturaleza” (Juan Pablo II: *Mulieris dignitatem*. BAC, Madrid, 1992).

*tiempo*, que es el superior al anterior (uno da lo que uno mismo es, su tiempo: cuando se acaba el tiempo se acaba el ser, quien da su tiempo se da a sí mismo). Dentro del dativo de tiempo, el verdadero dativo personal no es el cronológico, sino el *kairológico*, es decir, el de quien se entrega totalmente en ese su propio tiempo entregado. Aquí, cuanto más mejor aunque, a falta de cantidad, bueno es el tiempo de calidad relacional. Veámoslo.

a). *D(on)ativo de radio corto*. Hay quien da lo que puede a los suyos, tan solo a los suyos, y la verdad es que semejante comportamiento no es como para tirar cohetes, pero no es malo mientras no pretenda para los suyos propios lo que roba a los ajenos por el mero hecho de que no son los suyos. Por lo general, quien es sólo bueno con los suyos suele escudarse en argumentos tan pobres como que los amigos son como los melones, y que hay que probar cincuenta para hallar uno solo bueno. El dativo fuerte para los míos suele ser débil o corto para los de fuera. Otra variante del dativo de radio corto se reduce al mero *te doy para que me des* (amistad útil), al que los genetistas de poblaciones llaman *gen rencoroso*, y que se comporta según la *ley del Talión*. Hay quien da por rachas, por temporadas, por horas; buena es su donación si regala algo del tiempo o del espacio que le sobra en su militancia tasada, de algunas horitas “libres”, militancias de cupo para tranquilizar la conciencia en muchos casos, aunque pueda responder a una buena voluntad real, según lo permite la abrumadora jornada de trabajo.

b). *D(on)ativo de radio amplio*. Hay quien pone en común los frutos de su trabajo, ése es mejor, porque ejerce la grandiosa carencia de necesidades para sí y se complace en el trasvase de lo suyo excedente a los más necesitados. Por lo demás, liberado de las ataduras, prefiriendo expansivamente el ser al tener, demuestra mucha madurez vital. De alguien generoso se podría decir siempre que supo dar con infinita ternura sin humillar jamás a quienes favoreció. Se enriquece sin medida quien llega a olvidarse de sí mismo para entregarse a los demás. Todos podemos ser ricos sin límites si aprendemos a dar ilimitadamente. Por eso la dádiva es el más potente antidepressivo. Las personas temerosas, angustiadas, irascibles y deprimidas se curan cuando comienzan a dar sin desear nada a cambio, pues ello produce sensación de paz, equilibrio interior y alegría. Hay quien un día (y tiene más valor si ello ocurre antes de morir, pues después de muerto tiene menos gracia) decide regalar lo suyo a todos, haciendo que su beso abarque a toda la humanidad, y ése es genial. Quien de verdad se *com-padece* participa de un mismo padecimiento con los necesitados, de ahí que esa *com-pasión* resulte directamente proporcional a su caridad<sup>295</sup>: “Bien sabemos nosotras que hacer lo que hacemos no pasa de ser una gota de agua en el océano. Pero si esta gota no estuviese allí al océano le faltaría algo. Por ejemplo, si nosotras no tuviésemos escuelas en los barrios pobres -no pasan de ser pobres escuelas primarias en las que nosotras enseñamos a los niños a amar la escuela, a estar limpios, etc-, si nosotras no tuviésemos estas escuelas, miles de niños estarían en la calle. Tenemos, pues, que escoger entre algo, aunque sea poco, o dejarles sin nada. Ocurre lo mismo con nuestros hogares de los moribundos. Si no los tuviésemos, los que en ellos se amontonan morirían en la calle”<sup>296</sup>.

c). *D(on)ativo absoluto: darse*

---

<sup>295</sup> ¿Qué pasa, pues, con el denostado *asistencialismo*? *Bene-ficencia* es la acción de hacer el bien: Si tienes más de lo que necesitas para vestir y alimentarte, distribúyelo a los que no tienen y reconoce que les eres deudor de ello. El no dar a los pobres de los propios bienes es cometer con ellos una rapiña y atentar a su propia vida. No retenemos lo nuestro, sino lo de ellos. ¿Debemos entonces dar limosna a los mendigos? Cierta alcalde español desempolvó unas ordenanzas municipales de 1930 en las que se señalaba que “para tranquilidad, respeto y buena armonía entre los habitantes de la ciudad queda prohibido en absoluto ejercer la mendicidad. Serán retirados de la vía pública todos los vagos y maleantes que, aunque no se les sorprenda ejerciendo la mendicidad, por su suciedad y aspecto deplorable, así aconsejen su retirada para bien de la ciudad y personas que nos visitan”. ¡Qué fácil! También están los partidarios de la limosna porque es una forma de mitigar la ajena necesidad y/o tranquilizar la propia conciencia. En todo caso, la mendicidad ni se puede ni se debe prohibir. Además, si su conciencia se lo dicta, dé usted limosna, pero sepa que su ayuda será mejor administrada por una institución como -por ejemplo- *Caritas*, pues amén de procurar una ayuda puntual al necesitado dispone de programas de rehabilitación y reinserción a más largo alcance. Y pídale cuentas a dicha institución, que está usted en su pleno derecho. Pero si de verdad le preocupa la mendicidad vaya más lejos. Piense que los mendigos son personas como usted, sienten como usted, necesitan cobijo, comida, ropa, asistencia médica, cariño, un puesto de trabajo exactamente igual que usted lo necesita. Cuidando al otro se hace lo justo y necesario. Si todo eso le importa de verdad comience por cumplir con sus obligaciones fiscales. Procure también controlar que se administre bien el dinero público, para que empleen los recursos en programas sociales, en lugar de derrocharlo en armamento, etc. Y sobre todo luche por transformar esta sociedad que tolera y hasta justifica las injusticias sociales, que es tanto como justificar la riqueza de unos y la pobreza de otros.

<sup>296</sup> García-Plata, J: *Frutos del silencio. Apuntes sobre la madre Teresa de Calcuta*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 1998.

“Pero ¿y si ensayáramos una filosofía nueva, que sería no serse para darse? ¡Darse gratis! Esto sería como la siembra del grano de trigo, algo precioso, porque la tierra tiene una capacidad enorme de vida, la tierra y la humanidad están llenas de vida, pero como no haya un grano de trigo que se rompa y se pudra y se muera -¡tiene que morir!- no habrá pan. Al sembrarse, al romperse, toda la fuerza de la tierra pasa al grano de trigo y el grano de trigo la acoge, la transforma y se hace un puñado de granos de trigo. Esto es sobrecogedor, como la primavera al amanecer. Hay varias maneras de sembrarse. Si, por ejemplo, tengo un grano de trigo y le dejo en la panera, este grano no se convertirá en pan blanco porque no se ha sembrado. Por tanto no será una respuesta, ni una brecha viva a la sangre derramada en Ruanda o en América Latina, será un asunto personal o familiar, pero nada más. ¿Y si uno se queda sobre la tierra, sobrevolándola, caminando por encima, que es lo que nos pasa normalmente a nosotros? Tampoco es manera de sembrarse. ¿Y si yo me siembro en un envoltorio de plástico, que pueden ser perfectamente mis libros? Pues ¡cómo voy a sentir el latido vivo de la tierra y transformarlo en pan blanco!. Es imposible, porque germino en mi propio ambiente, pero no puedo esperar que ese grano de trigo acoja las lágrimas de los negros africanos o de los pueblos asiáticos para transfigurar las lágrimas y los cantos en un cántico nuevo, porque estoy en mi envoltorio”<sup>297</sup>. Feliz quien, sin el menor *des-doro* (*dóron*, del verbo griego *didomi*, *regalar*), para llegar a serlo todo, no quiere ser algo en nada y practica el desprendimiento confiado total, el regalo de sí mismo. Feliz aquel que ama hasta el punto de dar la vida por otro (nadie le ama más que quien da la vida por él<sup>298</sup>), gloria de ser humano que al decir yo dice *yo-y-tú*. La vida no es estéril ni el mundo vacío para quien lo llena con el regalo de su amor. Es el grado de la generosidad plena, el verdadero señorío de quien sabiéndose interiormente rico puede darse a sí mismo con verdadera y perfecta alegría sin perderse en lo así dado, antes al contrario ganándose al darlo. Si el sujeto de carácter mezquino se cree continuamente en situación de carencia aún en medio de la abundancia, sufriendo por ello angustia cuando tiene que desprenderse de algo, por el contrario quien se siente en abundancia no sólo se desprende fácil y alegremente de lo que tiene, sino que sabe darse a sí mismo en la confianza de mantenerse por ello en bonanza y ganancia: es la libertad de los demás lo que elimina toda ansiedad posible, incluida la propia, toda vez que no produce menoscabo de sí, ni va en detrimento del propio ser, pudiendo por el contrario encontrar su plenitud en el don de la propia vida en favor de quien la necesita. Por eso la generosidad es el nombre del gozo por el encuentro en lo verdadero, eso que incrementa la sensibilidad y la alegría.

*d). Dar(se), ser dado*

Pero no se trata sólo de dar. Se puede acusar de falta de generosidad a quien no está dispuesto a recibir, a quien no deja a los demás ser generosos con uno. Ciertas madres no permiten a l@s hij@s esforzarse en bien de la familia, ciertos padres amigos no toleran que se les regale nada, ciertos maestros prefieren asumir tareas antes que orientar a los alumnos para que las hagan ellos, etc. Y hay un acto generoso que suele costar incluso más esfuerzo que regalar: perdonar, mostrar al otro que no lo rechazamos por lo que hizo, que pese a todo le aceptamos y confiamos en sus posibilidades de mejora.

*El des-agradecido no-Dativo*

De bien nacidos es ser agradecidos, por lo cual la gratitud propia es la respuesta a la ajena gratitud. Quien nos ayuda merece agradecimiento. Pero esta lógica a veces falla, pues muchos de los que se hartan de pedir son remisos a la hora de agradecer: suplican con un larguísimo pliego y apenas agradecen con una simple postal. Triste es la ingratitud: “Te quejas de haber encontrado un ingrato. Si es el primero, debes dar gracias a la fortuna o a tu prudencia. Tan grande es el placer que se experimenta al encontrar un hombre agradecido, que merece la pena arriesgar hacer un ingrato”<sup>299</sup>. De todos modos, la ingratitud es causa de desgracia para los humanos<sup>300</sup>. Le diste un

<sup>297</sup> Legido, M. In “Acontecimiento”. Madrid, 1993.

<sup>298</sup> Jn 15,13.

<sup>299</sup> Séneca: *Epístola LXXXI*. EDAF, Madrid, 1974, pp. 1311.

<sup>300</sup> Prov 17,13.

bastón para que se apoyara, y con él te rompe la cabeza. La ingratitud es dolorosa, hiere nuestros sentimientos, y por eso se necesita mucha grandeza moral para perdonar a los ingratos. El ingrato, aunque no sea un criminal, es simplemente un aprovechado, un indigno. Dime, pues, qué sistema de agradecimientos profesas, y te diré quién eres. ¡Tenemos tantos motivos para agradecer, ante los que habitualmente permanecemos mostrencos! Si hay madurez en el saber dar, también la hay en el saber recibir. ¿Sabrá dar las gracias el alumno a su maestro, el hijo al padre, el amigo al amigo, el ser humano a cualquier otro que acudió a su vocativo?, ¿sabrá rendir homenaje al maestro por cuanto le enseñó, sabrá honorarse a sí mismo quien no honre a sus padres? Por el agradecimiento, “conocer algo como dado significa reconocer la presencia del dador en el don”<sup>301</sup>. Filosóficamente hablando *la culpa* constituye la quiebra del dativo, la ruptura de la cadena de dones, la negatividad que no pasa al otro el amor que le han regalado a uno, la ruptura del sistema personal de relaciones, un cerrarse en sí mismo, un querer ser solamente uno mismo, la vulgar *insensibilidad egocéntrica*. El no-dativo puede ser también el acusativo por omisión, y a él hemos de referirnos todavía. Pero *el per-dón supera al no-Dativo*. La antítesis del egocéntrico no-dativo es el perdón. Sólo el corazón duro rechaza el reencuentro que le ofrece el alma bella, porque aquél ignora que perdonar es renunciar a tener la última palabra; porque ignora que perdonar es abrir futuro liberado donde sólo había pasado obsesivo; porque ignora que quien perdona lejos de humillar al perdonado le concede la ocasión de comenzar de nuevo a vivir, a que al árbol viejo y en su mitad podrido vuelvan a salirle nuevas hojas verdes de renuevo; en definitiva, porque el que perdona se dignifica también a sí mismo. Por lo demás, el generoso es inaccesible a la ofensa, puede alguien tratar de hacerle daño, pero la ofensa no llega a él. Él no se siente ofendido, porque es más rápido en perdonar que el ofensor en ofender.

## 6. Ablativo: un caso que da qué hablar

Quien gozó de una vida dativa termina haciendo de su dativo un *ablato*; al fin y al cabo, el ablativo es un dativo hecho hábito vital: para ti, contigo, hacia ti, desde ti, en ti... Todas las preposiciones, todas las circunstancias conspiran en favor de los demás cuando se ha hecho de la propia vida un don en cualquier tiempo y lugar. Y por eso el ablativo no pasa desapercibido: “Ven, quiero que conozcas a una persona buena”. Ese ablativo pasa a ser *hablativo*, porque de él todo el mundo habla, y en torno a cuyo cadáver se concita en el último *adiós* que es el resumen y el compendio de muchas encomiendas *a Dios*: “Recuerdo a este propósito la frase que dijo un día alguien en la calle Tetuán, al ver pasar a Juan Belmonte: *este hombre sí que va a tener un buen entierro*”<sup>302</sup>. La antítesis misma de la incapacidad para crear vínculos estables, y por ende la auténtica posibilidad de producirlos es la fidelidad. Quien se limita a una relación superficial no deviene mayormente capaz de fidelidades de altura y por eso, mientras fidelidad y entrega caminan juntas, en el otro extremo se dan la mano superficialidad, egoísmo e infidelidad.

Una sola “incapacidad” ha de serle reconocida al ablativo: es incapaz de acusativo<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> Baader, F von: *Sammelte Werke*, Neuausg. Aalen, 1963, IX, 387.

<sup>302</sup> Muñiz-Romero, C: *Duendes, tipos y fantasmas*. Ed. Cosas de Sevilla, Sevilla, 1981, p. 50.

<sup>303</sup> De un gran amigo y maestro nuestro se ha escrito, y con harta razón: “Sentimos veneración profunda por ese hombre y admiración no menos profunda por su obra; pero lo que más admiramos de él es su bondad inagotable, su inmensa generosidad. Santillán -¿es necesario decirlo?- es inepto para el odio y el rencor, para la ambición mezquina, el fanatismo y la intolerancia. Su corazón es como su vida: entrega completa y desinteresada a la clase obrera, un apostolado incesante al servicio de los débiles y los hombres de buena voluntad” (Saña, H: Prólogo al libro de Diego Abad de Santillán *Por qué perdimos la guerra*. Ed. Plaza Janés, Barcelona, 1977).

## 7. El Nominativo: el nombre personal al final

### 7.1. El nombre del hombre: acogida y pasividad agraciada

Si, como ya sabemos, para Descartes el yo era la primera palabra (*yo* pienso, luego *yo* existo), para el personalismo será siempre la última, y a ella se llega -como aquel magnífico *Caballero Inexistente* de Italo Calvino- al final de su actividad itinerante. Porque los últimos serán los primeros<sup>304</sup>. Es al final, y sólo al final, cuando surge el yo maduro, el yo que verdaderamente conoce y a la vez ama, por lo cual hay que situar el nominativo en la estación término, nunca al principio como pretendía egocéntricamente el mundo moderno inaugurado por Descartes. No. El yo, de alguna manera, lo mismo que el humilde búho de Minerva, entre el ocaso y el alba, osa musitar siempre tarde su propio nombre, sabedor de que constituiría una presunción proferir el propio nombre demasiado enfáticamente durante la vida mortal.

No la actividad dominadora sino la pasividad gratuita, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca, no el atesoramiento sino la entrega es lo que al final constituye el nombre de la persona. Ahora bien el modo de ejercicio de esa pasividad no es el de la mera inacción, sino el apasionamiento combatiente que se ejerce en la *com*-pasión, en la mística activa, donde el comparecer deviene ahora compadecer, y se muestra como un «desde ahora mismo», un *ahora* que es mano que acoge y sostiene (*maintenant: main tenant*). Su praxis consiste en hacerse cargo del otro en la larga avenida de la vida. Tal pasividad en nada se parece a la indiferencia abúlica, antes al contrario es la acogida amable y solícita del hermano<sup>305</sup>, que me hace decir con Dostoyesky *todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*, al menos en lo que yo deba de hacer. Y, si eso es así, entonces también lo es que los derechos de los demás son derechos de ellos sobre mí, mientras que mis derechos son deberes hacia ellos. Dicho aún más místicamente, la pasividad se afianza cuando se hace respuesta uno-para-el-otro. Todo lo cual -donación sin reducción- supone una novedad tan radical, que su ejercitación común constituiría la más grande de las revoluciones. Si el personalismo comunitario no existiera aún habría que inventarlo, en lugar de desaprobarlo. *¡Trátame como a una persona, no como a una cosa!*. Trata al otro como te gustaría que te trataran a ti: “Llamamos humano –dice san Juan Crisóstomo- lo que respira compasión y bondad, y calificamos de inhumano todo lo que lleve signo alguno de crueldad y dureza”. Al dañar a un hombre se viola al género humano, y por eso el ser hombre consiste en la compasión o misericordia; quien no la tiene no es hombre.

### 7.2. Nominativo nombrado por otro nominativo

Y puede que hasta corresponda a los demás (hetero-nominativamente), ya cuando nosotros descansamos en la horizontalidad de la muerte, según hayamos manejado los dones recibidos, el

---

<sup>304</sup> “-¡Oh, bendito seas, blanco caballero! Pero dinos quién eres, y por qué mantienes cerrada la celada del yelmo. -Mi nombre está al término de mi viaje, dice Agilulfo” (Calvino, I: *El caballero inexistente*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1993).

<sup>305</sup> “De hecho se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga constituye una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto” (Levinas, E: *Ética e infinito*. Ed. Visor, Madrid, 1991, pp. 85-96).

honor de nominarnos a nosotros<sup>306</sup>. La muerte concede a los otros la última palabra (la última respuesta) sobre mí, que tuve la primera palabra (vocativa) hacia ellos. Pero, por encima de la palabra de la comunidad sobre mí, está la de Dios (teo-nominativamente), última Palabra sobre los que tienen la última palabra sobre mí. Aquél que fundó la Palabra, Aquél que al crear puso nombre a las realidades, es el mismo Aquél que cerrará la palabra. En definitiva poner el nombre es manifestación de creación en quien lo pone, y de gracia en quien lo recibe, un don gratuito aunque en modo alguno por ello superfluo.

### 7.3. Amor, nombre de la persona

Como escribiera Tomás de Aquino, *amor est nomen personae* (el amor es el nombre de la persona). Y, en nombre de ese nombre, que es don, todo lo bueno se nombra. Y, si el nombre definitivo del hombre que vive con criterio de humanidad es amor, el *antinombre* de quien vive en inhumanidad es odio. *El principio no fue el ego ni el cogito*, ni por ende el famoso y narcisista *ego cogito*, sino el *amor ergo sum, soy amado luego existo*. Nadie es nadie para nadie hasta que no es querido por alguien. Amado Nervo: “Es para mí una cosa inexplicable el por qué se siente uno capaz de ser bueno al sentirse amado”. Amar a otro, amarle de verdad, amarle allí donde la pequeña manía nada tiene ya que ver con la grande y verdadera pasión, amarle más allá del juramento de fidelidad a la belleza y más allá del dictado de su obsesión y de su despotismo, escribía Gabriel Marcel, significa decirle: *mientras yo viva tú no morirás*, pues mientras yo viva te llevaré siempre conmigo hasta el final. Por ende, aunque a mí me llegara el final y también tú desaparecieses para mí con mi muerte, si existiera ese Ser que -inmortal Él- desde siempre y para siempre nos amara, entonces nosotros dos seríamos rescatados para la eternidad amorosa y la muerte no prevalecería. Pues, así como en la tierra es ya el amor lo que nos constituye y salva, y el desamor lo que nos destituye y condena, así también si existiera el Dios Amor (si no fuera Amor no sería Dios), garantizaría la amorosa eternidad por los siglos de los siglos.

Mientras tanto nuestros nombres propios no pasan de ser denominaciones provisionales hasta el día de la muerte. La respuesta verdaderamente humana al misterio del ser personal, al *quién es el hombre*, no es el mero *yo pienso*, sino un pensar activo que concluye así: *yo (te) quiero*: “El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. Sus raíces se hallan en que un ser busca otro ser, en cuanto que este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomino esfera del *entre*. Ella constituye una categoría primera de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes”<sup>307</sup>. El personalismo no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano *yo pienso, luego yo existo*, sino por el *soy amado, luego existo*. Un Descartes que afirma que yo sólo soy yo, yo sin ti; un Descartes que duda de la vida y de los sentidos, un Descartes así ha de ser descartado. No, el *soy amado luego existo* no comienza con el solitario y arrogante ego (nominativo), sino con el relacional vocativo, con el *por favor*, que se verá correspondido por el don con que le responde el genitivo. Nuestra dialéctica es, en fin, la siguiente: vocativo, genitivo, dativo, ablativo, nominativo; nunca acusativo.

## 8. El acusativo, antipersonal, antítesis de cualquier forma de relación personal

<sup>306</sup> Cfr. VVAA: *El honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*. Ed. Cátedra, Madrid, 1992.

<sup>307</sup> Buber, M: *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1949, pp. 147-148.



## 8.1. El acusativo contra el pro-nombre

Como habíamos dicho, sólo un caso queda al margen de esta dialéctica del *soy amado luego existo*, es el caso inhumano, el caso acusativo. El acusativo surge cuando el yo y tú se vuelve yo sin ti (el alma bella se vuelve corazón duro cuando se encierra en su coraza), y a partir de ahí yo contra ti, o yo contra mí. El acusativo va desplazando a los pro-nombres personales hasta tornarlos impersonales: *en lugar de tratarte como un "tú" te trato como a un "él", y una vez que te he tratado como a un "él", termino manipulándote como a un "ello"*. De este modo pierdo la alegría de los pronombres, pues el nombre personal se ha visto sustituido por lo an-ónimo, es decir, por lo sin-nombre. En la mayoría de los casos el acusativo surge por omisión del encuentro debido; más que por voluntad de mal-tratar al tú, por no-tratar al tú cuando éste nos necesita. Todo lo que falta para que el mal triunfe es que las personas buenas no hagan nada en contra del mal. La perversidad de este no-trato es sumamente polimorfa cuando el tú ante mí no me interesa como fin en sí mismo, sino por el dinero que tiene, por la posición social, por el sexo, etc, formas de cosificación en que la persona es tratada como cosa.

El acusativo más clásico se refleja en la fórmula de Thomas Hobbes *el hombre es un lobo para el otro hombre*, que nos sitúa a todos en lucha contra todos: el débil físico y tísico puede dominar al fuerte por la maña o la conspiración; nadie se resigna a no hacer ningún esfuerzo por obtener los fines a que se ve impelido de forma natural consolándose con la idea de que no es igual que los demás; cada cual busca su conservación y su satisfacción compitiendo y desconfiando de los demás; todos quieren ser valorados como uno mismo se autovalora; en la naturaleza humana encontramos tres principales causas de disputa, a saber, la competición, la desconfianza y el deseo de fama; la guerra es nuestro estado natural, y en ella el individuo depende para su seguridad de su propia fuerza e ingenio: todo el mundo lleva armas cuando sale de viaje, atranca su puerta por la noche, y esconde sus bienes de valor, acciones que ponen de manifiesto la idea que cada cual tiene de su prójimo; en el estado natural bélico no hay moralidad objetiva, ni tuyo ni mío porque cada cual toma lo que puede y es suyo mientras dispone de fuerzas para guardarlo, ni espacio para las nociones de bien y de mal, siendo fuerza y fraude las dos virtudes cardinales de la guerra. Y de esta desesperación sólo salva el *contrato social* presidido por una monarquía férrea con un soberano maquiavélico a la cabeza.

Juan Jacobo Rousseau tampoco se queda atrás en el manejo del acusativo. Ciertamente afirma que "en el fondo de nuestros corazones hay un innato principio de justicia y verdad, una conciencia", una orientación tendencial que no basta para evitar el error, pues "aunque el pueblo no está corrompido se engaña a menudo", llegando a anteponer a la *voluntad general* la egoísta y grupal *voluntad de todos*; por eso "sólo a la ley que exprese la voluntad general deberán los hombres justicia y libertad". De todos modos, por la ley pasa el ser humano, de ser "un animal estúpido y sin imaginación, a ser un hombre inteligente, humano", y la persona que se niegue a la voluntad general, al interés común, habrá de ser acusada y obligada duramente a someterse, o largarse a la selva. Cuando la sociedad o el individuo se encuentran muy podridos buscan a un chivo expiatorio sobre el que arrojar sus propias culpas, creyendo así exorcizar los propios demonios. Sócrates fue uno de los justos condenados injustamente; pese a todo, ante las injurias de un extraño, replicó: "No me injuria, porque lo que dice no se me aplica a mí"<sup>308</sup>. No se injuria a quien lo consiente, ni a quien no lo consiente.

Es el acusativo, además, el caso donde la enemistad y la envidia se ceban. "Yahvé dijo a Caín: '¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar'. Caín dijo a su hermano Abel: 'Vamos afuera'. Y cuando estaban en el campo se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahvé dijo a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?' Contestó: 'No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?'. Replicó Yahvé:

---

<sup>308</sup> Diogenes Laertio, II, 21.

‘¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo’<sup>309</sup>. Y Caín no comprendió que la pregunta por su hermano era la pregunta por sí mismo, por Caín: ¿cómo puede ser uno mismo el que es, después de haber matado al hermano? ¿quién llega a ser aquel que destruye la relación, podría Caín seguir siendo Caín tras haber roto lo que le hace ser?, ¿cómo restablecer la unidad perdida? El odio es el sentimiento desagradable y perturbador que resulta del deseo de dañar o destruir lo odiado. Hay quien parece no saber vivir sino odiando, destruyendo. Desgraciado de aquel que se deja arrastrar por el odio: entonces ha vencido sobre él la muerte. Cada odiador da lo que tiene y erupción de lo que bebe. El odio envilece, aniquila, acaba con todo, es una pasión que destruye autodestructivamente. En aquella célebre película los hermanos Marx conducen un tren con caldera de carbón. Cuando éste se acaba, para alimentar la caldera y lograr que siga funcionando, no se les ocurre otra cosa que ir desarmando uno a uno los vagones de madera que componen el convoy. Cuando los vagones de madera son materialmente consumidos por las llamas, la máquina a vapor se detiene, quedándose entonces sin tren y sin viaje. El resentimiento degrada. El resentido no tolera nadie más alto que él.

## 8.2. Acusativo como des-encuentro

Según Freud, las tres grandes humillaciones que la ciencia ha infligido al hombre moderno han sido *la copernicana*, que puso a girar a la Tierra habitada por el hombre en torno al sol sacándole así del centro del cosmos que le correspondía como hijo de Dios; *la darwiniana*, que nos convirtió en descendientes del mono; y *la psicoanalítica*, que descerrajó nuestra racionalidad descubriendo en nosotros la fuerza compulsiva de las pulsiones incontroladas. La vieja vigencia del acusativo se refuerza con esa modernidad para la cual pensar significa dudar contra algo o contra alguien a través del magisterio de la sospecha para dejar al descubierto al embustero, ya sea el otro, el mundo, el genio maligno o uno mismo. Existen un bien y un mal, ninguno de ellos es seguro, una verdad y una no-verdad, pero no es probable que la verdad sea verdadera ni la falsedad falsa<sup>310</sup>. Incertidumbre de incertidumbres, todo nos engaña y decepciona, por eso acometer una lucha por la certeza y contra la incertidumbre quiere decir en este horizonte construir el mundo sin esperanza ni consuelo. Para filosofar, sospechar: la certeza desapareció cuando el prójimo fue convertido en mentiroso. Mas, tan pronto como me rodeo de mentirosos, desaparece asimismo mi yo indudable, pues también él cae bajo la sospecha de la mentira, y hasta la elemental sensación de certeza que tenemos respecto de nosotros mismos puede comenzar a desmoronarse. Esto significa que la crisis es ante todo una crisis de confianza, que sólo se salvará suponiendo junto a mí a un co-dialogante realmente dispuesto a aceptar las preguntas que el compañero formula desde su radical sinceridad. Mas esto no se dará en plenitud hasta tanto no comprendamos que pensar no sólo exige pensar *con* alguien, sino también pensar *en favor de* alguien ayudándole<sup>311</sup>.

## 8.3. ¿Puede haber alguna forma de acusativo propositivo?

Si acusamos, que sea salvando a la persona, que sea para construir sin herir, estimulando al acusado hacia una conducta mejor, sin hacer leña del árbol caído; si acusamos, que sea sin rencor; si acusamos, que sea salvando absolutamente la condición personal: olvidemos las ofensas, perdonemos las injusticias, y sea tal nuestra unión, amor y fraternidad que enlazando la paz y la justicia podamos decir en verdad: justicia y paz se besan. Si acusamos, acusémonos también a nosotros mismos, que no podemos arrojar la primera piedra sobre los demás, pues quien acusa a los

---

<sup>309</sup> Gn, 4.

<sup>310</sup> Cfr. Kolakowski, L: *Die Moderne auf der Anklagebank*. In “Über die Krise”. Klett Verlag, Stuttgart, 1986.

<sup>311</sup> Cfr. Díaz, C: *En el jardín del Edén*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

demás y no mira hacia su interior termina destruyendo tanto la materia como la forma de su acusación. Verdaderamente nuestras propias discapacidades procuramos ocultarlas celosamente, pero nunca ayudará nadie a capacitar a otros si antes no pide ayuda para su propia discapacidad. Los seres humanos no somos islas encerradas en nosotros mismos; formamos parte de un continente. Cuando el mar se lleva un promontorio es como si se llevase la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia. Mas, si nos acusamos, que sea para dejar atrás el muermo y nunca para hundirnos. La parte destructiva carece de valor sin su correspondiente propuesta superadora: “Si es que se muere de pesar de verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber cinchado yo mal a Rocinante le derribaron: cuanto más que *vuesa merced* habrá visto en sus libros de caballerías ser cosa ordinaria derribarse unos caballeros a otros, y el que es vencido hoy será vencedor mañana”<sup>312</sup>. ¡Écheme a mí la culpa!, ¡alma noble la del tierno Sancho, quintaesencia de la ingenuidad embutida en tan tosca apariencia, más pura aún si cabe que la del mismo don Quijote!

Cuando el acusativo se orienta a construir y se mantiene en los límites de lo ético, forma parte de la humana condición. Quien no lucha contra el mal lo promueve. No raramente una persona sensible cae enferma al no poder afrontar un problema que, dentro de su ambiente, no es reconocida como tal, pero que será en un futuro un problema de la humanidad que a ella ya se le ha planteado<sup>313</sup>. *Y con un poco de humor, es decir, de amor...* Al profesor de Latín un alumno le llamó cierto día “Tío Genitivo”, y éste le dio una bofetada. Vino el padre del muchacho con el niño de la mano a presentar sus quejas al profesor que le dio la siguiente explicación: *Me llamó Tío Genitivo, que no es mi Nominativo, y le di con el Dativo en el Vocativo, y le dejé sin h-Ablativo, ¡y ahora viene usted con el Acusativo!*

## 9. El perdón contra sus seis patologías básicas

Tenga el mundo contemporáneo las fobias que tenga contra el perdón, el amor, la gracia, y semejantes términos, sólo el cariño *per-dona*. Sólo el perdón permite que al olmo viejo en su mitad podrido puedan salirle renuevos de verde esperanza. Perdonar es renunciar al derecho por amor, en favor de un amor sin derechos. Perdonar es renunciar a tener la última palabra. Perdonar es abrir futuro liberador donde sólo hubo pasado obsesivo: *Ojo por ojo, y el mundo acabará ciego*, aseguraba Mahatma Gandhi. ¿Perdón sin olvido? Bueno, a condición de recordarlo como perdonado, de recordarlo para que no se repita. Por lo demás, ni quien perdona humilla, ni quien nos pide perdón se rebaja, antes al contrario: quien perdona se ennoblece a sí mismo, y quien pide perdón nos concede a nosotros mismos la oportunidad de volver a ser libres otorgándolo. Cuando ni siquiera el dolor sirve como fuente de reconciliación, suelen producirse estas seis patologías, más extendidas cuanto más se invoca la cultura psiquiátrica:

- Primera, no querer ni poder perdonar (conducta neurótica).
- Segunda, querer perdonar pero no poder.
- Tercera, querer y poder perdonar, pero el ofendido no acepta el perdón.
- Cuarta, perdonarse a sí mismo, pero no a los demás ni a Dios.
- Quinta, no poder acoger el perdón del otro.
- Sexta, acoger el perdón del otro pero no perdonarse a sí mismo.

Sin embargo ninguna experiencia verdaderamente nueva puede darse si no es desde el

---

<sup>312</sup> *Don Quijote de la Mancha*, LXXIV.

<sup>313</sup> Cfr. Neumann, E: *Psicología profunda y nueva ética*. En general también los libros de Fromm, Maslow, Bettelheim y Frankl. Cfr. VVAA: *Personalismo terapéutico: Frankl, Rogers, Girard*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2005.

borrón y cuenta nueva que introduce el perdón: “Esa especie de encadenamiento que cada hombre se pone a sí mismo con sus culpas necesita una ruptura, es decir, una solución y absolución por parte de otro, a quien no se puede forzar a que se instaure reconciliación, sino exclusivamente se le puede agradecer si la ha ofrecido, o pedir y esperar que nos la ofrezca. Cuando esta reconciliación se hace imposible o cuando una vez ofrecida no se accede a ella, entonces surge en el corazón del hombre culpable la acritud, el endurecimiento, la soledad, y aquella incomunicación con el nivel último de lo real y de nosotros mismos que nos hace sentirnos extraños en el mundo, ajenos a nuestro propio yo. El perdón que otro ser personal nos otorga es una nueva creación porque equivale a arrancarnos a una muerte cuya semilla nosotros mismos nos habíamos sembrado y cuyo crecimiento incesante no podíamos ya detener. No le es suficiente al hombre la actitud ética, porque ésta es la respuesta a un valor universal y a una exigencia de obediencia incondicional, que pesa sobre todo hombre, mientras que el individuo necesita y vive ya en el fondo de su ser sostenido por la esperanza de que un ser personal haga eco a su experiencia concretísima, a su proyecto individual y le llame por su nombre para que él pueda responder con una invocación. No aceptar este planteamiento equivale a despersonalizar al hombre, a dejarle reducido a un número que se adecua a una impersonal existencia universal, mientras que él como ser personal está intrínsecamente determinado por su posibilidad de encuentro personal y por su necesidad de comunión”<sup>314</sup>.

*Por perdonar...*

Si no perdonar significa tornar sobre las obsesiones como el asesino vuelve al lugar del crimen, por el perdón...

- volvemos al presente vivo, que nos libera de la obsesión del pasado así como de la angustia del futuro porque rompe la ley de la deuda;
- renunciamos totalmente a tener la última palabra;
- perdemos el derecho por amor ganando en amor sin derecho;
- sobreabundamos en acogida donde abundó el rechazo;
- revitalizamos por el amor lo que por odio había muerto: al olmo viejo en su mitad podrido renuevos verdes vuelven a brotarle;
- aprendemos a tener piedad con nosotros mismos;
- abrimos el futuro que rompe la ley de la deuda;
- pulverizamos definitiva y victoriosamente el círculo del recuerdo inculpador.

*¿Perdono pero no olvido?*

Aunque en demasiados casos el *perdono pero no olvido* por desgracia contiene poco perdón, es bueno –como lo decíamos hace un momento- recordar para no volver a repetir lo malo, pero *recordarlo como perdonado*, escribe Kierkegaard: el espíritu superficial quiere que hasta ese recuerdo se olvide, que todo se perdona y se olvide. Sin embargo la fe dice: todo está olvidado *pero* acuérdate del perdón. Más que olvidar, debemos recordar que está perdonado. Cada vez que recuerdas el perdón, el pasado queda olvidado, pero cuando olvidas el perdón el pasado no queda olvidado. También E. Levinas lo dice casi de igual modo: “El olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón, permite distinguir en el perdón una excedencia de felicidad, la extraña reconciliación, la *felix culpa*, dato de una experiencia corriente que ya nos asombra”<sup>315</sup>. *Saber olvidar*, según Péguy decía en su obra *La ciudad armoniosa*, constituye la cumbre del perdón: ¿saber olvidar no será lo mismo que saber recordar la realidad, pero recordarla como perdonada? ¿no podría ser acaso ese el punto en que amnesia y memoria se concitasen armoniosamente

## 10. Querer por haber sido querido

<sup>314</sup> González de Cardedal, O: *Ética y religión*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1977, pp. 158-159.

<sup>315</sup> Levinas, E: *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 290.

Antes incluso de querer, nosotros sabemos que hemos sido queridos, agraciados por la *gratuidad* que otros nos han regalado de antemano y sin concurso de mérito propio. En el fondo de todos los cariños hubo un Querer primero. Dar siempre las gracias por ello constituye el corazón de la *ciudad armoniosa* del espíritu. Gracias a esa Gracia primera que se nos adelanta (fundamento del único poder que puede) el yo se torna tanto más rico cuanto más quiere a los que menos pueden. He aquí lo que han aportado ciertas voluntades especialmente valiosas a la historia de la humanidad: *la fuerza de su “yo quiero” orientado hacia el “nosotros queremos” desde el solícito “te quiero”*. Sé que el otro es agradecido cuando me trata como persona, y sé que el otro es más agradecido aún cuanto más trata a la entera humanidad como persona de personas. En el límite, es una voluntad que -antes, durante y después del ejercicio de su propio querer- se sabe y siente querida por el querer que le es más propio, el del Primer querer; es, pues, una voluntad que quiere agradecidamente por saberse querida antes. De él procede la energía del propio actuar de la voluntad, que por ello dice: *soy amado, luego existo*<sup>316</sup>. En suma, la voluntad que quiere sin saberse querida es heroica; esta otra, religiosa. Fue el error de Miguel de Unamuno creer que creer es crear, lo cual es creer poco y crear demasiado.

---

<sup>316</sup> Sobre la sustitución del *pienso luego existo* por el *soy amado luego existo*, y la dialéctica de la gratuidad vocativo-genitivo-dativo-ablativo-nominativo, cfr. Díaz, C.: *Soy amado, luego existo*. IV volúmenes. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

## CAPÍTULO VI. PERSONA, DONDE LA RAZÓN CÁLIDA TIENE SU ASIENTO

### 1. El dinamismo integral raciovolitivo de la persona

“Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres facultades, aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo. Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues la persona no es estas tres facultades”<sup>317</sup>. Lo que afirma san Agustín es que sumando las tres facultades no obtenemos un yo personal; es al contrario: sólo porque tenemos un yo personal, podemos ejercer armoniosamente esas tres facultades. Esto mismo ha sido sostenido por numerosos autores<sup>318</sup>, especialmente por Maine de Birán, cuyo pensamiento se resume en su *quiero, luego existo*<sup>319</sup>: el yo (*sens intime*) es el poder de volición que se manifiesta a través del esfuerzo muscular voluntario; es un yo-causante cuando es voluntariamente activo, y un yo-resistente a las influencias ajenas; se percibe a sí mismo como fuerza activa que encuentra una serie de resistencias, como yo idéntico en el mismo organismo. Pero ¿por qué no es intermitente el yo, por qué no se presenta sólo en el momento del esfuerzo voluntario? Porque ese esfuerzo, aunque se ejerza involuntariamente, incluso cuando no se tenga conciencia actual de su eficiencia causal, persiste al menos como causa virtual<sup>320</sup>. En similar dirección, Maurice Blondel ha distinguido entre la aspiración básica (condición de todos los actos de la voluntad) que quiere distintos fines u objetos finitos sin poder hallar nunca satisfacción total en ninguno de ellos, sino tendiendo siempre a rebasarlos, a la que denomina

<sup>317</sup> San Agustín: *De Trinitate*, XV, 22.

<sup>318</sup> Entre ellos Pascal, John Henry Newmann, Jean Ravaisson, Alphonse Gratry (estudiado tempranamente por Julián Marías), Léon Ollé-Laprune, etc. Cfr. Frondizi, R: *Sustancia y función en el problema del yo*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1952,

<sup>319</sup> *Volo ergo sum (je veux, j'agisse, donc je suis)*. Cfr. Ricoeur, P: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, París, 1950, y su continuación *Finitude et culpabilité*. “Se da el yo soy; y, a la vez, y en el mismo acto, se pone en relación con lo que no es él; pues de otro modo el individuo quedará fatalmente encerrado en sí mismo. Según Maine de Biran, esta experiencia no consiste en un pensamiento puro, abstraído del cuerpo y de su contenido, sino que es el sentimiento de acción de un esfuerzo voluntario, inseparable de una resistencia orgánica y de una sensación muscular cuya causa reside en el yo” (Mounier, E: *Tratado del carácter*. Obras, II. Salamanca, 1993, p. 601). Mounier recomienda “para el estudio de esta corriente en la psicología francesa la bella tesis de G. Madinier, *Conscience et mouvement* y *Conscience et amour* (2 vol), 1938”.

<sup>320</sup> Fichte expresó lo mismo con su *yo puro* como actividad, y otro tanto hizo Schelling con su acto de voluntad básico o decisión primitiva que se expresa en decisiones particulares. Cfr. Santayana, G: *El egotismo en la filosofía alemana*. Ed. Imán, Buenos Aires, 1942. Léon Ollé-Laprune (1839-1898) subraya el gran papel de la voluntad en toda actividad cognoscitiva: puesto que se piensa con la totalidad del propio ser, el asentimiento (*assentiment*) de la razón no sería nada sin el voluntario consentimiento (*consentement*).

*voluntad que quiere (volonté voulante)*, la cual es un movimiento común a toda voluntad, y la *voluntad que es querida (volonté voulue)*. Según Blondel, la actividad humana sólo es comprensible en cuanto se orienta a un absoluto trascendente, al infinito como meta última de la voluntad: “En lugar de buscar lo necesario fuera de lo contingente lo encuentra en lo contingente mismo como una realidad ya presente. En lugar de convertirlo en un soporte trascendente pero exterior, descubre que es inmanente al corazón mismo de todo lo que existe. En lugar de probar simplemente la imposibilidad de afirmar lo contingente solo, se prueba la imposibilidad de negar lo necesario que lo fundamenta. En lugar de decir ‘ya que en un momento nada existe, eternamente nada existirá’, se llega a esta conclusión: *puesto que algo existe, el único necesario existe eternamente*. En lugar de apoyarse sobre la ficción de un ideal necesario, se apoya sobre la necesidad misma de lo real”<sup>321</sup>.

Max Scheler, que tanto ha aportado al amor emocional como la raíz más profunda de la vida ética, separó sin embargo la independencia de la actividad causal de la persona, con su voluntad y con sus actos<sup>322</sup>, por eso la persona aparece como el *lugar* donde los valores se manifiestan, pero no como su centro sustantivo, no como persona-sujeto en su unidad, sucesión y consistencia ontológica<sup>323</sup>. En este *actualismo fenomenológico puro* se reduce la ética al *ethos*<sup>324</sup> faltando una ontología de la persona y por ende la idea de su propio perfeccionamiento y de su responsabilidad en el obrar moral<sup>325</sup>, pues sólo puede ser llamado valor ético aquel cuya causa eficiente sea la propia persona que les imprime el sello de su acción causal<sup>326</sup>, pues la conciencia de ser autor de un determinado acto conlleva el sentido de responsabilidad por el valor moral de este acto: me vivo a mí mismo, a mi propia persona, como causa eficiente del bien o del mal de mi propia persona<sup>327</sup>; sin la experiencia de la unidad e identidad del yo y de su causalidad cuando actúa<sup>328</sup>, la conciencia existiría como si estuviera suspendida en el vacío<sup>329</sup>. El yo no es un mero espectador ni un recipiendario pasivo, sino sujeto y actor. Cuando actúo consciente, voluntaria y libremente, el yo es la causa que dinamiza al sujeto. Es imposible negar que aquel que actúa es simultáneamente aquel en quien ocurre algo<sup>330</sup>. Desde un personalismo no meramente fenomenológico como el de Scheler, sino ontológico, la persona no es idéntica con la conciencia, pues si se identificase con ella, sub-viviría o sub-existiría en las horas de la sub-conciencia onírica<sup>331</sup>; en ella *el actuar sigue al ser*. Tal soporte óntico o real es la persona<sup>332</sup>. El conocimiento de sí mismo tiene como objeto no sólo la persona y la acción, sino también la

---

<sup>321</sup> *La acción*. BAC, Madrid, 1996, pp. 391-2. “La necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario”. La misma idea se halla en Lucien Laberthonnière (1860-1932), para quien ninguna existencia se demuestra y tampoco la de Dios, pues ya en el mismo buscarle se le halla; es más, se le busca porque ya se le ha hallado al estar presente en la conciencia que de nosotros mismos tenemos.

<sup>322</sup> Wojtyła, K: *Max Scheler y la ética cristiana*. BAC, Madrid, 1982, pp. 209-210.

<sup>323</sup> Cfr. las críticas de S. Grygiel y J. Tischner. De este último cfr. *Il pensiero e i valori*. Centro Studi Europa Orientale, CSEO, Bologna, 1980. Algunos de sus libros han sido traducidos por Ed. Encuentro, Madrid.

<sup>324</sup> Wojtyła, K: *Max Scheler y la ética cristiana* cit, pp. 207-209.

<sup>325</sup> *Ibi*, pp. 33 y 59.

<sup>326</sup> *Ibi*, pp. 85-86.

<sup>327</sup> *Ibi*, p. 69.

<sup>328</sup> *Ibi* cit, p. 98.

<sup>329</sup> *Ibi*, pp. 45-46.

<sup>330</sup> *Ibi*, p. 8.

<sup>331</sup> *Ibi*, p. 32.

persona en cuanto tiene conocimiento de sí misma y de su acción”<sup>333</sup>. El yo no es un mero espectador pasivo: “Cuando actúo, es imposible negar que aquel que actúa es simultáneamente aquel en quien ocurre algo. El ser humano es una unidad dinámica, sujeto dinámico”<sup>334</sup>. Ese *continuum* personal o soporte necesario para el ejercicio de su acción causal es el *suppositum* de la filosofía clásica, el *supósito*, lo subyacente (*sub-positum*), la persona *por debajo* de todas sus acciones: “El sujeto en cuanto ser está por debajo o sirve de soporte de toda estructura dinámica, de cuanto se hace u ocurre. Es un ser real y, por tanto, actúa también realmente. Entre la existencia y la actuación se da una relación estricta, *el obrar sigue al ser*”<sup>335</sup>. Obviamente, lo que *subyace* no es una especie de atlante que llevase sobre sus hombros a la persona, es la realidad personal misma<sup>336</sup>, algo de lo que fue consciente Foucault cuando escribe: “Para despertar a un pensamiento de un sueño tal -tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia- para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro modo que destruir hasta sus fundamentos mismos el cuadrilátero antropológico”<sup>337</sup>.

Siendo la persona sujeto de la acción, por cuanto ejerce el acto de ser, y objeto de la acción, por cuanto registra en sí el efecto del acto que ella misma realiza,<sup>338</sup> la acción del yo *quiero* nace de la autoposesión<sup>339</sup>, de la causalidad del yo<sup>340</sup>. La persona actúa en la medida en que se autogobierna y autodetermina<sup>341</sup>, se manifiesta en el dinamismo de *su acción racionvolitiva*<sup>342</sup>. “La voluntad quiere que la razón conozca y la razón comprende que la voluntad quiere y comprende lo que ella quiere. El resultado de esta estricta cooperación es que la verdad y el bien se compenentran: cuando la razón comprende que la voluntad quiere un bien, y tanto más cuando constata que alguna cosa es un bien, entonces el bien, como objeto de la razón,

---

<sup>332</sup> *Ibi*, pp. 89-90.

<sup>333</sup> *Ibi*, pp. 45-46.

<sup>334</sup> *Ibi*, p. 8.

<sup>335</sup> *Ibi*, p. 89.

<sup>336</sup> “Afirmó Aristóteles que las cosas son lo que son, tienen su *ousía* o esencia propia, por ser sustancias, es decir, por tener algo debajo de sí -*sub, hypo-* que da consistencia a los accidentes. Zubiri niega de plano esa concepción de la realidad. Para él no hay en las cosas nada que esté *sub*, algo situado bajo las notas con que las cosas nos muestran que son y lo que son. Una cosa es el conjunto de las notas que la constituyen: tal figura, tal color, tal peso, tal índice de refracción, tales propiedades químicas, etc. Con lo cual, sin ser sustancias, adquieren substantividad, término que debe ser entendido prescindiendo del sentido literal del prefijo *sub* que aparece en él” (Lain, P: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, p. 32).

<sup>337</sup> Foucault, M: *Las palabras y las cosas*, FCE, México, 1991, p. 85.

<sup>338</sup> Interesa recordar que, según Wojtyła, “la idea de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi puede parecer que en ella no existe lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia cual síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto porque posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y autoconciencia. Sin embargo, para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia -de las cuales se ocupan la filosofía y la psicología moderna- parece que no haya lugar en su visión objetivista de la realidad. En todo caso, este modo de ver hace que aquello en lo que mayormente se evidencia la subjetividad de la persona venga presentado de forma exclusivamente o casi exclusivamente objetiva. Santo Tomás nos muestra las facultades particulares, tanto espirituales como sensitivas, gracias a las cuales se forma la entera conciencia y autoconciencia del hombre, su personalidad en sentido psicológico-moral, pero prácticamente se cierra aquí. Por consiguiente, en santo Tomás vemos muy bien a la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil descubrir las experiencias vividas de la persona”. Y es precisamente esto lo que Wojtyła corrige de santo Tomás.

<sup>339</sup> De ahí que persona sea *sui iuris*. Cfr. Wojtyła, K: *Persona y acción* cit, p. 124.

<sup>340</sup> *Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico*. In “I fondamenti dell'ordine etico” cit. p. 59.

<sup>341</sup> *Persona est alteri incommunicabilis*. *Ibi*, p. 125.

<sup>342</sup> *Persona y acción*. BAC, Madrid, 1982, p. 124.



deviene una cierta verdad<sup>343</sup>, por lo que el irracionalismo emotivista es incapaz de garantizar ningún proyecto en libertad<sup>344</sup>. Y como en esta voluntariedad la persona no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también conocimiento tanto de que está actuando como de que es él quien está actuando, por ello tiene conocimiento de la acción, así como de la persona en su interrelación dinámica. Su conocimiento es simultáneo del obrar consciente y, por así decirlo, lo acompaña. Pero se da también antes y después. Tiene su propia continuidad y su propia identidad, independientemente de la continuidad y la identidad de cualquier acción concreta. La conciencia acompaña y refleja la acción durante el tiempo en que se está realizando; una vez ejecutada la acción, la conciencia sigue reflejándola, aunque, lógicamente, ya no la acompaña. La persona está constituida también por la conciencia y a través de la conciencia (pero no únicamente *en la conciencia*). La continuidad e identidad de la conciencia refleja y condiciona la continuidad e identidad de la persona<sup>345</sup>. “La conciencia de realizar un determinado acto, de ser autor de ese acto, lleva consigo el sentido de responsabilidad por el valor moral de este acto. Me vivo, pues, a mí mismo, a mi propia persona, como causa eficiente del bien o del mal de mi propia persona. El valor ético refuerza el sentido del vínculo que se da entre acto y persona”<sup>346</sup>. Y, como donde hay ser hay bien, la verdad del ser se revela al ser humano dirigido interiormente hacia el bien.

## 2. La *actitud-persona*: crisis, compromiso

Paul Ricoeur, a diferencia de Max Scheler, no niega la permanencia de la persona como unidad racionvital (“prefiero *decir persona que decir conciencia, sujeto, yo*”)<sup>347</sup>, pero de alguna forma concuerda con él al evitar describir su existencia ontológica y preferir describirla como *actitud-persona*, es decir, como *crisis y compromiso*: “*En primer lugar*, es persona esa entidad para la cual *la noción de crisis resulta el hito esencial de su situación*. Percibir mi situación como crisis es no saber ya cuál es mi puesto en el universo. Percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la *actitud-persona*. Añadamos además esto: yo ya no sé qué jerarquía estable de valores puede guiar mis preferencias; el cielo de las estrellas fijas se nubla. Pero quisiera añadir todavía algo a la idea de crisis: yo ya no sé qué jerarquía estable de valores pueda guiar mis preferencias, yo no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios, pero hay para mí en ello algo intolerable. En la crisis experimento el límite de la tolerancia. Para mí se invierte la famosa fórmula de Leibniz: *casi nada desprecio*. *En segundo lugar*, adoptado el criterio de la crisis, *enuncio el criterio del compromiso*, cuidándome mucho de hacer de él un atributo spinozista de la sustancia o de la persona, sino un *criterio* de ella; este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de solicitarme -una jerarquía de lo preferible- si no es identificándome con una *causa* que me supera. Aquí se descubre un vínculo circular entre la historicidad del compromiso y la actividad jerarquizante que revela el carácter de deuda del compromiso mismo. Este vínculo circular constituye lo que

---

<sup>343</sup> *Ibi* p. 133.

<sup>344</sup> *Ibi*, p. 137.

<sup>345</sup> *Ibi*, pp. 38-39.

<sup>346</sup> Wojtyła, K: *Il problema del distacco...*, 1980, p. 69.

<sup>347</sup> *Muere el personalismo, vuelve la persona*. In “Asociation des Amis d'E. Mounier”, octubre-noviembre de 1982. Reproducido en *Justicia y Amor*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993.

se puede llamar en un lenguaje hegeliano una *convicción*. En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo escojo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido, y así *reconozco* aquello que, más grande que yo, más duradero que, o más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de las preferencias me obliga, lo intolerable me transforma, de jugador o espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo.

*Tres corolarios* se derivan de lo anterior:

a. El criterio del compromiso en la crisis me autoriza a ver en la actitud-persona un cierto comportamiento en relación con el *tiempo*. Yo lo derivo de lo que se puede llamar simplemente la fidelidad a una causa. El compromiso no es la virtud del instante; es la virtud de la *duración*. Ello, en virtud de la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas; no es en la conciencia, en el sujeto, ni tampoco en el vínculo dialogal cara-a-cara con el otro, donde encuentro este hilo de continuidad, sino en la *fidelidad* a una dirección escogida. La intimidad, la interioridad recobran sentido en la medida en que las implicaciones espirituales son adheridas a la capacidad de paréntesis, de retiro, de silencio, por medio de lo cual hago el balance de las fidelidades que me confieren, como por añadidura, una identidad.

b. Acabo de hablar de una identidad, pero debería hablar inmediatamente de su complemento dialéctico: *la diferencia*. Ciertamente que no hago de la diferencia la categoría mayor. Tengo a la vista esa alteridad ligada a toda forma de identidad. No hay otro si no hay *mismo*, y viceversa. Yo prefiero extraer los caracteres de la diferencia del vínculo de base entre crisis y compromiso. No puedo hacer sino que una participación entre amigos y enemigos nazca de la devoción. El conflicto no es el *padre de todas las cosas*, sino el anverso nocturno que envuelve la claridad de la convicción. De esta manera reconoció Max Weber en el conflicto una estructura base de toda relación social (sea dicho de paso: reconocer la diferencia instaurada por la devoción es renunciar a soñar con una sociedad sin conflictos y trabajar más bien en la instauración de una sociedad que dé a los conflictos los medios para expresarse y cree los procedimientos reconocidos por todos, capaces de volver negociables los conflictos). Estos dos primeros corolarios son difíciles de concordar, mas, si soy consciente del compromiso, de la tensión fecunda que siento entre la imperfección de la causa y del carácter definitivo del compromiso, *amo a mis enemigos*, es decir, a los adversarios de mi propio compromiso; me esfuerzo por descentrarme en el otro y por efectuar el más difícil de todos los movimientos: el movimiento de reconocimiento de aquello que confiere un valor superior al otro, a saber, aquello que es para él *su intolerable*, *su* compromiso y *su* convicción.

c. *La pareja crisis/compromiso suscita un tercer corolario: la agrupación de la duración en una interioridad*, el reconocimiento y el amor de las diferencias precisan del horizonte de una visión histórica global. Por mi parte, no creo que quepa compromiso por un orden abstracto de valores sin que yo pueda pensar este orden de otra manera que como una tarea para todos los hombres. Lo cual implica una formidable apuesta: la apuesta por que converja lo mejor de todas las diferencias. La apuesta por que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no se constituyan en sistema. Eso yo no puedo probarlo. No puedo verificarlo; no puedo atestiguarlo sino cuando la crisis de la historia ha devenido mi *intolerable*, y la paz -tranquilidad del orden- se ha convertido en mi convicción. ¿Cómo hacer para que la fascinación por la crisis no se convierta en nihilismo? Desde la modestia yo exclamo: ¡muera el personalismo, retorne la persona!. Nosotros somos el movimiento puesto en movimiento por esta *actitud* que sabe que no supera el nivel de la *convicción*, esta misma mantenida en la única apuesta; o sea que, si no hago de la felicidad un fin, me será dada graciosamente por añadidura. Lo único que importa es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda en relación con causas más importantes que yo mismo y que me solicitan<sup>348</sup>. Así pues, el modo de ser es el del *sí persona*. El de la *atestación o testificación*, la cual se presenta primero como una especie de *creencia*, pero no de menor grado que el saber. Mientras que la creencia se inscribe en la gramática del *creo que*, la atestación depende de la del

---

<sup>348</sup> *Ibi*, pp. 99-103.

*creo-en*. En esto se aproxima al testimonio en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. La creencia o, si se prefiere, el *crédito* es la instancia más elevada. Cuanto mayor es el orden de la atestación, tanto menor el orden de la creencia. Esto no impide que la sospecha pueda servir como camino *hacia* y travesía *en la atestación*.

Ricoeur recuerda a Levinas que una relación interpersonal exige una reciprocidad, y no sólo la unilateralidad del rostro del otro conminándome: “Toda la filosofía de Levinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta *no-relación* define la exterioridad misma. En virtud de esta *irrelación*, el *aparecer del otro en su rostro* se sustrae a la visión de sus formas e incluso a la escucha de sus voces. Pero ¿de quién es ese rostro? Ese rostro es el de un maestro de justicia, que sólo instruye según el modo ético: prohíbe el asesinato y ordena la justicia”. ¿Qué sucede con la relación entre esta instrucción, esta conminación, y la amistad? Lo que llama la atención de inmediato es el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación. Es cierto que el sí es *asignado a la responsabilidad* por el otro. Pero al venir de otro la iniciativa de la conminación, es al *acusativo* sólo al que el sí se acerca por la conminación. Y la asignación a la responsabilidad no tiene como oponente más que la pasividad de un yo convocado. Se trata, pues, de saber sí, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara a cara... Pero ¿de qué recursos puede tratarse sino de recursos de *bondad* que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo hasta el punto de no oír ya la conminación del otro?. Por eso, frente a Levinas, a Ricoeur le interesa “dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber. Este estatuto es el de una *espontaneidad benévola*. ¿Cuál es, pues, en la otra extremidad del espectro de la solicitud, la situación inversa de la de la destrucción por el otro bajo la figura del maestro de justicia? La situación inversa de la conminación es el *sufrimiento*. El otro es ahora ese ser sufriente... El sufrimiento no se define únicamente por el dolor físico, ni siquiera por el dolor mental, sino por la disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí. Aquí, la iniciativa, precisamente en términos de poder-hacer, parece incumbir exclusivamente al sí que *da* su simpatía, su compasión: estos términos se toman en el deseo fuerte del deseo de compartir la pena de otro. Enfrentado a esta beneficencia, incluso a esta benevolencia, el otro parece reducido sólo a la condición de *recibir*. En un sentido, es así. Y es de esta forma como el sufrir-con se da, en una primera aproximación, como lo inverso de la asignación a la responsabilidad por la voz del otro. Y, de un modo distinto al del caso anterior, adviene un tipo de igualación cuyo origen es el otro que sufre, gracias a lo cual la simpatía es preservada de confundirse con la simple piedad, en la que el sí goza secretamente por saberse protegido. En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma. Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos. Lo que el sufrimiento del otro, tanto como la conminación moral, desvela en el sí, son sentimientos dirigidos espontáneamente hacia otro. Es esta unión íntima entre el objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos la que me ha parecido justificar la elección del término *solicitud*”. Pero la solicitud, a su vez, desvela en nosotros mismos algo más, “*la carencia*, que hace que *necesitemos* amigos. Hay una serie de circunstancias en la vida en que aparece con mayor claridad de lo habitual una cierta discordancia con uno mismo: el arrepentimiento, la perplejidad, la decepción, el autoengaño. En una subjetividad abierta al aprendizaje y vulnerable a la rectificación, estas formas de comparecencia de la inidentidad son tan constantes que la identidad satisfecha parece más bien la excepción a una regla. No se puede entender bien la condición humana -su finitud- si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que pomposamente denominamos *crisis de identidad*. Si pudiera escribirse algo así como un manual de instrucciones de uso para la vida, uno de sus objetivos

fundamentales habría de ser enseñar a soportar ese coeficiente de inidentidad que resulta de la finitud humana. Una subjetividad siempre satisfecha sería incapaz de advertir dichas situaciones de inidentidad aguda -los fenómenos críticos de inadecuación- y estaría cerrada a un ámbito de experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por lo tanto, aprendizaje y rectificación”<sup>349</sup>.

### 3. Yo en tensión (voluntad de afirmación) y yo en extensión (su realización)

#### 3.1. El forcejeo

Al definir Ricoeur la persona a partir del *binomimo crisis-compromiso*, con su correspondiente polo *intolerable-convicción*, comete una gran imprecisión, en la medida en que tal definición puede ser aplicada a cualquier filosofía o ideología, lo mismo al personalismo que al comunismo, o al fascismo, o a cualquier posición activa. A ello llega Ricoeur por haber sustituido la idea de *sustantividad* (y de su jerarquía axiológica) por la de *crisis* como punto de partida, mientras que Mounier asume la crisis dentro de una *sustantividad* abierta, intencional, dinámica, relacional<sup>350</sup>. Esto, evidentemente, no impide las crisis: “El problema de la *unidad* y de la *identidad* del yo atormentó durante largo tiempo a la psicología en tercera persona. En efecto, el yo era representado a la manera de un objeto, empíricamente compuesto y granular como los cuerpos; pero, como por otra parte afirmaba su preexistencia y su prioridad con respecto a los *estados* heterogéneos que lo constituían y que tenía la misión de compaginar, surgían múltiples imposibilidades y contradicciones acerca de ese espíritu excesivamente mecánico, o de esa materia demasiado espiritual. Si a cada minuto se modificaba, si a cada instante era diferente de lo que había sido, ¿cómo garantizar la permanencia de ese ente fluido y mudadizo? Y, si su unidad era la de un absoluto inmóvil, ¿cómo representar mediante él las transmutaciones de la vida? La verdad es que toda reseña exclusivamente objetiva de la persona deja escurrir de entre sus dedos esa coherencia cambiante que solo puede ser descrita por una psicología del acto, y del acto personal. La identidad pura equivale al reposo absoluto, y por lo tanto a la muerte; sólo la encontraremos en la estéril uniformidad de la energía elemental, al término del proceso de degradación de la materia, o en el vacío de la negación lógica. El yo es unívoco a la manera como se es constante o como se es fiel, es decir, comprometiéndose en un acto continuo. Es una acción flexible y diversa, ora atenta, ora combativa, que se vale del vigor del cuerpo como de un fundamento macizo, y que se prolonga por algún aspecto hacia un más-ser. Por otra parte, aún en su permanencia empírica, imaginar la presencia del yo como una presencia continua, o como un hilo uniforme en el que se ensartan a modo de cuentas heterogéneas los diversos estados anímicos, equivaldría a incurrir en un grave error. Su perseverancia es una vibración incesante, un movimiento perpetuo de la quietud a la angustia, de la derrota al triunfo, de la fe al escándalo. La constancia del yo no se reduce a embalsamar una identidad, sino que consiste en alimentar una tensión dialéctica, y en domeñar las crisis periódicas a través de cuya historia accidentada se desprende un destino”. Y añade: “En ciertos enfermos subsiste un *yo* que reflexiona sobre su caso, compara los estados anteriores y los estados posteriores, pero se pierde poco a poco en medio del vasto mundo. La extrañeza proyectada sobre el mundo circundante acaba por invadir el yo, y por concentrarse en él. Algunos datos psicológicos son acompañados por la conciencia de no pertenecer al sujeto, que

<sup>349</sup> Innerarity, D: *Convivir con la inidentidad*. Anuario Filosófico, XXVI/2, Pamplona, 1993, pp. 361 y 363.

<sup>350</sup> Mounier, E: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Obras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.

asiste a ellos como espectador indiferente, sin llegar a reconocer su propia huella, incluso sobre las sensaciones corporales más fundamentales. En el límite, niega su cuerpo, percibe sus voluntades como automatismos. ‘No soy más que una máquina, dice un enfermo a Jaspers, más que un autómatas. No soy yo quien siente, habla y come. No soy yo quien sufre y quien duerme. Yo no existo ya del todo. Estoy muerto’. Otro está convencido de que son hilos los que mueven sus brazos y sus piernas. Otro afirma a Ribot que había sido muerto en la batalla de Marengo. A menudo los esquizofrénicos se dispersan al mismo tiempo en este mundo exterior del que, de niños, han tardado tanto tiempo en liberarse. ‘¿Por qué me golpeas?’, dice uno de ellos a alguien que sacude una alfombra. Otros se sienten como un punto matemático; no viven más que en los objetos. Este sentimiento puede tomar forma obsesiva. Un enfermo se pasaba el día preguntándose si existía: *pienso, luego existo*, se dice; sí, pero no pienso siempre. Y, puesto que es necesaria una cierta cantidad de pensamiento para vivir, ¿tengo yo la cantidad suficiente?. Se toma el pulso. ‘¿Tener pulsaciones es no existir?’. Pero el acto por el cual se palpa la muñeca, ¿no es un acto maquinal? Cuantos más cálculos hace, más insiste en la obsesión”<sup>351</sup>.

Pues bien, hasta en la duda, la duda es del yo que duda, de la sustantividad que ejerce su capacidad dubitante. *El yo en tensión* (la voluntad de afirmación)<sup>352</sup> y *el yo en extensión* (la realización de esa tensión)<sup>353</sup> no pueden separarse, pues ambos pertenecen al yo intencional, al *yo en intención*: “La afirmación del yo, como la palabra indica, no es solamente la actitud autoritaria por la cual el yo individual se opone e impone su voluntad. Es la consolidación de una realidad móvil y progresiva, que se descubre, se enriquece y gana en autoridad interior. No hay afirmación personal más que sobre la vida personal. Esta vida encuentra sus caminos en la estructura interior de la persona. El hombre personal no es una existencia maciza, interiormente inmóvil o puntual, más o menos ciega al exterior, como lo hacen imaginar tanto las psicologías materialistas como el idealismo individualista. Como el átomo y a su propio modo, está interiormente articulado con fuerzas y movimientos”<sup>354</sup>. Esta permanencia dinámica de la sustantividad del yo (que según vemos Mounier explica con su referencia al átomo, y que tiene que ver con el modelo dinámico de Leibniz) se agrupa en tres movimientos principales: un *movimiento de exteriorización*<sup>355</sup> o de adaptación a la totalidad del mundo bajo el ángulo del medio ambiente; un *movimiento de interiorización*<sup>356</sup>, y un *movimiento de superación o de trascendencia*<sup>357</sup>, del cual afirma: “Este principio de superación es tan esencial para la vida personal como el principio de realidad y el principio de interioridad. Ella no se mantiene más que por él, del mismo modo que la bicicleta o el avión no se mantienen más que por su velocidad. El hombre está hecho para ser superado. El hombre no se mantiene en pie más que superando continuamente lo dado, el hábito, lo adquirido. Es otra manera de expresar que la vida personal gravita sobre el porvenir. No es el menor problema de la vida personal el inventar y mantener una cohesión y un equilibrio entre estas tres solicitaciones del yo”<sup>358</sup>. En definitiva, la persona, siendo lo que es, es siempre a la vez un ideal.

Ciertamente, y en esto lleva razón Ricoeur, “la búsqueda de la igualdad tiene lugar a

---

<sup>351</sup> *Tratado del carácter*. Obras, II, ed. Sígueme, Salamanca, p. 602.

<sup>352</sup> *Ibi*, p. 562.

<sup>353</sup> *Ibi*, p. 553.

<sup>354</sup> *Ibi*, p. 590.

<sup>355</sup> *Ibi*, pp. 590-593.

<sup>356</sup> *Ibi*, pp. 594-596.

<sup>357</sup> *Ibi*, p. 597.

<sup>358</sup> *Ibi*, pp. 597-598.

través de la desigualdad<sup>359</sup>, a través de la mutación, de la crisis, más que a través de la inalterable placidez de una sustancia inmóvil. Esto constituye de algún modo al yo en cismático, en herético, y en apóstata: en *cismático*, porque tiende de continuo a disgregarse y hay que recomponerlo siempre; en *herético*, etimológicamente hablando, porque siempre ha de elegir, elección que conlleva a veces ruptura de la concordia; en *apóstata*, aun cuando se presente a sí mismo como apóstata razonable, porque derrota de suyo hacia situaciones de ruptura. Y, sin embargo, la ruptura de su *identidad-mismidad* (*idem/same/gleich*), no llega a cuartear habitualmente del todo la aun más profunda *identidad-ipseidad* (*ipse/self/selbst*) de la realidad personal, en cuyo interior se albergan muchos personajes. Así las cosas, ¿no tendremos que dar alguna salida ordenada a esos *muchos* que se albergan en *cada uno* sin dejar que se atropellen entre sí mientras salen, transformando su voluntad de discordia en unidad de sinfonía? ¿no habrá que tener misericordia, compasión con las zonas oscuras propias y con las de los demás? ¿no tendremos que esforzarnos por iluminar esas oscuridades con las zonas limpias y cálidas que también existen en nuestro propio interior? ¿no será posible convertir por amor, antes que desterrar por odio? ¿no tendremos que pedir amor para alejar el odio, por qué no reconocer que dependemos del prójimo para que nos ayude, es que sólo el siquiatra va a poder echarnos una mano? Definitivamente: nada entiende de lo que es la persona quien define al prójimo como *aquél cuyo parpadeo me molesta*.

Las crisis no nos impiden decir *yo soy testigo*, pues “incluso en el caso extremo de la pérdida de identidad-mismidad no hemos salido de la *ipseidad*, toda vez que no nos interesaríamos por el drama de su disolución, y no nos sumergiríamos en la subsiguiente perplejidad, si el no-sujeto no fuera todavía una figura del sujeto, incluso en su modo negativo<sup>360</sup>. Pero aún así buscamos la reconstrucción de lo destruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal. No buscaríamos si de alguna manera no hubiésemos encontrado.

La persona está ahí, no solo a través de la *semántica* de su acción (la referencia significativa, la red significativa con que decimos el hacer, dejando al agente entre paréntesis), sino también a través de la *pragmática* de la acción, que desde su acción nos remite al agente personal, al *yo soy testigo*. En esta *respuesta ética* (*visée éthique*) no se puede entender la condición humana -su finitud- como la de un sujeto perfectamente acabado, que sólo ocasionalmente entrara en *crisis de identidad*. La persona se reconoce en el tú como *intencionalidad ética*, es decir, intencionalidad de la *vida buena con y para otro en instituciones justas*, definición que –si bien incluye la *estima de sí*- sería abstracta<sup>361</sup> si le faltasen los tres componentes del objetivo ético<sup>362</sup>, a saber: referencia al otro, estructuras buenas, y estima de sí, lo que Ricoeur denomina *vida buena*, o Marcel Proust *verdadera vida*<sup>363</sup>, “sin dejar de buscar un fin posterior<sup>364</sup>. Si esto es así, “entonces *plan de vida, unidad narrativa de una vida, vida buena, designan a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre*”<sup>365</sup>. Vida buena con y para el otro: *solicitud*.

---

<sup>359</sup> Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Ed. du Seuil, París, 1990, p. 48.

<sup>360</sup> Ricoeur, P: *La identidad narrativa*. Diálogo Filosófico, 24, diciembre de 1992, p. 32. En este trabajo posterior rectifica Ricoeur su artículo *Muere el personalismo, vuelve la persona*.

<sup>361</sup> Ricoeur, P: *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI, México, 1996, p. 177.

<sup>362</sup> *Ibi*, pp. 176-177.

<sup>363</sup> *Ibi*, p. 177.

<sup>364</sup> *Ibi*, p. 179. Entonces no habrá disociación entre la cotidiana e individual *poiesis* y la *praxis* de sentido ético (p. 181) o *plan de vida* (p. 183), es decir, entre la acción y su fin último. Es ahí donde entra en juego la virtud de la prudencia (p. 184).

<sup>365</sup> *Ibi*, pp. 185-186.

**3.2. Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación**

“Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación. Por precisa que pretenda ser, no se puede tomar esta designación como una verdadera definición. La persona, siendo la presencia misma del hombre su característica última, no es susceptible de definición rigurosa. No es tampoco objeto de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible. Se revela, sin embargo, mediante una experiencia decisiva propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal. Ninguna noción puede sustituirla. A quien al menos no se ha acercado, o ha comenzado esta experiencia, todas nuestras exigencias le son incomprensibles y cerradas. Ante ciertas objeciones que se hacen al personalismo, es preciso admitir que hay gentes que son ciegas a la persona, como otras son ciegas a la pintura o sordas a la música, con la diferencia de que éstos son ciegos responsables, en cierto modo, de su ceguera: la vida personal es, en efecto, una conquista ofrecida a todos, y una experiencia privilegiada, al menos por encima de cierto nivel de miseria”<sup>366</sup>. ¿Qué es, pues, para nosotros lo espiritual? Esta es nuestra jerarquía de valores: primacía de lo vital sobre lo material, primacía de los valores de la cultura sobre los valores vitales; pero primacía, sobre todos ellos, de esos valores accesibles a todos en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día. Esta escala dependerá intrínsecamente, para algunos de entre nosotros, de la existencia de un Dios trascendente y de unos valores cristianos, sin que otros compañeros la consideren como cerrada por arriba “. “La persona no es un objeto; más aún: ella es lo que en cada hombre no puede ser tratado como objeto. No existen las piedras, los árboles, los animales y las personas, que serían unos árboles móviles o unos animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto que pudiéramos conocer desde fuera como los demás. Ella es la única realidad que conocemos y hacemos al mismo tiempo desde dentro. Presente en todas partes, no se da en ningún sitio”<sup>367</sup>.

No son definiciones en sentido estricto, ni son vivencialmente captables por gentes ciegas para las personas como las hay ciegas para la pintura, con la diferencia de que muchos ciegos para las personas son responsables, en cierta forma, de su ceguera y llegan a serlo porque quieren una libertad disoperadora. La vida personal es una conquista ofrecida a todos, algo que los animales no pueden captar y que las personas tampoco a veces, si no viven por encima de cierto nivel de animalidad. Más allá del tecnicismo académico y de las cegueras existenciales, con su descripción de la persona Mounier se está refiriendo a ella como un ser espiritual, es decir, dotado de una vocación de eternidad, pues todos queremos perseverar, que no nos olviden como queda olvidada al borde del camino una flor marchita. Basten solamente cinco sugerencias para entender más plenamente su sentido:

a) Se contraponen en ellas individuo a persona, pero no en sentido ontológico (pues la persona sigue siendo subsistente e independiente), sino ético: el *individuo*, el individualismo, es autocéntrico, pero la persona está abierta al mundo y a los demás.

b) Se habla de *condición humana*, realidad flexible dentro de una permanencia, pero no

<sup>366</sup> Mounier, E: *Manifiesto al servicio del personalismo*. In «Obras». I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 625-626.

<sup>367</sup> Mounier, E: *El personalismo*. Obras, III, pp. 430-431.

de *naturaleza humana*, mero soporte biológico.

c) Más que de fría racionalidad, se prefiere la *razón cálida*, de compromiso responsable y respuesta axiológica<sup>368</sup>.

d) Se establece un orden y una jerarquía de valores, que no existen sin el *hágase* que les concede la persona desde su vocación.

e) Se mantiene la realidad ontológica de la persona. Subsistencia, e independencia son manifestaciones del autodomínio libremente ejercido. Esa autonomía, se vive en relación con las personas y con los valores personales, somos quienes somos porque desarrollamos una escala de valores libremente adoptada. Esa adhesión a la jerarquía de valores la asumimos en un compromiso responsable con los demás: terminamos siendo lo que hacemos o dejamos de hacer. Por eso, aunque para hacer o dejar de hacer hay que ser, debería hablarse no sólo de naturaleza humana, sino también de *condición humana*<sup>369</sup>. Tenemos mucho que hacer, el *compro-miso* es una vivencia comunitaria (*con*), en favor de un mundo nuevo (*pro*), hacia el que nos sentimos enviados (*missio*). No es palabra si no responde a las exigencias reales de un tú. Esta responsabilidad no es libre para elegir entre la peste y el cólera, sino vivida de forma responsable y en constante conversión. Al hacerme respuesta para otro me convierto, en un mismo movimiento intencional en respuesta intencional para mí, unificando así toda mi actividad en libertad y desarrollando a impulsos de actos creadores la singularidad de mi vocación.

En la línea de Maine de Biran, esta experiencia no consiste en un pensamiento puro, abstraído del cuerpo y de su contenido, sino que es el sentimiento de acción de un esfuerzo voluntario, inseparable de una resistencia orgánica y de una sensación muscular cuya causa reside en el yo.

#### 4. Hacia un yo cálido en el horizonte de un verdadero nosotros

Un *nosotr@s* verdadero no se compone del sumatorio *yo, tú, él*, en la medida en que el “él” no es pronombre personal, sino sólo *yo y tú*. El riesgo del falso *nosotr@s* consiste precisamente en incluir el anónimo *él (ella)* entre los pronombres personales, de forma que el resultado sea un *nosotr@s*. Lo expresa muy originalmente Unamuno reaccionando contra la pretensión de construir un nosotros sin yoes comprometidos consigo mismo y a su través con *l@s otr@s*: “Yo no defiendo mi propio personalismo, sino el de todos los demás. Un grupo de seis, ocho, diez o veinte nosotros me carga y lo rechazo, pero ingreso en él desde que se convierte en un grupo de seis, ocho, diez o veinte yos. Porque nosotros no es plural de yo. También lo es del tú: yo más tú igual a nosotros. Y es frecuente que en un grupo de veinte diga enfáticamente *¡nosotros!* el único yo que haya en él, siendo los otros diecinueve nada más que tú. Hay el *tuteo*, pero hay también el *yomeo*, ¡bonito neologismo! Hay quien se sacrifica por una causa objetiva, universal, eterna, humana... Convenido. ¿Pero es que esto de la personalidad concreta no es causa objetiva, universal, eterna y humana? Lo que sé es que aquellos que más llenos estaban de sí mismos son los que más se han vertido a los demás y los que más por ellos han hecho. El pensamiento le debe servir al hombre para ser él, a mí para ser yo, a cada uno para ser yo, su yo. Y, como yo me siento yo y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, por eso quiero que sean yos los demás. Y entre todos los yos hagamos un yo del universo. Y eso es para mí Dios, un Yo infinito, eterno, omnisciente, omnipotente, omnipresente”<sup>370</sup>. Enmascararse en el plural destruye al grupo, pero también a cada una de sus individualidades.

<sup>368</sup> Buber, M: *Verantwort die nicht einem Wort antwortet ist eine Metapher der Moral (Zwiesprache)*.

<sup>369</sup> “Si cada ser humano no fuese más que lo que hace, no habría ni humanidad, ni historia, ni comunidad, conclusión límite que ciertos existencialistas extraen” (Moumier, E: *El personalismo*. Obras, III. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990).



Ciertamente, las tensiones relacionales se incrementan cuando devienen grupales: “Mi persona no es mi individuo. Llamamos individuo a la difusión de la persona en la superficie de la vida que se complace en perderse en ella. El individuo es la disolución de la persona en la materia”<sup>371</sup>. De todos modos, “en esta oposición del individuo a la persona no hay que ver sino una bipolaridad o tensión dinámica entre dos movimientos interiores, el uno de dispersión, el otro de concentración... No hay estado en mí que no esté, en cierto grado, personalizado, ni zona de mi persona que no esté, en cierto grado, individualizada o materializada”<sup>372</sup>. El personalismo, por intencional, es comunitario, a condición de que lo comunitario sea personal a la vez, no antes ni después: “En una organización personalista hay responsabilidad por todas partes, creación en todas partes, colaboración en todo: no hay gentes pagadas para pensar y otras para ejecutar, y las más favorecidas para no hacer nada. Pero esta organización no excluye la verdadera autoridad, es decir, el orden a la vez jerárquico y viviente, en que el mando nace del mérito personal, sino que es sobre todo una vocación de suscitar personalidades, y aporta a su titular, no un suplemento de honores o de riqueza, o de aislamiento, sino un cúmulo de responsabilidades”.

Tú eres mi otro yo, yo tu otro tú. Sin embargo, según nos miren miraremos, según seamos mirados, miraremos. Rosenthal, psicólogo social de la Universidad de Harvard, estructuró los dos experimentos siguientes. *Primero*. A dos grupos de estudiantes les repartió igual número de ratas para que les enseñaran a recorrer un laberinto. A los del grupo *a* les recordó que sus ratas eran las más inteligentes, y que pronto encontrarían el laberinto, y a los del grupo *b* justamente lo contrario: sus ratas tardarían mucho. Así ocurrió en efecto. Sólo que un “pequeño detalle” técnico resultaba falso: todas las ratas poseían la misma destreza. ¿Por qué entonces el grupo primero de ellas obtuvo mejores resultados? La única explicación aceptable habría que buscarla en el diferente estado de ánimo, artificialmente inducido, entre los estudiantes de ambos equipos: el grupo *a* confiaba en sus animales y, por alguna vía oculta, les transmitió dicha confianza, del mismo modo que la desconfianza entre los alumnos del grupo *b* sobre sus animales conllevó el resultado negativo en éstos. *Segundo*. En el nuevo colegio los alumnos procedentes del anterior fueron distribuidos en clases de treinta, y a sus profesores se les dijo que cinco de ellos (individualizados con nombre y apellido) eran superdotados, a diferencia del resto. De nuevo este *detalle técnico* era falso, pero los profesores, apoyados en los datos que creían verdaderos, trataron a los cinco durante todo el curso con especial atención y estima: dieron un salto espectacular hacia arriba. Por su parte el doctor Skeel llevó a cabo el siguiente experimento durante veinte años. En un orfanato donde se atendía a niños huérfanos separó dos grupos de doce niños cada uno. El grupo *a* quedó durante ese tiempo recluido en el hospicio con todas las atenciones institucionales, mientras el grupo *b* fue llevado además diariamente a otra cercana institución de adolescentes retrasadas donde a cada niño se le atendía individualmente por una de esas jóvenes. Pues bien, el resultado fue que mientras algunos de los primeros fracasaron vitalmente, los segundos triunfaron<sup>373</sup>. Victor Frankl, prisionero en un campo de concentración nazi, cuenta que una mañana, mientras los presos eran conducidos en pelotón a los campos de trabajo forzado y el viento cortaba su aliento “un pensamiento me traspasó: por primera vez en mi vida comprendí la verdad tan cantada por los poetas y proclamada por los pensadores como la última sabiduría; la verdad de que el amor es la última y más elevada meta a que puede aspirar el hombre. Entonces comprendí el significado de ese gran secreto que poesía, reflexión y fe han querido revelarnos: la salvación del hombre viene con el amor y por el amor. Entendí entonces cómo un hombre, aun privado de todo en este mundo, puede, contemplando a su amada, entrever, siquiera por un momento, un atisbo de la gloria. En situación de total desposeimiento, cuando el hombre no puede expresarse en acción alguna positiva, cuando su única salida es enfrentar honradamente el sufrimiento, aun en ese caso el hombre puede alcanzar la plenitud a través de la contemplación de la persona amada. Por primera vez en mi vida fui capaz

---

<sup>370</sup> Unamuno, M. de: *Recuerdos e intimidades*. Ed. Giner, Madrid, 1975, p. 334.

<sup>371</sup> Cfr. Mounier, E: *Revolución personalista y comunitaria y Manifiesto al servicio del personalismo*. Obras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993.

<sup>372</sup> Cfr. Mounier, E: *El personalismo*. Obras, III, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.

<sup>373</sup> Martín, M.A: *Puedo ser otro y feliz*. Ed. Atenas, Madrid, 1992, pp. 180-183.

de entender el significado de estas palabras: los ángeles se pierden en la contemplación perpetua de la gloria infinita<sup>374</sup>.

## 5. De la relación impersonal idólico-idolátrica a las personales icónico-diaicónicas

De ninguna relación –ni personal, ni comunal- está excluida su correspondiente *icónica-idolátrica*. Recordemos sus diferencias esenciales.

### 5.1. El ídolo

En las relaciones impersonales el ícono es sustituido por el *ídolo*, el cual:

- Es un espejo, nos devuelve la mirada, nos hace vernos sólo a nosotros mismos, de manera narcisista; atrae la mirada hacia sí mismo y la detiene indebidamente.
- Hace que nuestra mirada constituya impositivamente al otro.
- Impone nuestra imagen y semejanza, lo queremos construir como nosotros queremos, con conocimiento controlador y con amor de posesividad.
- Se cobra, no es gratuito.
- Produce vértigo, dependencia.
- Imposibilita la relación yo-tú, nosotros-vosotros, o la degrada en un tipo de relación impersonal yo-ello.

### 5.2. El ícono

- Nos remite a otro disminuyendo y ocultándose para permitir ver aquello hacia lo que remite, dejando espacio para que la otra persona crezca.
- No nos refleja sólo a nosotros mismos.
- No agota el misterio pues; aún presentando lo visible, permanece siempre invisible reconociendo la irreductibilidad del otro
- Nos manifiesta lo que es, lo que piensa, lo que desea, a lo que aspira.
- Nos permite mirar por él dejando que su mirada se encuentre con la nuestra y que la escucha rompa la imposición y surja el don , sin imposición ni posesividad.
- Aunque pretende la semejanza, permite la humildad del predominio de la diferencia, por eso nos invita a respetarlo y da la posibilidad de amarlo de verdad.
- Da y se da en libertad.
- Es un *símbolo*, y como tal une; lo *diábolo* desune, y como tal separa, pero una advirtiéndonos de que siempre hay separación, irreductibilidad, diferencia, porque es sano que la haya.
- El otro es también un límite. De alguna manera es sagrado, de alguna manera es un misterio, de alguna manera nos limita en nuestra libertad. Cuando aceptamos al otro creamos para él, o entre los dos, un espacio de universalidad, una posibilidad de éxtasis, de terreno de juego común.
- Supera el egocentrismo aceptando a otros, pues aceptar a otro es aceptar a todos, al género humano de alguna manera. Y, porque acepto a todos, te acepto también a ti como tal. Es

---

<sup>374</sup> Cfr. Domínguez, X.M: *Viktor Frankl*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2000.

un acto modélico, paradigmático, icónico. Sin querer, pero también sin poder evitarlo, contiene y representa a todos los demás que acepto, resultando de este modo la antítesis de la envidia y del deseo del deseo, e incluso del interminable deseo del deseo del deseo.

- Amén de su condición dialógica (es decir, *dia-icónica*) toda relación así entendida es *diacónica*, es decir de *dia-konía* (*diakonos*: cuidador, ayudador, servidor).

## 6. De la fría relación convencional a la cálida relación posconvencional

En la esfera matemática se entiende por grupo al conjunto de elementos entre los que existe una operación tal que el resultado de efectuar dicha operación con dos elementos cualesquiera del grupo es otro elemento del grupo, y por eso cumple las siguientes propiedades: la operación definida es asociativa, tiene elemento neutro, y cada elemento del conjunto tiene su simétrico. Algo semejante es lo que entiende la física por grupo: cada una de las columnas del sistema periódico que contienen elementos de propiedades semejantes. Sin embargo, semejante paz no reina en los grupos de personas, cuya enorme vitalidad mantiene siempre en alerta a los componentes que los forman. Incluso los grupos parlamentarios políticos de una misma formación son irreductibles entre sí y, por mucho que se busque entre ellos la unidad, no faltan las disidencias ni las tensiones, ni las traiciones, por eso bajo la apariencia de grupos se esconden reales *grupúsculos con estructura grupoides*. Muchos grupos humanos son la guerra interna y externa, hay agrupaciones que sólo producen discordias. Y es que las relaciones entre personas singulares cambian mucho cuando se convierten en relaciones intragrupalas o extragrupalas, razón por la cual el verdadero orientador debería de facilitar el paso de *la relación del yo al nosotros*, algo a lo que sin embargo -siendo tan evidente de suyo- por deformación profesional y por intereses egoístas no prestan atención la mayoría de los orientadores, ignorando que las relaciones grupales distan más que mucho de ser del mismo tenor que las individuales.

Una relación personal y grupal sanamente orientada ha de ayudarnos a pasar del *nivel preconvencional*, donde la instancia para juzgar los valores es el egoísmo, al *nivel convencional*, en que se tienen por valiosas las normas de la comunidad particular en que uno se inserta, y desde ahí al *nivel posconvencional*, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y los principios universales, que tienen en cuenta a toda la humanidad, y son los que legitiman a todas las instituciones democráticas. Sin merma del reconocimiento de su objetividad, los valores van siendo descubiertos y construidos por el sujeto, y en la internalización de normas se da una progresión que va desde el “mamá está enojada conmigo *ahora*”, pasando por el “mamá se enoja conmigo *cada vez que* derramo la sopa”, y el “*todos* se oponen a que derrame la sopa”, para que finalmente brille la norma “*no se debe* derramar nunca la sopa”. En el *infantilismo axiológico* el niño vive bien o mal en el mundo definido por sus padres, pero puede dar la espalda con alegría al mundo de la aritmética no bien abandona el aula, porque al niño le resulta mucho más fácil esconderse de su maestro que de su madre, pudiendo decirse que el desarrollo de esta capacidad de ocultarse constituye un aspecto importante para poder madurar como adulto. Mientras tanto, los maestros tratan de hacer *familiares*, hogareños e interesantes, naturales, los contenidos cada vez más formalizados, tratando de conservar el vínculo entre lo primario y lo secundario. En todo caso, ya sea para pasar de la socialización primaria a la secundaria, ya para mantenerse en ésta, el vehículo más importante es el diálogo, a fin de estimular la estructura de plausibilidad ajena y de lograr la suspensión de dudas y la disipación de miedos absurdos. Mientras permanece dentro de las estructuras de plausibilidad, el individuo no se siente en ridículo cada vez que una duda sobre lo real le asalta, aunque un exceso de plausibilidad o de homogeneidad en general puede generar también una socialización deficiente. *Socializar* es construir legitimaciones, reglas de juego, e

instituciones valorativas que servirán para ir descubriendo mejor los valores mismos, en el tránsito del yo al nosotros, y del nosotros al ideal, pues es moral todo cuanto es fuente de solidaridad, todo cuanto lleva al hombre a contar con otro hombre; la moral es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos. Un primer nivel de legitimación se produce con la transmisión de vocabulario; el segundo nivel contiene proposiciones teóricas en forma rudimentaria (proverbios, máximas, etc); el tercero las transmite mediante proposiciones formalizadas; el cuarto y último nivel es el de los universos simbólicos, pues cada vez que alguien se desvía de los símbolos y de los valores éstos le devuelven a la norma conculcada y a los comportamientos institucionalizados: sólo después de que un universo simbólico se objetiva como teoría surge la posibilidad de reflexión sistemática sobre la naturaleza y problemática de ese universo. La socialización culmina con el intento de construcción de la ciudad armoniosa, pero a su vez tampoco resulta fácil lograr *sujetos colectivos* capaces de llevar adelante esa construcción. De peor a mejor podrían ser clasificados así, según Max Scheler:

- *Colectivos por contagio sentimental (Gefühlsansteckung)*, que duran poco y carecen de sustento reflexivo, si bien mientras duran pueden alcanzar tremendas empatías y conducir a las mejores gestas y a los peores gestos.

- *Colectivos vitales (Lebensgemeinschaften)*, que agrupan esfuerzos inverosímiles amparados en eslóganes y consignas no siempre bien orientadas.

- *Comunidades contractuales (Gemeinschaften)*, unidas por relaciones de interés recíproco para mantener la convivencia y mejorar el patrimonio, más vinculadas por las leyes que por la relación humana desinteresada.

- *Comunidades de personas (Liebesgemeinschaften)*, a las que nada verdaderamente humano les es ajeno, entendiéndolo a su vez que no hay nada más humanizador que las relaciones presididas por el amor, en cualquiera de sus estratos o modalidades.

Cuanto mayor se hace un grupo más se distorsiona la relación cara a cara, escribe Mounier: “Al menos en la etapa actual de nuestras experiencias, creemos que no es posible estar cerca más que de dos personas o de un pequeño número de ellas: amor, amistad, pequeño grupo de camaradas, de fieles, de militantes. Este agotamiento rápido del *impulso* comunitario amenaza a las mejores comunidades con degradarse en sociedades cerradas. No siguen siendo elementos de un universo personal más que si cada uno se mantiene virtualmente abierto a la universalidad de las personas”. En similar sentido se manifiesta Nédoncelle: “Yo entiendo una comunidad en que tres, cuatro conciencias personales son simultáneamente traslúcidas las unas para con las otras como si no fueran más que una y recibe de ellas una atención igual y simultánea. La *tríada* tiene fórmula *a-b, a-c, b-c*. Parece que la *comunidad familiar* nos proporciona el tipo elemental, pero ¿quién podría sostener que el padre, la madre, el hijo, sean capaces de pensar cada uno a los otros dos y al mismo tiempo, sin que se desdibuje uno de los tres? Dos seres pueden unirse personalmente en la devoción que tienen por un tercero; la *díada* acompañada de un *para él* es frecuente. ¿Pero entonces el tercero se vuelve hacia los otros dos con la misma finura de percepción distinta y sin pérdida de contacto? Este reparto, si se produce, y si implica verdaderamente un querer la promoción mutua, es ciertamente muy inestable. O bien se obtiene un paso rápido alterno de una díada a otra, o bien la tríada descende por debajo del nivel del ser personal y se degrada en una especie de comunidad confusa, como en el sentimiento de equipo o *grupo*. Se trata ahora de la idea de un papel común que puede vincular a los miembros de un común, pero difuminando o anonadando la identidad del yo. El nosotros subjetivo es sustituido por la representación del otro o de los otros, es decir, por el *nosotros objetivo*. Es por la mediación del nosotros objetivo y por el deslizamiento de una díada a otra por la que el amor conserva su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres pese a su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de los dos que se aman”<sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> Nédoncelle, M: *Vers une Philosophie de l'amour et de la personne*. Paris, 1957, pp. 45-47.

## 7. Relaciones de grupo

Así las cosas, las relaciones en los *grupos humanos* pueden dividirse del modo siguiente, según Maurice Nédoncelle<sup>376</sup>:

### *Grupo inestable*

La inestabilidad es notoria en los grupos informales. Con el tiempo, las relaciones que existen en ellos, o bien se consolidan y se institucionalizan, o bien se dislocan y disuelven. La persona puede hallar en el carácter informal de los grupos un campo privilegiado para su progreso, gracias a la juventud de las ideologías y al fervor de las cooperaciones, puede resguardarse allí contra los abusos de poder o la presión institucional, pero también puede ser víctima de una ilusión que la destruye agradablemente con una sutileza más perniciosa que la de las otras mediaciones colectivas.

### *Grupo espejo*

En principio, el grupo engloba a las personas cuya presencia no puede darse ni ser percibida simultáneamente. Por compacto que sea un grupo cultural, profesional, e incluso familiar, conlleva la ausencia espacial, el retraso de la información, el relajamiento de la interacción. El grupo puede constituir una especie de espejo para quienes lo forman. Cada uno proyecta en él algo de su yo real o de su yo ideal; una cierta fusión de horizontes resulta de él en la medida en que la pertenencia al grupo implica la representación de los otros miembros bajo el aspecto de un *nosotros afectivo* u operatorio. El quedarse en la contemplación del sí mismo individual o colectivo es una etapa en la formación de las personas, pero puede convertirse fácilmente en una deformación, la imprudencia de Narciso<sup>377</sup>.

### *Grupo prisma*

La misma mediación ambivalente se verifica en otra función del grupo que es la de disociar y separar las imágenes personales; yo la denominaría función prismática. El grupo es entonces un analizador y un selector; no crea nada, pero llega a operar una transformación de las personas por registrar las variantes de sus aportaciones. La función prismática nos cambia sin darnos cuenta, como el aire a quienes lo respiran. Pero mientras que el aire acoge y mezcla todos los efluvios, el grupo no deja pasar más que ciertas aportaciones, sea a consecuencia de las actividades que uno realiza hacia el exterior, sea por el prestigio de las personas y de las ideas dominantes, sea, en fin, por efecto de la mecánica de los mensajes que en él se encuentran.

### *Grupo recipiente*

Si comparamos el grupo con un recipiente ¿reconoceremos al grupo un papel más directamente creador? No lo parece. Esta nueva metáfora supone más que una nueva selección. Se produce una combinación de las aportaciones personales, una síntesis de todos. Pero la virtud creadora de las ideas o iniciativas no se encuentra en el recipiente: está en los ingredientes procedentes de las personas. El recipiente no ha sido más que un lugar de encuentro para elementos que se armonizan o se combaten. Todo lo que hay de inédito en la influencia del grupo para el bien y para el mal de los participantes y de su causa viene en definitiva de los participantes mismos. Es la influencia de una persona sobre otra la que puede ser creadora. Pero estando en el grupo pasa por una fase anónima. Es preciso comprender que la influencia que se hace anónima no es impersonal; exterioriza pensamientos o actos, nacidos en las conciencias particulares.

### *Grupo complejo*

<sup>376</sup> Nédoncelle, M: *Groupe et personne. Réflexion philosophique*. Cerdic, Strasbourg, París, 1971.

<sup>377</sup> Cfr. Nédoncelle, M: *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*. Ed. Mounier, Madrid, 2005.

En principio la participación de las personas en un grupo tiene como resultado el atenuar los encuentros interiores y crear una *solidaridad* entre los participantes. Pero la unión que hace la fuerza *endurecerá* a la vez la actitud de cada uno con respecto a lo que está fuera del grupo. Si el grupo está cerrado se rodeará de una capa aislante y procurará una *indiferencia cenobítica* con respecto a su entorno; si está abierto acogerá sin duda adeptos o ideas, los integrará a sus personajes o a sus temas dominantes; pero puede que no tenga sino *animosidad* con respecto a los otros grupos, que serán para él anti-grupos. En el interior de sus propios participantes podrá deslizarse una *oposición* y producir a su vez *subgrupos recalcitrantes*. Por tanto, en cualquier caso, un grupo es siempre más o menos un *grupo de presión*: reparte las presiones por simpatía o por antipatía, ya sea dentro o fuera.

Del mismo modo puede darse la animosidad de cada cual contra cada cual dentro del mismo grupo, como ocurre en los grupos de tramposos, tal y como lo manifiesta el tango argentino:

“Si uno vive en la impostura  
Y otro roba en su ambición  
Da lo mismo que sea cura,  
Colchonero, rey de bastos  
Caradura o polizón...  
Es lo mismo el que labora  
Noche y día como un buey  
Que el que vive de los otros  
Que el que mata, que el que cura  
O está fuera de la ley”.

*Grupo personal: la fuerza del coraje frente a la fuerte debilidad del contagio*

Círculo vicioso: a gobierno corruptor, pueblo corruptor ¿Son malos los gobiernos porque han sido elegidos por malos electores, o son malos los electores porque han elegido malos gobiernos? *Actitudes populares corruptas: México, sin ir más lejos, y por no hablar de España*. Un gobierno perverso produce hábitos de dependencia: presidencialismo; paternalismo; mesianismo sexenal o cuatrienal; centralismo exagerado; servilismo ante los poderosos; resignación y conformismo; ritualismo en los aniversarios oficiales y en los informes de gobernadores y presidentes; pactos de alto nivel con poderes trasnacionales a espaldas del pueblo; conductas complacientes y alcahuetas de los sindicatos que, una vez impuestos (porque la afiliación no es libre) protegen tanto al obrero que fomentan su indisciplina e irresponsabilidad; influyentismo (demasiadas credenciales, demasiadas placas especiales y recomendaciones); antesalas a que los funcionarios someten a los demás para darse importancia; trasgresiones de los reglamentos (más vale pedir perdón que pedir permiso); continuas violaciones de la Constitución (la gran prostituta de la República); el fenómeno del tapado (el nuevo gobernante sale misteriosamente de un cónclave de amigos autosacralizados); la extorsión del juez que vende la justicia; la prepotencia policíaca y su exigencia de propinas antes de aclarar un delito; las comisiones de los contratistas a los funcionarios; los embutes a los medios de comunicación; el peculado o sustracción ilícita de fondos públicos por parte de quienes los manejan; la burocracia que se come el presupuesto, etc. *La corrupción somos todos*, se ha escrito hasta en las bardas de las casas con no poco cinismo. Pero de hecho ahí están las mordidas, los fraudes fiscales, los *aviadores* que cobran sueldo sin trabajar, el soborno, el nepotismo, la extorsión, la grilla sucia (patadas debajo de las mesas), la colusión del funcionario con el patrón en agravio de los obreros, el coyotaje, la explotación del trabajador de niveles inferiores, la demagogia, los líderes charros, la fayuca o contrabando, los fraudes al fisco, los mordelones o policías de tránsito corruptos, la fanfarronería (ser *echador*, presumir de lo que no se tiene, querer apantallar), la impuntualidad, el miedo a decir no, la envidia (enanismo de quien busca todos los recursos para atacar a quien sobresale de la común mediocridad), el despilfarro (*yo pago la cena a todos*), el chambismo (búsqueda de *un puestito* sin pena ni gloria), el incumplimiento laboral de todos los días. Resultado: la corrupción generalizada es un problema cultural, no llega a ser problema moral: al pagar sobornos se sienten víctimas de la corrupción y ni se les pasa por la cabeza que así contribuyen a ella.

Echan la culpa al sistema y se lavan las manos. Dejamos fuera de estas consideraciones los asaltos, los secuestros, los asesinatos políticos, el narcotráfico. Cada sexenio se monta un teatro de cruzada contra la corrupción, y el pueblo agraviado cree una y otra vez: *eso ya se acabó; la corrupción es cosa del pasado*. Octavio Paz, trabajando en su estudio, oyó de pronto un ruido y preguntó: *¿Quién es?* La criada respondió: *No es nadie, señor; soy yo* Ni los individuos ni los pueblos pueden tener aprecio de sí mismos cuando se saben corruptos; la conciencia es la de ser gente vulgar, incumplida e incapaz de ganarse la vida. De ahí la baja autoestima, la inseguridad, el malinchismo, el colonialismo cultural, el refugio en formas convencionales sin atreverse a innovar, el no involucrarse a fondo, la carencia de ideas propias, las rutinas ciegas que nadie cuestiona, las quejas interminables del gobierno mientras no se acude a votar para echarle, ni siquiera a participar en la junta de vecinos, la sumisa manipulación de los trabajadores por los cabecillas sindicales, etc. Además, el abuso de diminutivos es un claro signo de baja autoestima: Los diminutivos forman parte importante del lenguaje; los hay de cariño, pero también los hay que rebajan las cosas y las personas (*estoy juntando unos centavitos*). Y abundan también los despectivos (*tengo un changarrito de refacciones, voy a recoger mi carcacha en el estacionamiento, me conseguí una chamba*). De todo esto surgen actitudes fatalistas: *al que nace para tamal del cielo le caen las hojas; cuando el pobre tiene medio para carne, es vigilia; el que ha de morir a oscuras, aunque muera en velería; unos nacen con estrella y otros nacen estrellados; el que nace para maceta no pasa del corredor; que te mantenga el gobierno*, etc. También campea la doblez: *me hice la disimulada, o me hice la desentendida*. Otro síntoma del disimulo: el camaleonismo; no pocos funcionarios, burócratas, empresarios, adopta el color del grupo en el poder. El poeta André Bretón definió a México como *país surrealista*.

*Frente a tan penosa situación, la persona es irreductible al grupo, y a veces ha de bogar corriente arriba contra el grupo mismo, e incluso contra el propio grupo, sin arrojar la toalla*. La vida presenta siempre el aspecto de un comienzo en el que opera la espontaneidad, la fuerza originaria de la misma vida. Un deslizamiento siempre igual conduciría a la parálisis, a la incapacidad vital. De ahí que uno de los peligros más profundos del alma sea el aburrimiento, la monotonía de lo habitual, en la que no existe un brote de frescura... El descanso creativo. La técnica del recomenzar, del cambio. Forma parte de la sabiduría y de la técnica de la vida ética reconocer esos comienzos y aprovecharlos. La existencia ética no se desarrolla como una acción continuada, sino que constantemente ha de darse ese momento de volver a empezar: porque el arco del impulso se destensa permanentemente, porque las energías desfallecen con la tensión, porque el brío interior se va apagando con la repetición de lo habitual, con la acumulación de fracasos, con la vivencia constante de la propia insuficiencia<sup>378</sup>.

## **8. Hacia redes diacónicas ciudadanas cálidas: reivindicación del yo que hay en el nosotros**

Las comunidades proporcionan lazos de afecto que transforman grupos de gentes en entidades sociales semejantes a familias amplias y transmiten una cultura moral compartida, un conjunto de valores y significados sociales, espirituales y religiosos compartidos frente a los comportamientos inaceptables, y que se transmiten de generación en generación y en el día a día 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 etc. Nada oponemos a los núcleos de reflexión (*think tanks*) que pueden enriquecer el debate y la altura de las propuestas. *Ambos rasgos (lazos de afecto, cultura moral compartida) distinguen*

---

<sup>378</sup> Cfr. Macmurray, J: *Personas en relación*. Ed. Mounier, Madrid, 2007.

*netamente a las comunidades* respecto de los grupos de interés o *lobbys*, que carecen de lazos de afecto y de cultura compartida. No son las comunidades necesariamente lugares de amor fraterno; en realidad, pueden llegar a ser opresivas, intolerantes y desagradables; a pesar de todo, quienes gozan del calor de las comunidades viven más tiempo, con más salud y más satisfactoriamente, padecen menos enfermedades psicosomáticas y los miembros de las comunidades resultan mucho menos propensos a unirse a pandillas violentas, sectas pseudo-religiosas o grupos paramilitares, presentando índices de comportamiento antisocial inferiores a los de las grandes urbes, en donde las comunidades son más débiles.

Las comunidades pueden llegar a ser las fuentes más importantes en el futuro, sobre todo porque la capacidad de incrementar los impuestos para pagar servicios sociales está casi agotada y el coste total de los mismos continuará creciendo por encima de las tasas de inflación. Para ello, esa amplia mayoría de ciudadanos que ven a la política como algo ajeno y muy distante (en el mejor de los casos, como mera adscripción a un partido) ha de ser recuperada. El corazón 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. 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 a los 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 (falsamente denominados también *grupos de auto-ayuda*) cumplen un papel decisivo en la lucha contra el cáncer, las enfermedades contagiosas, el alcoholismo (*Alcohólicos Anónimos*), la obesidad, etc. En estas relaciones de apoyo mutuo la gente no contabiliza lo donado a las otras personas, si bien mantiene 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. En los *bancos de tiempo*, las horas empleadas en el cuidado de niños, por ejemplo, son contabilizadas pudiendo ser recuperadas a cambio de otros servicios. En una sociedad de relación yo-tú tendría el mutualismo una enorme posibilidad de desarrollo: no sólo las personas más disponibles (jubilados, etc), sino también las comunidades más prósperas tendrán ahora ocasión de preocuparse del destino de otras menos prósperas. En el extremo, se trataría de promover un fondo común universal donde la gente estuviera dispuesta a hacer por cualquiera tanto como por su propia comunidad, e incluso por su propia familia, sin que eso impida que el Estado deba hacerse cargo de la salvaguardia de los mínimos: nadie puede verse privado 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 alguien abusa 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. En cualquier caso, 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, etc. Sobre estas cuestiones, que conciernen a los derechos humanos básicos, la última palabra no deberá tenerla ninguna comunidad.

*- Hacia la federación de comunidades mundiales de participación ciudadana*

Abundantes estudios empíricos muestran que, una vez que las necesidades materiales básicas han quedado suficientemente satisfechas, los ingresos adicionales no añaden felicidad. La satisfacción profunda se encuentra en fomentar relaciones, en construir servicios públicos, etc.. 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, sólo lograría tratar a las personas como entidades económicas. Los problemas más serios solamente podrán afrontarse cuando aquellos cuyas necesidades básicas se encuentren satisfechas trasladen sus prioridades hacia la parte alta de la pirámide de las necesidades humanas de Maslow, pues es prioritario dar y recibir afecto,



implicarse en tareas de servicio a la comunidad y en la búsqueda de la plenitud espiritual. Si queremos vivir realmente en armonía se hace indispensable este cambio de prioridades. *En último término, este cambio descansa en la transformación de cada uno de nosotros.* Esto no impedirá que un código ético empresarial deba recoger principios como: 1. Producir bienes y servicios que satisfagan necesidades de la sociedad. 2. Profesar un absoluto respeto por todas las personas. 3. Aplicar la justicia sin excepciones. 4. Promover el desarrollo personal. 5. Revalorizar el valor del trabajo. 6. Propiciar un clima de solidaridad en el ámbito interno. 7. Asegurar que en toda actuación se promueva el bien común. Por su parte, *cuando el Estado realiza el principio de subsidiaridad, la participación ciudadana de la sociedad civil crece.*

*- Hacia las redes sociales de participación ciudadana*

Las *redes sociales de participación ciudadana* pueden ser *informales* (por ejemplo, las comidas en familia, los juegos espontáneos, las fiestas, la frecuentación de los bares), o *formales*, conforme a unos requisitos de filiación, cuotas, cantidad de horas que se dedican, estabilidad y responsabilidad en ellas, etc.

También se dividen en *densas o fuertes*, las cuales se definen por la frecuencia y la proximidad del contacto, y *tenues o blandas* o *casi invisibles*: el gesto de saludo a la persona con la que nos topamos de vez en cuando en la fila del supermercado: un mero movimiento de cabeza dirigido a un desconocido o a una desconocida aumenta la probabilidad de que nos ayuden si nos sentimos mal de repente; incluso la posibilidad de conseguir un empleo aumenta si viene de alguien con quien no tenemos mucho trato, pues es probable que nuestro amigo íntimo conozca a las mismas personas que conocemos. Muchos encuentran trabajo tanto gracias a las personas a quienes conocen, y en nuestra agenda de direcciones se refleja de algún modo el monto de nuestros ingresos.

Asimismo, pueden ser *altruistas o vueltas hacia dentro*. De suyo ambas no tienen por qué contraponerse: una unión de crédito laboral para construir casas con beneficios económicos, por ejemplo, permite el florecimiento de una comunidad nueva de inmigrantes pobres. En este caso, aunque *vueltas hacia dentro, tienden puentes* hacia las personas desiguales. La violencia entre hindúes y musulmanes en la India se reduce notablemente en comunidades con asociaciones cívicas que tienden puentes entre ellos. La misma ética del mercado nos lleva a favorecer a los demás porque nos irá mejor si cumplimos los compromisos y resultamos fiables (*rentabilidad de la ética*). De todas formas, si aplicamos al microcosmos las reglas del macrocosmos, o a la inversa, destruiremos ambos: terminaríamos tratando con criterios mercantiles a los grupos de amigos y viceversa. Los comportamientos propios de grupos pequeños o de *tribus* (asociaciones voluntarias, sindicatos, empresas), pueden ser más o menos compatibles o incompatibles entre sí, pero esto no impide que debamos esforzarnos por reducir las distancias entre los dos órdenes de relaciones.

La razón cálida no es para que los filósofos escriban sobre la razón cálida ni para que termómetro en mano se mortifiquen sobre el grado de calentura de la misma, es sobre todo la que sirve para vivir y hacer un mundo mejor, hacia una *economía de solidaridad y trabajo*, hacia eso que algunos denominan hoy *factor C*, así llamado porque con *C* comienzan en varios idiomas una serie de palabras que expresan ese contenido, esa realidad, que participa en la producción: *Compañerismo, Cooperación, Comunidad, Compartir, Comuni3n, Colectividad, Carisma*, en fin, un elemento de integración humana. El factor *C* es la solidaridad convertida en fuerza productiva. La racionalidad de la economía de solidaridad y trabajo es aquella que se funda sobre los factores de la fuerza de trabajo y el factor *C*. Son los dos factores más propiamente humanos en los que el trabajo se concibe como estrechamente relacionado con la comunidad. Es verdad que el factor *C* existe también en las empresas capitalistas pero es utilizado de manera instrumental. Las empresas que se dan cuenta de que necesitan un poco de factor *C* tratan de crearlo organizando alguna comida de Navidad, haciendo algún regalo a los trabajadores, organizando alguna competición deportiva entre los empleados, organizando convivencias con dinámicas de grupo, etc. Lo hacen porque saben que, cuando se mejora el ambiente interno, la productividad crece. Pero generan un factor *C* de baja calidad porque la racionalidad de estas empresas está centrada en otras claves.

## 9. Grupo humano y Estado

La relación interpersonal, y por supuesto la comunitaria, está a un mismo tiempo interferida y posibilitada por la medición de el Estado, esa realidad inasible que no es nada y es todo. Por eso conviene al menos responder a las siguientes preguntas<sup>379</sup>.

1. El derecho disciplinario tiene como objetivo garantizar la buena marcha de la administración pública dentro de un Estado Social y Democrático de Derecho. Este derecho está inmerso dentro del derecho sancionador.

C.D. ¿El derecho sancionador es el género y la administración pública la especie? ¿No será al contrario, es decir, que el derecho sancionador esté dentro de la administración pública, la cual además del *ius puniendi* tiene otros fines más amplios? En cualquier caso, en efecto, la implicación de ambos es indiscutible.

2. El cumplimiento del *deber* es el núcleo central de las relaciones especiales de sujeción en las que se involucra el Estado y el de quienes lo asumen como funcionarios públicos desde el momento en que toman posesión de su cargo.

C.D. En efecto, si -como Max Weber dijera- el Estado es el monopolio jurídico de la violencia, los funcionarios públicos han de asumir ese monopolio, no compartible fuera de dicho Estado por ninguna otra institución. Ahora bien, hay que distinguir entre Estado violento y Estado sumisor, aunque exista una relación evidente entre ambas dimensiones del Estado en muchos casos. Eso puede abrir una cuestión: ¿debe el funcionario público incondicionalmente acatar la violencia Estatal, sea la que fuere, para ejercer su potestas subiectionis en cuanto funcionario? Esto podría dar lugar a la objeción de conciencia por parte del funcionario público.

3. Ese *deberes* un deber *moral-ético*, por lo que en derecho disciplinario se habla de una ética juridizada. Ética hecha ley.

C.D. De lo que acabo de decir se desprende que sólo y exclusivamente debe el funcionario público identificar deber moral (ética es la teoría y moral es su correspondiente puesta en práctica) con deber legal (ética hecha ley) cuando las leyes sean morales. En caso de leyes inmorales (y, sinceramente, lo son muchas) sería incurrir en el juridicismo actualmente dominante según el cual *todo lo legal es moral*, algo que propició Hegel tras haber dado por supuesto que el Estado sólo podía ser un Estado ético. Por lo demás, hay que distinguir entre una ética hecha ley, y por otra parte una ley hecha ética. El funcionario público debe asumir la primera, pero no está a su alcance lo segundo, pues esto último depende del Parlamento. Y de nuevo se plantea la cuestión de la posible objeción de conciencia, no sólo del funcionario público, sino también de la ciudadanía, que no está obligada a compartir la inmoralidad pública derivada de la inmoralidad estatal. Es inaceptable cualquier y todo privilegio por parte de ningún Estado, pues éste nace del pueblo y es para el pueblo, pero con el pueblo. Sin embargo, para ello en innumerables ocasiones habremos de quedarnos solos, pues también el pueblo es inmoral tantas y tantas veces.

4. Por ser ética juridizada se habla de faltas leves, graves y gravísimas.

---

<sup>379</sup> Entrevista a Carlos Díaz. Revista Internacional *Persona*. Buenos Aires, Diciembre 2009. [www.personalismo.net](http://www.personalismo.net); [iemargentina@personalismo.net](mailto:iemargentina@personalismo.net)

C.D. Sólo en el caso de lo que llamas ética juridizada, y que yo llamaría Estado justo, en efecto. Hago esta distinción porque la ética, aunque sea "juridizada" no castiga externamente, sino conforme al dictado exclusivo de la propia conciencia, cuyo fuero interior es el único tribunal.

5. Por ser un derecho sancionador, rodea al investigado de deberes y derechos dentro de un proceso, pero nunca se percata de sus situaciones particulares y en general no se percata del investigado como persona y como miembro de una institución. Sólo lo ve como un individuo que está para hacer esto o lo otro, cada funcionario está para que cumpla su función.

C.D. En efecto. Por eso la justicia sólo se debe elaborar, y en nuestro caso aplicar, tal y como lo hace el justo, y no el funcionario: es decir, con justicia y pudor Tarea descomunal para la que se necesita la metanóesis o el cambio interior.

6. La tipicidad de su conducta siempre estará enmarcada en lo que la ley ordena como deber, y la culpabilidad en si actuó como dolo o con culpa.

C.D. Como digo, el deber tiene una naturaleza bifaz, puede ser moral (sólo la conciencia juzga), o legal (conforme a las leyes, no siempre justas, y por ende objetables). Dicho esto, la culpabilidad legal se da ante la conculcación del derecho, algo que se produce cuando no se cumple con los deberes impuestos por el Estado, con o sin dolo: la *ignoratio legis* no exime de su cumplimiento.

7. ¿Cuál es el mínimo Estado que acepta el Personalismo?

C.D. Estado mínimo es aquel que no compite desde su situación de monopolio con las instituciones privadas. Ejemplo: no debe haber una Editora Nacional que compita (en precios, capacidad de distribución, etc.) con las editoriales privadas. En lugar de eso, el Estado debe aplicar el principio de subsidiaridad con las empresas que merezcan ser ayudadas. Este principio de subsidiaridad obliga al Estado a amparar aquellos ámbitos que la empresa privada desatiende cuando no le resultan rentables: salud de los pobres, etc. El Estado mínimo solamente puede ser subsidiario si es mínimo. Hay ciertas materias que corresponden en exclusividad al Estado, por ejemplo, la seguridad nacional. Dicho de otro modo: allá donde termine el Estado comienza la participación ciudadana. En un Estado mínimo, a mayor participación ciudadana, menor estatalismo.

8. ¿Podría ser compatible un Estado social y democrático de derecho con un mínimo Estado personalista comunitario?

C.D. El Estado mínimo sólo puede aceptarse como Estado social y democrático, siempre y cuando sea realmente social y democrático, es decir, justo. Lo primero exige la justicia social no meramente retórica, la toma de medias estructurales para evitar las trágicas diferencias salariales, la horizontalidad máxima, la coordinación y la movilidad (no la inmovilidad vertical del comunismo estatalizador leninista), es decir, todo lo que como meta constituye el ideario de la economía *non profit*, orientada a abolir las disimetrías Norte-Sur no sólo dentro de un país sino en una economía global sana. El Estado personalista y comunitario, pues, sigue sin renunciar al incumplido e inédito lema del 1789: Libertad, igualdad, fraternidad. Y, dado el carácter antropológico de cuanto toca el ser humano, todo lo antedicho ha de expresarse con formato educativo activo: enseñando mediante la acción escolar virtuosa. Con el ejemplo. De ahí, en última instancia, la primacía de la virtud (valor realizado) sobre el valor desfalleciente y meramente ideológico. Al Estado hay que exigirle virtudes, y no sólo retórica axiológica, es decir, comportamiento utopofético. ¡La condición utopofética no ha de exigirse al Estado desde fuera, sino desde su propio interior! Cuando la carga utopofética de la sociedad civil sea mucho mayor que la burocracia inercial del Estado, el desorden público estará asegurado, así como la violencia supuestamente antisubversiva que en esos casos suele ejercer el Estado hasta límites insospechados.

9. ¿Dentro de ese mínimo estado, existiría una función pública o un servicio público: ambos o sólo el último?

C.D. Conviene recordar en primer lugar que función pública y servicio público son lo mismo en un Estado personalista y comunitario. Si el Estado no funciona como servidor público, no es Estado sino dictadura, o dictablanda usurpadora. Y, si sus funcionarios tampoco funcionan como servidores públicos, son cómplices de la correspondiente perversión estatal contra el pueblo. No sirve, pues, el lema iusromano *virtutes Stati splendida vitia* (las virtudes del Estado son espléndidos vicios), aunque pretendan presentarse como tales desde el poder autosacralizador. Todo Estado, y no olvidemos que el Estado mínimo es Estado, una vez sometido a cura de adelgazamiento y de catarsis o purificación interior, necesita funcionarios-servidores públicos para ejercer su dimensión pública, que es la de servir al pueblo. No puede darse ningún Estado dentro del Estado. Sería gravemente erróneo entender el Estado mínimo como una cápsula de oxígeno dentro de un Estado máximo, es decir, máximamente inmoral. El Estado máximo es un cuerpo abúlico y desmesuradamente grasiento que necesita de una cura de humildad y de sanación. Sobran funcionarios "al servicio del Estado", dedicados a sostener su enormidad innecesaria y de paso, desde ella, a añadir la propia grasa. Esta catarsis en el interior del Estado resultará más costosa que ninguna otra, pues los empleados del Estado máximo no estarán dispuestos a su propia desaparición. Y además, por el lado de las jerarquías, convencidas de que quien pierde peso pierde poder (la jerarquía siempre confunde masa muscular con peso y poder con poderío), las resistencias serán máximas. Más o menos lo que pasa en cada Departamento de la Facultad de Filosofía, o de la empresa en general.

10. ¿Podríamos abolir el concepto de funcionario público (sabiendo que este nombre proviene del individuo vinculado para cumplir funciones), y sólo hablar de un servidor público (por vocación)?

C.D. Yo desde luego lo preferiría, aunque su uso no será fácil dado el arraigo del lenguaje y sobre todo el triste prestigio inherente a la propia semántica del término *funcionario* (ser funcionario quiere decir hoy: yo soy más poderoso que tú). Y, por lo mismo, en lugar de *función pública* prefiero el término *servicio público*, el cual no es un servicio que presta el ciudadano público al Estado, sino un servicio del Estado a quienes lo mantienen con sus impuestos, a saber, los ciudadanos. Obviamente, una gran masa de la población sin recursos no puede ni debe pagar impuesto alguno. Antes de que el desheredado *cumpla con Hacienda* por aquello tal falso de que *Hacienda somos todos*, es decir, antes de la aplicación del principio solve et repete (primero paga y luego reclama), el Estado debe dignificar el trabajo y sus condiciones materiales para poder recaudar después dinero con el que servir al pueblo mismo. Algo que, sin embargo, no se aprende precisamente en las Facultades de Derecho.

11. ¿Bajo un Estado Personalista Comunitario, cuál sería el contenido del deber del servidor público?  
¿Seguiríe el deber siendo un deber moral ético y juridizado?

CD. El contenido del deber de cada funcionario es aquel para el que desempeña su cargo: un profesor debe estudiar, etc. Y así según cada profesión. También aquí cabe la objeción de conciencia cuando al servidor público se le ordenen tareas que atenten contra la dignidad personal. La garantía básica de la libertad del servidor público está en el derecho a la objeción de conciencia, individual pero también colectiva (no sólo el individuo tiene conciencia, sino la comunidad, la precisamente denominada *conciencia social*). Dos ámbitos jurisdiccionales le son inherentes al servicio público, de un lado el jurídico y de otro el moral en cada conciencia humana libre. Ante la existencia de

contradicciones incompatibles entre dichos ámbitos, al servidor público se le planteará un grave caso de conciencia, y lo personalista comunitario será seguir el dictado de la propia conciencia moral objetando legalmente. Cumplir con la propia conciencia es algo que puede y debe darse en cualquier situación privada y pública, dentro y fuera de cualquier Estado, dictadura, etc. No es, pues, la apelación a la conciencia algo idéntico al demoliberalismo. Existen muchos Estados liberales donde está prohibida en última instancia la objeción de conciencia, o al menos algunas de ellas, por ejemplo la fiscal. Al reconocer esto, el personalismo comunitario piensa siempre en el bonum commune. No se da, pues, contradicción entre obediencia a la conciencia y lucha por el bien común. Más aún, actuar de espaldas al mismo contra él debería ser punible legalmente. ¡Ojalá se aplicara ya sobre el propio Estado y toda su caballería! Por último, el personalismo comunitario tiene, además de la visión política inerradicable e intrínseca (que mañana me puede llevar a presentarme como alcalde, senador, etc, independiente o no), una instancia utoprofética de carácter educativo y testimonial que no estaría tan de acuerdo con que, dado que las leyes *nunca van a ser tan morales como se pretenden*, haya que transigir con la legiferación. Una cosa es que las leyes sean falibles como lo es la condición humana, y otra que debamos transigir con ellas porque son deficientes. El fin no justifica los medios. Y la lucha será grande, dentro y -sobre todo- fuera del parlamento, extraparlamentariamente, a veces clandestinamente, algo cuya realización es posible a pesar del fracaso público. Aquí aparece con claridad la tarea básica de formar gente que lo viva. Yo al menos así lo he intentado durante toda mi vida, porque me parece consustancial a la vida humana, y en especial a la de padres y maestros.

## CAPÍTULO VII. CÁLIDO MISTERIO PERSONAL CONTRA REDUCCIONISMO “CIENTÍFICO”

### 1. El oscurantismo de la sociobiología contra el misterio personal

Eduardo Punset, un diletante en lo que debería ser la divulgación científica, que en él es hoy como en tantos otros una curiosa caricatura ideológica hostil a la dignidad de la persona, escribe esta dedicatoria: “*A las bacterias, gusanos, ratones, que nos han descubierto el secreto del amor del hombre*”. Con tales palabras comienza el libro *best seller* de uno de los más conocidos divulgadores de la “ciencia” contemporánea<sup>380</sup>. Todo individuo hereda sus genes -fragmentos de la molécula de la herencia, el DNA- de sus padres, que los transmiten a cada descendiente. Los genes son estables y suelen transmitirse a los hijos en el mismo estado que se reciben de los padres. Pero no siempre, porque de vez en cuando sufren mutaciones bajo el efecto de factores químicos o físicos; en este caso un individuo que recibe un gen mutado manifiesta un carácter nuevo. Y es aquí donde aparece el azar, porque esas mutaciones se producen por motivos puramente aleatorios. Ciertamente, ellas tienen algo que estremece, pues incluso causan la aparición brusca de enfermedades genéticas, algunas muy graves, con lo que muchas personas sufren serios males puramente por efecto del azar. Mediante el mecanismo de la selección, la naturaleza posee -por sus propias leyes inmanentes- la capacidad de *simular* un diseño para un fin, pero produce nuevas formas sin plan previo ni propósito alguno, y sólo sobreviven los que tienen algo nuevo ventajoso sobre los demás. No hay más que azar, y el azar es ciego. La historia natural del mundo transcurre bajo el efecto de la necesidad, que hace que los hijos sean como los padres, y del azar que produce variaciones heredables. Resultado, la evolución. Hemos pasado del *somos genes* al *no somos más que genes*.

En 1860 el obispo anglicano Samuel Wilberforce pregunta al biólogo darwiniano Thomas Huxley si prefería descender de un mono por parte de su abuela o de su abuelo, a lo que el interpelado responde. “Es peor descender de un obispo que de un mono”. En esto, quizá haya división de opiniones. La realidad es, sin embargo, que todo individuo hereda sus genes -fragmentos de la molécula de la herencia, el DNA- de sus padres, que los transmiten a cada descendiente. Los genes son estables y suelen transmitirse a los hijos en el mismo estado que se reciben de los padres. Pero no siempre, porque de vez en cuando sufren mutaciones bajo el efecto de factores químicos o físicos; en este caso un individuo que recibe un gen mutado manifiesta un carácter nuevo. Y es aquí donde aparece el azar, porque esas mutaciones se producen por motivos puramente aleatorios. Ciertamente, ellas tienen algo que estremece, pues incluso causan la aparición brusca de enfermedades genéticas, algunas muy graves, con lo que muchas personas sufren serios males puramente por efecto del azar.

Mediante el mecanismo de la selección, la naturaleza posee -por sus propias leyes inmanentes- la capacidad de simular un diseño para un fin, algo que es falso porque la naturaleza produce continuamente nuevas formas sin plan previo ni propósito alguno, y sólo sobreviven los que tienen algo nuevo ventajoso sobre los demás. Y aunque esto parezca sugerir una impresión de propósito, la naturaleza sería como una persona que avanza por un bosque con

<sup>380</sup> Punset, E: *Cara a cara con la vida, la mente y el universo*. Ed. Destino, Barcelona, 2006.

los ojos vendados, cambiando constantemente de rumbo según tropieza contra los árboles: si al final llega a un destino, eso no significa necesariamente que hubiese pretendido llegar allí. No hay más que azar, y el azar es ciego<sup>381</sup>. La historia natural del mundo transcurre bajo el efecto de la necesidad, que hace que los hijos sean como los padres, y del azar que produce variaciones heredables. Resultado, la evolución.<sup>382</sup>

Así las cosas, ¿por qué tan *anticientíficamente* se obstina la “ciencia” actual en pasar del *somos genes* al *no somos más que genes*, inferencia intolerable científicamente. Todo parece estar en *los genes*, esos nuevos conejillos de indias. Mirosław Radmann, profesor de Biología Celular en la Universidad de París, predica el imperio del *gen* (¡y de su derivada la *genética!*), nuestra genealogía determinante a través del azar. Richard Dawkins, conocido internacionalmente por su divulgación de las ideas darwinianas en libros como *El relojero ciego* o *El gen egoísta*, afirma que los genes son un manual de supervivencia y el libro genético de los muertos: “no existe diseño alguno, ni en la Tierra ni en el Universo”. Lo mismo piensa el otro divulgador de las ideas de Darwin, Edward O. Wilson, también maltusiano, que extrapola la vida de los hormigueros, a cuyo estudio ha dedicado casi toda su vida, a los comportamientos humanos. *No somos un superorganismo*, dice, “nos parece una metáfora hablar de *sujeto ético*, pues no existen ni el sujeto ético individual, ni el social”. ¿Y qué va a ser de nosotros en el futuro? Formamos parte de una especie de mamíferos que en el curso de los próximos mil años cambiará de medio y vivirá en el espacio. Alguien que naciera en la Luna o en otro planeta, con una gravedad varias veces inferior a la terrestre, dada su masa muscular y esquelética, sería inepto para caminar en la Tierra cuando regresase, sería como si pesara varias veces más, se sentiría como desplazado, no se podría mover. Un día irá la gente al espacio sabiendo que no regresará, y a medida que la especie humana se disemine por el espacio, se irá transformando. Seremos una especie nueva; puede que dentro de miles de años estemos muy lejos del origen, que es la Tierra, y regresar de esas distancias tan grandes sea absurdo<sup>383</sup>. Son palabras del Dr. Javier de Felipe, colaborador de la NASA para evaluar el efecto de los vuelos especiales sobre el desarrollo del cerebro. En la persona de Adam Smith se daba aún el precario equilibrio entre

<sup>381</sup> Cfr. Fernández-Rañada, A: *Los científicos y Dios*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2002, p. 157.

<sup>382</sup> Cfr. Monod, J: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Ed. Barral, Barcelona, 1971. Pero ¿por qué no interpretar esta forma de azar como un plan de Dios, cuya lógica no es la nuestra en este universo, tan lógico pese a ser tan azaroso que en todo caso cabría llamarla con Isaac Asimov *azar impuro*? Otros evolucionistas como Teilhard de Chardin o John Eccles también lo han visto así: la materia acabará siempre reflexionando sobre sí misma, al menos a través de nosotros. Que no exista una teleología predeterminada, no impide que no pudiera darse una finalidad en búsqueda. El propio Stephen Hawking, a la pregunta de un entrevistador de la BBC: “muchos creen que usted ha eliminado efectivamente a Dios, ¿lo niega?”, responde: “Lo que mi obra ha mostrado es que no hay que decir que el modo en que empezó el universo fue el capricho personal de Dios. Pero aún queda la cuestión: ¿por qué se molesta en existir el universo? Si usted quiere, puede definir a Dios como la respuesta a esta pregunta” (Cfr. Fernández-Rañada, A: *Los científicos y Dios*. Ed. Nobel, Asturias, 2002, p. 182). De una u otra forma, esto vendría a ratificar el teorema de Kurt Gödel, a saber, que ningún sistema formal de axiomas y reglas puede refutarse desde dentro del sistema, algo que ya había mostrado antes la sofista *paradoja del mentiroso*: la frase “te estoy diciendo la verdad, te miento” ni es verdadera ni falsa de suyo. De ninguna ciencia puede asegurarse que no llegará a contradecirse a sí misma, y por eso su validez descansa sobre un acto de fe que carece de valor absoluto. El electrón a veces se presenta como un corpúsculo puntual, pero en otras ocasiones como una onda extendida en el espacio, similar a las producidas por el golpeo de una piedra en el agua: parece absurdo que la misma cosa sea a la vez corpúsculo localizado y onda extendida. Para resolver esta paradoja, Niels Bohr propuso un nuevo principio lógico, el *principio de complementariedad*, según el cual hay que admitir la coincidencia de propiedades contradictorias e incompatibles que son, sin embargo, necesarias a la vez para una descripción completa. El crecimiento inexorable de los errores ocurre cuando el comportamiento del sistema es complejo. La predicción del mejor meteorólogo con los más avanzados métodos, técnicas e instrumentos falla por no haber tenido en cuenta el efecto sobre el inesperado batir de las alas de una mariposa. El pequeñísimo error que ello representa se agrandaría sin cesar hasta hacer que todo el cálculo perdiese valor. Hoy se conoce con el nombre de *efecto mariposa* el crecimiento incontrolable de los errores: el caos es ubicuo. Según Paul Davies, “Dios selecciona, entre las leyes de la naturaleza posibles, las que fomentan pautas de comportamiento ricas e interesantes; los detalles de la evolución real quedan abiertos a los caprichos de los jugadores -entre los que están el azar y Dios mismo-. La elección divina del azar otorga a la naturaleza una apertura crucial para su impresionante creatividad” (*El universo accidental*. Ed. Salvat, Barcelona, 1989). Los lectores de Davies hemos agradecido siempre mucho su propia inteligencia expositiva y creativa. Por su parte el *principio antrópico* débil del astrofísico de Cambridge Brandon Carter se mueve en esta línea: las condiciones que rigen el universo deben ser tales que puedan permitir la vida inteligente, pues, si no fuera así, no estaríamos para observar”. Si este principio es correcto, entonces nuestra existencia, lejos de ser un mero accidente del mundo, es una condición necesaria para que sea tal como es.

<sup>383</sup> In Punset, E: *Cara a cara con la vida, la mente y el universo. Conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo*. Ed. Destino, Barcelona, 2006, p. 445. “Formamos parte de una especie de mamíferos que en el curso de los próximos mil años cambiará de medio y vivirá en el espacio. Existen precedentes en la historia de la evolución de cambios radicales de entorno. El grupo de los tetrápodos en los peces eligió abandonar el mar y refugiarse en la tierra; peces como el celacanto o los pulmonados se convirtieron así en nuestros antepasados directos. Un grupo de dinosaurios -el *arqueopteryx*- se pusieron a volar transformándose en los antecesores directos de las aves. Las gallinas son un subproducto evolutivo de los dinosaurios. Muchos otros mamíferos han hecho algo parecido” (*Ibi*, p. 437).

egoísmo y altruismo, pues si en su *Teoría de los sentimientos* (1759) proclama la empatía como el ligamen ético-político más fuerte entre los seres humanos, en *La riqueza de las naciones* publicada después (1776) afirma por el contrario que las consecuencias indirectas del egoísmo son las que promueven el bienestar entre individuos y pueblos. Dos siglos más tarde esta tensión ha cedido su lugar doblemente a favor del egoísmo defendido por los sociobiólogos antihumanistas, por lo siguiente:

*Primero*, porque *la persona es biología, y no ética*, no teniendo sentido ni lo “bueno” ni lo “malo”, reducidos a metáforas sin valor descriptivo, a términos anacrónicos contaminados metafísicamente. Se acabaron las diferencias éticas (no las genéticas) entre Hitler y Francisco de Asís. Esta desaparición de un referente moral supuestamente genuino “no va a suponer una hecatombe para nuestras vidas; todos sabemos de sobra cómo nos comportamos y lo que rige nuestro comportamiento: en general nadie devolvemos bien por mal, porque sería como premiar al desalmado (salvo que queramos redimirle para nuestra propio narcisismo ético)”<sup>384</sup>. Un poco terribles estos sociobiólogos en todo caso, cuya amistad sería una aventura más que peligrosa... “Nos parece, dice Wilson, una metáfora hablar de *sujeto ético*, pues no existen ni el individual, ni el social”.

*Segundo*, porque el “hombre” está en una prisión genética, en la que no tiene sentido hablar de responsabilidad, ni de libertad. Esta tesis biologicista-materialista diferencia entre ningún ser vivo, plantas, animales, y personas. Según Richard Lewontin, el evolucionista más respetado en esos círculos, si bien los genes cambian con la evolución, ellos mismos a su vez son capaces de cambiar el ambiente: “El medio no es un proceso autónomo, sino un reflejo de la biología de la especie”<sup>385</sup>. De lo que se trata ahora es de hallar los mecanismos genéticos de los comportamientos individuales y sociales de los animales, que son los mismos que los humanos. ¿Por qué cada hormiga individual es estúpida, pero funciona tan sabiamente en conjunto? Porque adopta pautas de conductas sencillas y escasas, pero comunes (*simple creatures following simple rules, each one acting on local information*)<sup>386</sup>, de tal manera que la sociedad de hormigas no necesita líderes. La hormiga A huele a la hormiga B, que ha encontrado comida, y la sigue. Del mismo modo actúan los inversores de bolsa, a saber, como un montón de idiotas adoptando posiciones inteligentes, comportamiento idiota que también sirve de base a la inteligencia artificial en la aplicación de robots autónomos multiusuario<sup>387</sup> y a los denominados *sistemas expertos*<sup>388</sup>. ¡Y de ese comportamiento deberíamos aprender los humanos!

<sup>384</sup> Castrodeza, C: *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*. Ed. Trotta, Madrid, 2007, pp.163-165. La *sociobiología* de primera generación surge con Edward Osborne Wilson, mirmecólogo de Harvard, que en 1975 publica *Sociobiología, la nueva síntesis* y con Richard Dawkins, etólogo oxoniense que publica en 1976 *El gen egoísta* y *Dios, una idea falsa*. En este último libro, ramplón, escrito contra el nuevo y no menos ramplón antidarwinismo norteamericano, “Dios una idea falsa”, debería denominarse “*La idea que de la idea de Dios se hace Dawkins es falsa*”. Otros son J Maynard Smith, que incorpora la teoría de los juegos en el proceso adaptativo, Bill Hamilton, George R. Price, George C. Williams, Robert Trives, etc. En todos ellos hay continuas referencias a Nietzsche (voluntad de poder, más allá del bien y del mal), a Spinoza (vivir sin esperanza ni miedo), a Stirner (sociedad de egoístas), a Malthus (antinatalismo), a Freud (la razón está donde no está, o sea, en el subconsciente), a la economía liberal y a Darwin (selección natural).

<sup>385</sup> Castrodeza, C: *Op. cit.* p. 132.

<sup>386</sup> Miller, P: *Swarm theory. Ams, bees, and birds teach us how to cope with a complex world*. National Geographic Magazine. July, 2007, vol. 212, nº 1, pp. 130 ss.

<sup>387</sup> La cuestión comienza en 1950 cuando el matemático inglés Alan Turing lanza la idea no sólo de que las máquinas llegarán a pensar, sino además de que todos podremos llegar a pensar lo mismo si se nos introduce el programa adecuado. Una sola máquina universal podría ser el modelo ideal de todas las particulares. En sus versiones más radicales o fuertes, la *Inteligencia Artificial* pretende demostrar que un cerebro no es más que un ordenador complejo, e intenta construir una máquina capaz de razonar como una persona, o más aún, porque podría almacenar más datos y tramitarlos a mucha más velocidad. Es lo que defendía Descartes: los animales son máquinas, y todo pensamiento es analítico. El pensamiento se podría separar de su base material y reproducirse fuera de ella, al no ser más que una sucesión de inferencias lógicas simples, no ligadas a ninguna materia particular, y de ese modo el pensamiento vendría a ser una estructura de la materia.

<sup>388</sup> Según algunos, primer paso hacia la inteligencia artificial: “Un *sistema experto* es un programa de ordenador que intenta imitar e incluso superar a un experto en un sistema concreto de la actividad humana, por ejemplo a un médico diagnosticando una enfermedad, o a un economista tomando una decisión. Ya no se trata de reproducir el pensamiento humano, sino simplemente la pericia de un profesional competente. Sin embargo, a pesar de su capacidad y rapidez, a un sistema experto le falta radicalmente una de las propiedades más definidoras del ser humano: la libertad de elegir. No la tiene porque está diseñado para un fin específico, del que no puede salir, y porque consiste simplemente en la unión de dos subsistemas: un conjunto de datos, conocidos por base de conocimiento, y una serie de reglas que debe seguir para llevar a cabo sus objetivos, la llamada *máquina de inferencias*. Funciona relacionando esas dos estructuras previamente definidas: conocimientos y fines. No puede ni crear los primeros, ni escoger los



Tercero, porque –en la línea adaptacionista de la selección natural abierta por Darwin– defienden que los genes replicadores de tendencia más *autoprotectora-autopromotora* (*genes egoístas*) serán los que mejor sobrevivan automáticamente en detrimento de los peores adaptados. La selección natural canta victoria en los genes más egoístas, que además se consolidarían ayudando a otros “contenedores” que tengan copias de él, es decir, el mismo replicador repetido. ¿Y quiénes son esos contenedores? *La parentela*. Cuanto más cercano sea un pariente, más réplicas tiene del mismo replicador; *cuanto mayor sea el parentesco entre dos contenedores, más ayuda se prestarán entre sí* para facilitar tanto la reproducción como la supervivencia: “Los padres, más que sacrificarse por sus hijos, invierten en sus hijos sus propios genes”<sup>389</sup>. De todos modos, para sobrevivir “el individuo tiene que asociarse con alguien de distinto sexo, alguien que tendrá el mismo interés en proporcionar sus propios replicadores a costa de su *asociado*, por lo que en esa asociación *habrá tanto intereses comunes como conflicto de intereses*, de modo que lo emocional se transforma también aquí en económico”. Los así llamados *directivos* de la sociedad, las *jerarquías* genéticas más capaces, harán que los genes menos capaces estén al servicio de aquellos, conforme al *pecking order* que atraviesa a todo el reino de la vida, mero entretejido de picotazos y contrapicotazos. En esta perspectiva, como corresponde a un sistema que es una apología de la “ley natural” darwiniana, los seres vivos, y en particular los humanos, no favorecen la supervivencia de sus congéneres picoteados, a no ser que éstos la favorezcan recíprocamente (egoísmo-altruismo recíproco). La *sociobiología* defiende que *no somos más que* propensiones biológicas en los genes, las cuales se traducen en estrategias de supervivencia dictadas por la selección natural: los *replicadores* que, por selección natural, promocionan mejor a sus iguales son los que más se reproducen y mejor desbancan a los competidores en el aprovechamiento de los recursos. Un replicador se promocionará a sí mismo si el *interactor* (es decir, el *contenedor-vehículo*, el individuo) que lo transporta saca mayor partido de los recursos que los contenedores de replicadores alternativos. Se habla entonces de *eficacia biológica* (*fitness*) del interactor. “¿Qué razón puede haber para que un individuo ayude desinteresadamente a otro? Simplemente que éste, en realidad, se está ayudando a sí mismo”<sup>390</sup>. El *gen egoísta* sabe que a la postre quitar del medio al otro por las buenas o por las malas es más peligroso y no da tan buen resultado a la larga. Como en la teoría de la justicia de John Rawls (1921-2002), todo ser humano “sabe” que al nacer la posibilidad de que su situación en la vida sea “del montón” es la más alta, por lo que evolutivamente (filogenéticamente) se preocupará entonces de que la situación del individuo del montón sea, a la larga, lo menos onerosa posible. Esto no impide que incluso el ser humano que está en buena situación se ponga en guardia, por si acaso. Y ponerse en guardia es pensar que puede ocurrir lo peor: que nada ni nadie ayuda y que todo conspira en orden a nuestra destrucción<sup>391</sup>.

Cuarto, porque –según este sociobiologismo– siendo la persona mera *biología*, y no teniendo por ello sentido ni el bien ni el mal éticos, *tampoco cabría en ella teleología ni la verdad tendría sentido*: “De existir teleología o finalidad immanente al mundo, el organismo no lo reconocería si no facilitase la supervivencia. El organismo, humano o no, lo que busca son recursos para su supervivencia, y *le da igual* obtener esos recursos en un mundo falso o

---

segundos. Y esta limitación se mantiene de forma inevitable en sistemas más complicados como una constante de la inteligencia artificial. A pesar de tantas novelas y películas de ciencia ficción en las que los ordenadores se rebelan contra sus creadores y son capaces de fijar ellos mismos sus propias normas de conducta, parece imposible imaginar cómo puede surgir la libertad de un montón de circuitos. Y eso sin contar que ‘las reglas no contienen las reglas de su propia aplicación’, en frase redonda y pertinente del filósofo Ludwig Wittgenstein. El sentido común es un ejercicio de la libertad humana: al aplicarlo, el hombre se libera de la norma, interpreta la situación y decide por sí mismo en función de su análisis. Más aún, crea información adicional antes imprevista a partir de las circunstancias. Por tanto, si existe el libre albedrío, nunca podrá haber ordenadores plenamente inteligentes” (Fernández-Rañada, A: *Op. cit.*, pp. 330-331). El matemático inglés Roger Penrose publicó en 1989 el libro *La nueva mente del emperador* sobre el problema de la relación mente-cerebro que contiene el mayor ataque contra la hipótesis de la inteligencia artificial, a saber: los ordenadores trabajan siguiendo algoritmos (sucesión de operaciones elementales perfectamente ordenadas, de manera que, si se omite alguna de ellas o se altera el orden, el algoritmo no funciona), y la mente no (ella abarca el sentido común, la intuición, el humor y las analogías), siendo imposible que aquellos lleguen a ser inteligentes. Esto significa que, para obtener un mecanismo artificial capaz de pensar como un cerebro, habría que construir otro cerebro.

<sup>389</sup> Castrodeza, C: *Op. cit.*, p.154.

<sup>390</sup> *Ibi.*, p. 155.

<sup>391</sup> *Ibi.*, pp. 179-180.

verdadero. *La búsqueda de la verdad se centra en la obtención de recursos para la supervivencia (instinto de conservación) y reproducción o procreación*<sup>392</sup>. El otro aparece como un medio y no como un fin en sí. Asegurar que un individuo ayuda a otro desinteresadamente tiene únicamente un sentido metafórico. “Las actuaciones solidarias gratuitas (por ejemplo, donar sangre), los casos de heroísmo y similares, son meramente aparentes y engañosos: el heroísmo suicida de alguien en favor de sus compatriotas estaría favoreciendo a los genes afines, en detrimento de los del enemigo”<sup>393</sup>. Ahora bien, ¿no contradice tal aserto doblemente la lógica propia de la sociobiología? ¿por qué preferir los genes afines por encima de los propios? Esta explicación, como tantas otras de la sociobiología, incoherente dentro de su propio marco sistemático, resulta además delirante: los genes omniscientes distinguirían entre genes patriotas y genes enemigos, como si los genes tuvieran patria, algo más propio de las películas americanas de los blancos-buenos-ganadores. Por lo demás, el protector altruista y el *egoprotector*, aunque buscasen fines idénticos -el sobrevivir-, utilizarían medios radicalmente distintos e inexplicables por su mismo fin. Pero nada de eso interesa a la sociobiología, animada por el convencimiento de que “somos muchos los que precisamos de los mismos recursos, tantos que no hay para todos de todo, o sea que se impone llegar antes que los demás por las buenas o por las malas. Por las malas ya sabemos cómo se llega; por las buenas, *mediante el engaño* y la autopromoción publicitaria, todo ello con el decorado más agradable posible para quitar hierro a la situación de manera que la verdad, el bien y la belleza anidan bajo la tapadera de una caja de Pandora siempre abierta, una de cuyas reglas de juego es que nada parezca lo que es”<sup>394</sup>. Nos comportamos bien con los demás para caer bien y conseguir la confianza del otro, con la única intención de que así se comporten bien ellos con nosotros. Todos pretenden ser más de lo que son, aunque a veces se humillen para no atraer la atención de competidores que podrían desbancarles, una estrategia para disimular la propia vulnerabilidad. Y así desarrollaríamos una estrategia adivinatoria, anticipadora, con infinitos niveles: lo que él piensa de mí, lo que yo pienso de él..., hasta un nivel intencional elevado a la sexta potencia en el hombre, en un control tan sutil y complejo como manipulador e inveraz. Y si fuésemos capaces de controlar hasta siete movimientos de antemano, tendríamos asegurado el jaque desde el inicio de la partida. Entonces ¿en qué casos les será rentable a mis replicadores genéticos que me lleve bien con mis semejantes? En el caso de que esa relación obtenga un beneficio mayor que si no me relacionara, así de sencillo. Y lo mismo vale para los replicadores de mis semejantes. Es más, el replicador que mejor consiga engañar recibirá más recursos dando menos a cambio. Por añadidura, le va mejor al replicador que menos se deje engañar. De esta manera existe una especie de carrera entre engañar al prójimo y detectar el engaño en el mismo. En el juego valen todas las trampas, siempre que no se detecten. El modelo básico de estas situaciones se enmarca en el *dilema del prisionero*: la policía detiene a dos cómplices de un crimen, pero carece de pruebas. Los dos prisioneros son aislados. Se les propone que si ninguno de ellos confiesa la condena será de dos años para cada uno. Pero si uno confiesa y el otro no, al confesante se le reduce la pena un año, y al que no se le incrementa hasta diez. Y, si ambos confiesan, cinco a cada uno. Como ninguno está seguro de que el otro no confesará, ambos lo hacen. Al final, los replicadores que sobreviven son los que arriesgan menos y superan la prueba. Así las cosas, ¿por qué a los replicadores cuyos contenedores no tienen poder les compensa seguir en la brecha? Porque erróneamente creen que es cuestión de mala suerte, mientras que cuando les va bien es por méritos propios. Nadie piensa que tiene replicadores de baja calidad, “los desheredados piensan que están donde tienen que estar porque sus semejantes no han jugado limpio, por lo que se creen legitimados para conseguir lo bueno por las malas. Incluso cuando es cuestión de mala suerte, la resignación está de más, y se me compensará: hoy he tenido yo mala suerte, ayúdame tú porque es el pacto tácito: mañana puedes tú tener la misma mala suerte”<sup>395</sup>. Pero entonces ¿cómo podrían explicar el suicidio los sociobiólogos? Atrapados en esta contradicción consigo mismos, aseguran como si aquí no hubiera pasado nada: “Cuando la pérdida de estatus llega a niveles intolerables, los replicadores

---

<sup>392</sup> *Ibi*, pp.131-132.

<sup>393</sup> *Ibi*, p. 153.

<sup>394</sup> *Ibi*, p. 173.

<sup>395</sup> *Ibi*, p.158.

destruyen a su propio contenedor, antes de que perturben la existencia de sus iguales en otros continentes, a los que estaría yendo mejor, o aguantando el tipo”<sup>396</sup>, algo que sin embargo tiene más que ver con la *paradoja de Mefistófeles*: “Yo soy una parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal pero siempre obtiene el bien”.

*Quinto*: ¿Qué razón habría, finalmente, para que un individuo ayude desinteresadamente a otro? Simplemente que éste, en realidad, se está ayudando a sí mismo. El *gen egoísta* sabe que a la larga quitar del medio al otro por las buenas o por las malas es más peligroso y no da tan buen resultado. Como en la teoría de la justicia de John Rawls (1921-2002), todo ser humano “sabe” que al nacer la posibilidad de que su situación en la vida sea “del montón” es la más alta, por lo cual evolutivamente (filogenéticamente) se preocupará entonces de que la situación del individuo del montón sea, a la larga, lo menos onerosa posible. Incluso el ser humano que está en buena situación se pondrá en guardia, por si acaso, dado que nadie ayuda y todo conspira en contra.

## 2. Si de la pretendida ciencia pasáramos a la pretendida filosofía...

*Si de la ciencia pasamos al campo de la pretendida filosofía, también aquí es hegemónica la ideología del no somos más que, un no somos más que con el marchamo de un no somos nada, algo contra lo que un servidor se ha visto obligado a reaccionar alguna que otra vez en un velatorio cuando los aficionados al hondo suspiro aflamencado exclaman: “¡Ay, no somos nada!”. Es entonces cuando, solemne, alzo la voz: “Por favor, ¡al menos a mí no me incluyan de momento, pues, si bien es verdad que algo menos en calzoncillos, al menos soy alguien!”. Peter Singer, Norbert Hörster y Derek Parfit, entre otros, oponen las nociones de *hombre* y de *derechos humanos* a la de *persona* y *derechos de personas*, excluyendo así criminalmente del derecho a la vida a quienes sufren una grave invalidez mental o padecen demencia senil en los asilos, a los embriones y a los nascituros que “carecen de autocognición”. Todos estos grupos, aseguran con horrible impiedad, podrían ser entregados a la muerte o sometidos a una utilización exclusivamente instrumental como medios al servicio de los intereses de los otros. Aun no estando permitido matar a un niño enfermo para tener uno sano, los seguros de enfermedad públicos ofrecerían como “prestación” la muerte de niños no nacidos. ¡Ya hace falta barbarie para utilizar a sus propios descendientes desde los primeros estadios de vida con objeto de mejorar la calidad de vida de otros individuos adultos, un canibalismo de la peor especie!. Ahora bien, no se puede alegar que “nosotros ciertamente luchamos contra la esclavitud, pero dejando a salvo el juicio de conciencia del negrero”, pues si alguien me habla de un campo de concentración en el que se tortura, entonces ya no tengo que preguntar quién es torturado y por qué motivo, sino que debo decir sin más que eso que ha sucedido o está sucediendo es malo, y oponerme. No sólo necesitamos médicos expertos en dilemas; lo que hace realmente falta es que haya médicos con humanidad<sup>397</sup>.*

Contra toda esta crueldad, el personalismo comunitario afirma que, si sólo fueran personas aquellos seres que poseen autoconciencia y racionalidad en acto, en ese caso a cualquier hombre dormido podría serle impedido despertar vivo, pues mientras duerme no sería persona. Para evitar esta dura objeción, a Derek Parfit se le ocurre una idea insólita, por no decir otra cosa más dura: quien despierta de un sueño no es el que se durmió, por lo cual la persona

---

<sup>396</sup> *Ibi*, p.159.

<sup>397</sup> El *Bundesverfassungsgericht* alemán ha dictaminado lo siguiente: “Donde hay vida humana hay que presumir la respectiva dignidad humana; no es determinante que el portador sea consciente de dicha dignidad, ni que sea capaz o no de defenderla por sí mismo. Las capacidades potenciales que se han incorporado al ser humano desde el principio son suficientes para fundamentar tal dignidad humana” (Vol. 39, p.41).

queda anulada durante el estadio intermedio (el sueño); es otra persona que únicamente ha heredado los recuerdos de la persona anterior en virtud de la continuidad corporal del organismo. No habría, pues, personas, sino sólo algo parecido a “situaciones personales” de unos organismos. Semejante punto de vista resulta contradictorio en sí mismo, por cuanto los estados de la conciencia personal no pueden describirse sin recurrir a una identidad del hombre y de la persona. La madre sonríe al bebe, y sólo así éste aprende a devolver la sonrisa. Ningún hombre aprendería las formas expresivas del ser personal si no se le tratara ya desde el principio como persona, y no como una especie de ser vivo condicionado. La *personeidad* es el elemento constitutivo del ser humano, no una cualidad suya y, desde luego, en ningún caso una cualidad adquirida gradualmente.

Tanto Peter Singer como Derek Parfit, por lo demás, son *consecuencialistas*, por lo que aseguran que moralmente bueno es lo que tiene consecuencias buenas; aunque se resientan los principios. Un consecuencialista debería estar siempre preparado para cometer un homicidio si se le amenaza con que, en caso de negarse, morirían diez personas. Según su punto de vista, la prohibición de cruzar el semáforo en rojo debería respetarse, pero si las infracciones carecen de consecuencias, entonces no ha pasado nada. Según G.E. Moore, fundador del consecuencialismo, puesto que desconocemos las consecuencias a largo plazo de todas nuestras acciones, tampoco podremos saber qué es lo moralmente bueno: no nos quedaría más que esperar que los resultados benéficos a corto y medio plazo también lo fueran a la larga. Puro relativismo en el fondo.

### **3. Del nada más que personas al nada más y nada menos que personas**

No, no es cierto que no seamos *nada más que*; lo contrario es mucho más verdadero: Que somos *nada más y nada menos que*. Sin ir hasta la China, en la tradición de la que procedemos, la griega, la *persona* se identificaba con la máscara con la que el actor aparecía en a escena (*prósopon*), y más exactamente con la voz que salía a través de ella (*personare*). Máscara que oculta, sonido agigantado, presencia por vía de ausencia, todo eso tan ignoto y remoto es la realidad personal llamada a representar como protagonista, antagonista y deuteragonista el drama de la vida. Desde siempre y en todas las culturas y religiones<sup>398</sup>, la persona ha sido reconocida como el reflejo hierofánico del misterio. La persona es la sorpresa, la paradoja, aquello de lo cual sólo conocemos en última instancia alguna señal o leves sonidos, pequeñas manifestaciones, pero nunca lo que él mismo es, su ensidad entera y verdadera, pues lo profundo de ella queda para siempre ignoto, tanto para sí misma, como para sus prójimos más allegados, a veces también los más alejados: no coincidimos de ninguna manera en plenitud con lo que parecemos. Buster Keaton cuenta en sus memorias que debe su éxito a la dureza de sus facciones. Antes había ensayado muchos gestos y expresiones de otros autores para ganarse el aplauso del público, sin lograrlo. Un día, harto e indiferente a cuanto le rodeaba, representó un papel secundario sin molestarse en forzar la natural rigidez de su rostro, y eso movió a la risa al público. El cómico había encontrado su máscara, su sello distintivo. Por inverosímil que parezca, el rostro humano para los demás es máscara, la máscara del hombre es para los demás el rostro. En nosotros el actor habita el personaje, y el comediante es habitado por él. Nunca ha faltado quien haya especulado con la relación entre máscara y persona, dada la atracción del asunto: “El uso prolongado de una misma máscara acaba por modelar el rostro y por transformar el carácter de su portador. El colérico que lleve durante muchos años una máscara de mansedumbre y de paz acabará por perder los distintivos fisonómicos de la ira y poco a poco también la predisposición a enfurecerse. Un hombre que llevase durante diez años sobre la cara

---

<sup>398</sup> Cfr. Díaz, C: *Manual de historia de las religiones*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

la máscara de Rafael y viviese entre sus obras maestras, por ejemplo en Roma, se convertiría con facilidad en un gran pintor. ¿Por qué no fundar con estos principios un *Instituto para la fabricación de talentos?*”<sup>399</sup>.

Inútil luchar contra algo tan humano como es el deseo de conocer, siempre que no se olvide que el otro no es un objeto, y que tiene sus razones que mi razón no conoce. Conoce, pues, a los demás; pero, cuando ya los conozcas, no ignores que ellos son una realidad misteriosa y que nunca los conocerás bastante. “Una noche desperté oyendo un ruido insistente, que no cesaba. Era el vecino de arriba que andaba de un lado para otro, y sus pasos resonaban en el techo. ¡Aquello era insoportable! ¡Me estaba poniendo cada vez más nervioso! Y no podía dormir. Aquellos pasos me obsesionaban. Eché una ojeada al reloj; las dos de la madrugada. Entonces fue cuando me indigné. Tenía que madrugar para ir al trabajo y necesitaba descansar y dormir. Y el vecino paseándose arriba y abajo sin parar y sin la más mínima consideración. Como no podía hacer nada me puse a maldecirlo y a quererle mal. Y pensaba: mañana subiré arriba y le partiré la cara. En aquel tiempo era joven y podía hacerlo. Al día siguiente subí al piso de arriba y fue entonces cuando me enteré de que el hijo de mi vecino había muerto aquella madrugada y que, durante toda la noche, aquel padre afligido había paseado en brazos a aquel pobre niño, consumido por la fiebre, como para impedir que se muriera, como para infundirle vida, insuflarle vigor, hacerle llegar su ternura, para que el niño no sufriera tanto. ¡Me dio tanta pena! Hoy he vuelto a recordar aquellos pasos en plena noche. ¿Qué sabemos nosotros? Nuestra interpretación de los hechos es, a menudo, equivocada. Haría falta conocerlo todo, absolutamente todo para poder juzgar. Y, aún así, no tendríamos bastante”<sup>400</sup>. La persona es *misterio*, algo que no ha de confundirse con *problema* insoluble hoy pero acaso soluble mañana. El misterio es inagotable e inescrutable, desde siempre y para siempre, hagas tú lo que hagas, haga la ciencia lo que haga, por mucho que la moderna mentalidad cientifista no entienda que la ciencia misma no lo puede todo. No coincidimos con nosotros mismos, pero tampoco con el juicio ajeno sobre nosotros: a menudo nos avergonzaríamos de nuestras mejores acciones si la gente conociera los móviles que las originan; otras veces al contrario nos enorgulleceríamos por lo que se nos censura sin conocimiento de causa. De cuando en cuando nos suponen el mejor entre los buenos, pero somos apenas el peor entre los malos. O el peor entre los malos, cuando somos tal vez el mejor de entre los buenos.

*El yo: misterio del “nadie es mi nombre”*

El complejo y riquísimo yo necesita sentir a veces que no es nadie, como el niño que sorprendido en un acto prohibido miente desiderativamente llegando a creerse que no ha hecho lo que está haciendo. En este caso el niño sería Ulises, que quería ocultar su yo presentándose ante el Cíclope como *Nadie*, pero el Cíclope no se dejaba seducir por la argucia, estando dispuesto a devorar a ese *yo-nadie*, pues un *yo-nadie* no deja de ser alguien, al menos para quien tiene voraz apetito. El astuto Ulises quiere huir del Cíclope ciego confundiéndole con un complicado retruécano: “Cíclope ¿me preguntas mi célebre nombre? Te lo voy a decir, a cambio del don de tu hospitalidad como me has prometido. Nadie es mi nombre, y Nadie me llaman mi madre y mi padre y todos mis compañeros”. Así hablé, y él contestó con cruel corazón: “A Nadie me lo comeré el último entre sus compañeros, y a los otros antes. Éste será mi don de hospitalidad para ti”<sup>401</sup>.

*El yo: misterio del yo perplejo*

No siempre sale bien la prueba del *pienso luego existo*, sobre todo porque la vida humana es más compleja que el mero pensar. Ahí está Segismundo asombrándose para testificarlo:

---

<sup>399</sup> Papini, G. *Gog*. Ed. Plaza Janés, Barcelona, 1974, p. 65.

<sup>400</sup> Alimau, J. M: *Palabras para el silencio*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.

<sup>401</sup> *Odisa*, canto octavo (360-370).

“¡Válgame el cielo, qué veo!  
¡Válgame el cielo, qué miro!  
Con poco espanto lo admiro,  
con mucha duda lo creo.  
¿Yo en palacios suntuosos?  
¿Yo entre telas y brocados?  
¿Yo cercado de criados  
tan lucidos y briosos?  
¿Yo despertar de dormir  
en lecho tan excelente?  
¿Yo en medio de tanta gente  
que me sirva de vestir?  
Decir que es sueño es engaño  
bien sé que despierto estoy.  
¿Yo Segismundo no soy?”<sup>402</sup>.

*El yo: misterio del yo inexistente*

A veces el yo reconoce que es menos de lo que le gustaría ser, pero quizá por eso es capaz de hacer lo que nunca hubiera imaginado, si tiene suficiente fuerza de voluntad y fe en la causa, como le ocurre al Caballero Inexistente, a quien Carlomagno llama para felicitarle por ser su paladín más valioso en la batalla: “-¡Yo soy -la voz llegaba metálica desde dentro del yelmo cerrado, como si fuera no una garganta, sino la misma chapa de la armadura la que vibrara con un leve retumbe de eco, Agilulfo Emo Bertrandino de los Guildivernos y de los Otros de Corbentraz y Sura, caballero de Selimpia Citerior y de Fez!” “-Aaah, dijo Carlomagno como pensando. ¡Si tuviera que acordarme del nombre de todos estaría fresco! Pero enseguida frunció el ceño: ¿Y por qué no alzáis la celada y mostráis vuestro rostro?” El caballero no hizo ningún ademán; su diestra enguantada con una férrea y bien articulada manopla se agarró más fuerte al arzón; mientras que el otro brazo, que sostenía el escudo, pareció sacudido como por un escalofrío: “-Os hablo a vos, paladín -insistió Carlomagno. ¿Cómo es que no mostráis la cara a vuestro rey?” La voz salió clara de la babera: “-Porque yo no existo, Majestad”. “-¿Qué es eso?, exclamó el emperador. ¡Ahora resulta que tenemos entre nosotros incluso un caballero que no existe! Dejadme ver”. Agilulfo pareció vacilar todavía un momento. Luego, con mano firme pero lenta, levantó la celada. El yelmo estaba vacío. Dentro de la armadura blanca de iridiscente cimera no había nadie. “-“¡Pero lo que hay que ver!””, dijo Carlomagno. -¿Y cómo lo hacéis para prestar servicio, si no existís?” “-¡Con fuerza de voluntad, dijo Agilulfo, y fe en nuestra santa causa!”<sup>403</sup>.

*El yo: misterio del yo mutante*

Quizá también alguno de nosotros se hubiera anunciado alguna vez en la prensa solicitando canje por cualquier otro ser humano. Inútil, de todos modos: mejor o peor, se trata de nuestro propio pellejo, que es inintercambiable y totalmente a la medida. Había una vez un cantero que todos los días se dirigía a la montaña para cortar piedras de la roca. En cierta ocasión hubo de trabajar para un rico, y quedó prendado de su casa: “ Si fuera rico no tendría que cortar piedras toda la jornada”, exclamó. Para su asombro, oyó repentinamente la voz del buen genio: “Tu deseo se cumplirá, serás rico”. A la vista de la sequía de aquel año, el picapedrero rico exclamó: “El sol es más poderoso que yo: quisiera ser sol”. Convertido ya en sol enviaba sus ígneos rayos a la tierra, hasta que una espesa nube le eclipsó: “La nube es más poderosa que el sol: ahora quiero ser nube”. El picapedrero-nube todo lo dominaba, menos una altiva roca que permanecía indiferente: “Quiero ser roca”, exclamó entonces. Un día un hombrecillo llegó hasta la roca y comenzó a demoler su base: ¿Cómo un picapedrero es más fuerte que una roca? ¡Quiero volver a ser picapedrero!”.

<sup>402</sup> Calderón de la Barca, P: *La vida es sueño*. Acto segundo. Ed. Salvat, Barcelona, 1970.

<sup>403</sup> Calvino, I: *El caballero inexistente*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1986.

### *El yo: misterio del yo dividido*

El ser humano, incluso cuando da la cara, se *en-mas-cara* y sugiere la existencia de otra cara oculta; aunque arrostra su propio rostro, se trata de un rostro selenítico, como el de la luna eternamente esquiva. El rastro de su rostro ha de buscarse en Jano, *faz bifaz*, valencia ambivalente y polivalente frente a nosotros y en sí misma. Italo Calvino habla de ese vizconde que, tras ser cercenado en dos mitades exactas por el tajo certero de un adversario en un duelo, cada una de las cuales gana vida independiente y vive su vida, una buena y otra mala, no descansa sin embargo hasta que se ve reconducido a la unidad: al fin y al cabo no hay ninguna parte humana que no añore a las restantes (Freud señaló no dos mitades, sino tres estratos: *ello/yo/superyo*; Nietzsche eleva el número hasta el infinito), enormidad de enormidades en pequeñez de pequeñeces. De todos modos, reconozcámoslo, sería demasiado por un lado y demasiado poco por otro afirmar que somos un cruce muy complicado de sombrero y de gorila...

### *El yo: misterio del yo legionario*

Un poco como le ocurría al endemoniado de Gerasa cuyo nombre era *Legión* porque en su interior había muchos, también nuestro nombre es de alguna manera legión, legión de *démones*, río revuelto, pluralidad de fuerzas, inquietud de tendencias, magma de vitalidades, de estratos, y lo peor es que en lugar de buscar la sanación pedimos que no nos curen, que no nos echen fuera los demonios: “Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro de entre los sepulcros un hombre con espíritu inmundo que moraba en los sepulcros y a quien nadie podía tenerle ya atado ni siquiera con cadenas, pues muchas veces le habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie podía dominarle. Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. Al ver de lejos a Jesús, corrió y se postró ante él, y gritó con gran voz: ‘¿Qué tengo yo contigo, Jesús, hijo de Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes’. Es que él le había dicho: ‘Espíritu inmundo, sal de este hombre’. Y le preguntó: ‘¿Cuál es tu nombre?’. Le contesta: ‘*Mi nombre es legión*, porque somos muchos’. Y le suplicaba con insistencia que no los echara fuera de la región”<sup>404</sup>.

### *Persona, no robot*

Ciertamente, cuanto más se conoce a la persona, tanto más se la desconoce; en todo caso se conoce mejor lo que más se ama, sólo se entra a la verdad por el amor, y también eso lo sabe cualquiera: el lunar de la persona amada siempre agrada. Desesperaría, pues, el honrado e ingenuo periodista más avezado que intentara armado de luz y taquígrafos dar profunda, perfecta y completa noticia (no se olvide que noticia viene del supino *notum* que procede del infinitivo *noscere*, conocer) de la realidad personal<sup>405</sup>. No existen dos huellas de identidad humana idénticas<sup>406</sup>, y por eso no se le puede repetir el mismo discurso a nadie. Resulta más fácil clasificar al hombre en general subiéndose a las ramas del árbol de Porfirio, que a este pequeño humano particular, microcosmos macrocósmico. No somos robots. Y nuestra paradoja máxima es que, a pesar de todo, es desde el encuentro con el tú desde el cual se produce el encuentro del yo consigo mismo, encuentro que resulta de todo punto irremplazable e insustituible. Un padre estaba siendo continuamente molestado por su hijo. Para distraerle agarra de un viejo atlas un folio donde se encuentra todo el mundo con los Estados y las ciudades a escala muy reducida. Lo parte en pequeños trocitos y se lo entrega al hijo para que componga aquel puzzle improvisado: “Le llevará mucho tiempo”, piensa. Tras algunos minutos

---

<sup>404</sup> Mc 5.

<sup>405</sup> “Parece como si la naturaleza hubiese escondido en el fondo de nuestro espíritu unos talentos y una habilidad que no conocemos; sólo las pasiones consiguen sacarlos a la luz y darnos en determinadas ocasiones unos puntos de vista más ciertos y acabados de lo que el arte podría lograr” (La Rochefoucauld).

<sup>406</sup> Cfr. Fuster, J: *Las originalidades*. Renuevos de Cruz y Raya, Madrid, 1964, pp. 40-41.

el niño vuelve con el mundo articulado perfectamente: -“¿Cómo has sido capaz de hacerlo tan deprisa?, pregunta asombrado el padre. -“Muy fácil, papá. En el reverso estaba dibujado un hombre. He reconstruido primero el hombre, y lo demás se compuso solo”.

Pese a las ideologías seudocientíficas al uso, reconozcamos humildemente que es más lo que no sabemos de la persona que cuanto de ella sabemos. Lo más cercano a mí, es decir, mi propio rostro, se aleja de mí, se oculta; algo le impele a abandonarme a mí, su *dueño*, tan empeñado por contrapartida en retenerlo y en poseerlo. ¡Qué gran paradoja, cada cual es para sí mismo lo más desconocido de lo que conoce, y lo más conocido de lo que desconoce!. Aunque con diferentes grados de ignorancia, todos embarcamos nuestra vida en ese mismo tren de lo conocido por conocer, al que parece que el primero en subirse fue Sócrates, para invitarnos a acompañarle bajo la consigna *conócete a ti mismo*. Relacionarse implica conocer, un conocer que no es frío ni meramente cerebral, sino cálido y apasionado, tanto que a veces corremos el riesgo del avasallamiento. No es infrecuente, al analizar, la tentación de rebajar el tú a la condición de objeto, la de iluminarle para verle mejor produciendo su deslumbramiento, la de modificar su conducta para mejorarla a costa de manipularla, la de dominar por anticipado sus respuestas, con el subsiguiente sometimiento posesivo que anula su libertad. Es la reducción del ser al conocer, y del conocer al dominar. Pero la persona -lejos de los enfoques conductistas o funcionalistas pasados- resulta cognoscible sólo hasta un cierto punto, y ello por la riqueza inagotable de su *nosotros* interior. Los antiguos chinos construían una esfera de marfil que contenía otra más pequeña, y otra más pequeña aún, y así toda una serie de esferas albergando otras cada vez menores hasta la última, casi imperceptible, en cuyo centro había una pequeña mujer de marfil capaz de dar sentido a todo y de explicar el significado de la existencia, microcosmos conteniendo el macrocosmos:

“De Proteo el egipcio no te asombres,  
tú, que eres uno y muchos hombres”<sup>407</sup>.

Suele decirse que *la mejor práctica es una buena teoría*. Eso es cierto con una condición, a saber, que la buena teoría se lleve a la práctica. Crecemos, vamos construyendo sentido, a base de vivir los valores que vamos descubriendo, no sólo a base de reflexionar sobre ellos. Responder y hacerlo en claves constructivas es fundamental. Hemos asistido a un largo período de movimientos *anti* cuya característica principal era la denuncia y la expresión de la indignación como reacción primera ante la toma de conciencia de la injusticia que impera en la realidad económica. Ese primer impulso es necesario en el camino pero no es punto de llegada. La indignación es una buena compañera porque indica que nos dejamos afectar por la realidad, pero no puede agotar ni protagonizar nuestra respuesta. De izquierdistas de café no es de lo que precisamente más necesitados estamos en los tiempos que corren. Es tiempo de siembra, no de cosecha. Dinámica esta para la cual tener una comunidad es todo tesoro. Responder no es sinónimo sólo de exigencia también ha de serlo de disfrute, de capacidad de goce en la medida en que uno se da, pues “¡qué tan grande será el poder de aquel Señor, que por el ministerio de un arcángel y sonido terrible de una trompeta que sonará por todas las regiones del mundo, resucitarán los cuerpos, de los cuales unos estarán hechos tierra, otros cenizas, otros comidos de aves, otros de peces, y otros de hombres! Y todos estos han de resucitar. Y los que fueron comidos por otros hombres, resucitarán así los comidos como los comedores. Y los dientes y las calaveras de huesos que en aquel tiempo estuvieron enteros, aunque estén esparcidos por todo el mundo, vendrán a recogerse unos a otros, y a hermanarse y encajarse en sus propios lugares como cuando estuvieron cuando vivían. Pensemos pues ahora cuántos dientes de hombres estarán esparcidos a la hora de la resurrección general en todas las partes del mundo, fuera de sus calaveras. Más serán éstos por ventura que las estrellas del cielo, y Dios sabe dónde están, y a qué cabeza pertenecen, para venir a juntarse con ella. Y con estos dientes tan semejantes entre sí, no se trocarán los unos con los otros, sino todos reconocerán sus dueños y sus propios lugares, y en ellos se volverán a fijar. Pues ¿cuál es el poder y el saber que hasta

---

<sup>407</sup> Borges: *El oro de los tigres*. Alianza Ed. Madrid, 1972, 2, 486.



aquí se extiende?”<sup>408</sup>.

## 4. ¿Qué naturaleza humana?

### 4.1. Para chechu

En la que desde hace años denominamos domésticamente *Aula Marcelino Legido*, unos cuantos amigos procuramos ser lo bastante felices como para analizar estas y otras cuestiones relativas al personalismo los martes por la tarde cada quincena, llueva o truene. Uno de ellos, Jesús Jiménez, nuestro Chechu, ingeniero y profesor universitario, nos ha hecho caer en la cuenta sobre la posible analogía de proporcionalidad impropia que podría descubrirse entre el reino mineral y el humano en cuanto al asunto de la relación. Si lo traigo ahora a colación no es, hermanos posmodernos, a estas alturas, con ánimo antropomórfico ni con nostalgia de aquel Fray Gerundio de Campazas, sino solamente para pensar las cosas con ingenuidad y frescura fuera de los tópicos dominantes. Acojamos sus palabras:

”El *límite elástico*, también denominado límite de elasticidad, es la *tensión* máxima que un *material elástico* puede soportar sin sufrir deformaciones permanentes. Si se aplican tensiones superiores a este límite, el material experimenta deformaciones permanentes y no recupera su forma original al retirar las cargas. En general, un material sometido a tensiones inferiores a su límite de elasticidad es deformado temporalmente de acuerdo con la *ley de Hooke*.

Los materiales sometidos a tensiones superiores a su límite de elasticidad tienen un *comportamiento plástico*. Si las tensiones ejercidas continúan aumentando el material alcanza su punto de fractura. El límite elástico marca, por tanto, el paso del campo elástico a la zona de fluencia. Más formalmente, esto comporta que en una situación de tensión uniaxial, el límite elástico es la tensión admisible a partir de la cual se entra en la *superficie de fluencia* del material.

En *ingeniería*, la *resiliencia* es una magnitud que cuantifica la cantidad de *energía* por unidad de volumen que almacena un *material al deformarse elásticamente* debido a una *tensión* aplicada. En términos simples es la capacidad de memoria de un material para recuperarse de una *deformación*, producto de una presión externa. Se diferencia de la *tenacidad* en que ésta cuantifica la cantidad de energía almacenada por el material antes de romperse, mientras que la resiliencia tan sólo da cuenta de la energía almacenada durante la deformación elástica.

El *endurecimiento* por deformación o endurecimiento en frío es el *endurecimiento* de un material por una deformación plástica a nivel macroscópico que tiene el efecto de incrementar la densidad de *dislocaciones* del material. A medida que el material se satura con nuevas dislocaciones, se crea una resistencia a la formación de

---

<sup>408</sup> Fray Luis de Granada: *Introducción del símbolo de la fe*. Biblioteca Clásica Ebro, Zaragoza, 1967, p. 106.

nuevas dislocaciones. Esta resistencia a la formación de dislocaciones se manifiesta a nivel macroscópico como una resistencia a la *deformación plástica*.

La *ductilidad* es una propiedad que presentan algunos materiales, como las [aleaciones metálicas](#) o materiales asfálticos, los cuales bajo la acción de una fuerza, pueden deformarse ostensiblemente sin romperse permitiendo obtener alambres o hilos de dicho material. A los materiales que presentan esta propiedad se les denomina *dúctiles*. Los materiales poco o nada dúctiles se clasifican de [frágiles](#).

La *primera ley*, también conocida como [principio de conservación de la energía](#) para la termodinámica, establece que si se realiza trabajo sobre un sistema o bien éste intercambia calor con otro, la [energía interna](#) del sistema cambiará. Visto de otra forma, esta ley permite definir el calor como la energía necesaria que debe intercambiar el sistema para compensar las diferencias entre trabajo y energía interna.

La *segunda ley* regula la dirección en la que deben llevarse a cabo los [procesos termodinámicos](#) y, por lo tanto, la imposibilidad de que ocurran en el sentido contrario (por ejemplo, que una mancha de tinta dispersada en el agua pueda volver a concentrarse en un pequeño volumen). También establece, en algunos casos, la imposibilidad de convertir completamente toda la energía de un tipo en otro sin pérdidas. De esta forma, La segunda ley impone restricciones para las transferencias de energía que hipotéticamente pudieran llevarse a cabo teniendo en cuenta sólo el Primer Principio. Esta ley apoya todo su contenido aceptando la existencia de una magnitud física llamada [entropía](#) tal que, para un sistema aislado (que no intercambia materia ni energía con su entorno), la variación de la entropía siempre debe ser mayor que cero. Debido a esta ley también se tiene que el flujo espontáneo de calor siempre es unidireccional, desde los cuerpos de mayor temperatura hacia los de menor temperatura, hasta lograr un equilibrio térmico.

Como se ve, hasta de los minerales podemos extraer enseñanzas humanas aquellos con caletres demasiado avellanados y mulleras hartas duras. Obviamente, no queremos quedarnos ahí, y este libro ha pretendido dibujar tan sólo la sugerencia de un leve vuelo hacia más altas cumbres, siempre a la vera de nuestros mejores clásicos: “Aspiro a la fusión del pensar y del sentir: a pensar el sentimiento y a sentir el pensamiento”<sup>409</sup>. Pero aún de este modo nacen separados razón y corazón en Unamuno. Ortega buscaba también sumar “la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera”<sup>410</sup>. Sea como fuere, aunque ciertamente “tu sufrimiento te obligue a salir de las condiciones de tu sufrimiento, tú tienes que aceptar tu sufrimiento para ser empujado hacia tu ascensión”<sup>411</sup>.

#### **4.2. Axiomas de Saint-Exupéry sobre la naturaleza humana (a no confundir con la naturaleza humeana)**

---

<sup>409</sup> Unamuno, carta a Ilundáin del 24-5-1899, publicada por Hernán Benítez en *El drama religioso de Unamuno*. Buenos Aires, 1949, p. 297.

<sup>410</sup> Obras, IX, Revista de Occidente.

<sup>411</sup> Saint-Exupéry, A: *Citadelle*. Oeuvres, Gallimard, Paris, 1953, p. 870.

Hoy, sin embargo, las ciencias sociales y las humanas están en crisis moral porque, pudiendo tomar como objeto de análisis las necesidades sentidas por la gente y los sistemas de valores que las organizaciones ofrecen, se dedican al análisis pormenorizado cuando no repetitivo de una serie de reflexiones y hechos dados ya por asumidos, mediáticos o secundarios, al tiempo que pierden la vista de los fines societarios últimos. Igualmente, cuando lo que dicen y lo que explican lo presentan en un lenguaje tan manifiestamente inexacto y ambiguo que apenas ofrecen la oportunidad de verificar o falsar el supuesto conocimiento presentado. Después de años y años de haber cometido la enorme crueldad de encerrar a pan y agua a los poetas, a los engrandecedores de (la) verdad, en la celda de castigo, ya es hora de dejarles pasear su humana naturaleza fuera del patio de la cárcel.

-“El hombre es un nudo de relaciones”<sup>412</sup>“Al otro nunca se le puede visitar. El otro es un territorio sin frontera”<sup>413</sup>.

-“Hay que aprender no a razonar, sino a no razonar demasiado”<sup>414</sup>.

- “No pregunto si el hombre será feliz, sino qué hombre será feliz”<sup>415</sup>. “El hombre busca su propia densidad y no su felicidad. Yo no amo a las gentes satisfechas por la felicidad pero que no siguen desarrollándose”<sup>416</sup>.

-“Una civilización vale por el tipo de hombre que ella funda; una civilización descansa sobre lo que les es exigido por los hombres, no por lo que les es proporcionado; una civilización no descansa en el uso de sus inventos, sino en el solo fervor de inventar”<sup>417</sup>. “Motívalos a construir una torre y les convertirás en hermanos. Pero si quieres que se odien, arrójales comida”<sup>418</sup>. “Lo maravilloso de una casa es que haya depositado lentamente en nosotros provisiones de dulzura”<sup>419</sup>. “Lo esencial de una costumbre, de un rito, de una regla de juego, es el gusto que dan a la vida, es el sentido de la vida que crean”<sup>420</sup>. Una catedral está hecha de piedras. Las piedras componen la catedral. Pero la catedral no ennoblece cada una de las piedras. Ellas seguirán siendo piedras de una catedral.

Con estas y otras rumias, esta mañana me he visto obligado contra mi deseo a **salir a La Casa del Reloj** (un paseo precioso por la ribera del río Manzanares, aproximadamente treinta minutos desde casa) y me he dicho: “¡Es verdad, soy un gigante del espíritu!” Así que empecé a inflarme y comencé a volar cual globo sin dirección, cuando una corriente de aire me depositó justo enfrente de la ventanilla del servicio de tercera edad: el Ayuntamiento de mi ciudad me ha mandado una carta invitándome a sacar el documento que a partir de los 65 años da derecho a los madrileños a un carné especial con el que al parecer se puede comprar cosas más baratas en ciertas tiendas. En ese momento estalló la gran burbuja del gigante y me vi

---

<sup>412</sup> Saint-Exupéry, A: *Pilote de guerre*. Gallimard, Paris, 1953, p.941.

<sup>413</sup> *Écrits de guerre, 1939-1944*. Gallimard, Paris, 1982, p.45

<sup>414</sup> Saint-Exupéry, A: *Lettres.*, Oeuvres, Gallimard, Paris, p.92.

<sup>415</sup> Saint-Exupéry, A: *Citadelle*. Gallimard, Paris, 1953, p.589.

<sup>416</sup> *Carnets*, Gallimard, Paris, 1953, p.157.

<sup>417</sup> *Ibi*, p. 644.

<sup>418</sup> *Ibi*, p.541.

<sup>419</sup> Saint-Exupéry, A: *Terre des hommes.*, Oeuvres, Gallimard, Paris, p.179.

<sup>420</sup> Saint-Exupéry, A: *Un sens a la vie*. Gallimard, Paris, p.43.

convertido en trípode, es decir, en un bípedo apoyado sobre un bastón, un poco encorvado y al que todo el mundo dejaba atrás en su lento y torpe caminar. Y en estas condiciones he regresado a casa para hacer leña del Gigante caído que inevitablemente a uno le recuerda que a esas edades no hay ya gigantes ni molinos de vientos, ni Dulcineas del Toboso, ni malandrines a los que abatir, sino solamente **el regreso a la propia aldea para recobrar la humilde lucidez. Poco a poco comienzo a dejar de saber quién soy. A estas edades el recuerdo se empaña y aleja y la sensación de no haber vivido se incrementa, la vida comienza a morir un poco. Quizás tú puedas decirme quién soy yo, porque la verdadera autoconciencia reconocitiva depende de la forma en que a uno le llamen por su nombre. Y no porque el búho se mire ante el espejo. Sino por el quijotismo que pueda haber en su pecho: “Proclamarse indiferente ante la lucha a favor del débil y el desvalido del Quijote y su generosidad fiel para un ideal considerándolo solo propio de manchegos, esa visión patológica y enfermiza de los enanos, de la enanez aldeana y fanática, busca descabezar a quien sobresalga, provocar una mutilación totémica para reducir cualquier grandeza a su miserable enanez resentida. Los miles de cabecitas de ratón bailan en sus agujeros y cuchitriles, exultantes y eufóricos, porque el viejo león está enfermo, y creen que ya no alzarán su cabeza enmelenada y que el terrible rugido aterrador ya no echará abajo su mundo liliputiense y raquíptico. Es la hora de la oda desafinada y chirriante, del vate oriundo, en los juegos florales marchitos y subvencionados por los caciques locales. Ignoran que es la luz de los mejores, estén donde estén, procedan de donde procedan, la que nos alienta a crecer. Y por ello ningún valor humano nos puede ser ajeno” (Antonio Colomer).**

### **4.3. Todos los humanos somos naturaleza humana**

Por primera vez en la historia se han superado los 1020 millones de personas hambrientas, según el Programa Mundial de Alimentos de la ONU y los 3000 millones de desnutridos. Mientras, el BBVA reservó 52,4 millones de euros como pensión para su exconsejero delegado, Goirigolzarri, prejubilado a los 55 años con un salario medio superior a los tres millones de euros por año. En este contexto, Alan Greenspan, ex presidente de la Reserva Federal americana, decía recientemente en una entrevista a la BBC respecto a la crisis financiera: “Volverá a ocurrir, pero será diferente. A menos que alguien encuentre la manera de cambiar la naturaleza humana, tendremos más crisis y ninguna se parecerá a esta porque no hay dos crisis que tengan algo en común, con la excepción de la naturaleza humana”. Cuando se trata de explicar una crisis, en vez de hacer autocrítica de las políticas económicas aplicadas, se carga contra la naturaleza humana. ¿La salida de la crisis se deberá también a la naturaleza humana, o a las políticas económicas que apliquen? Por su parte Fredy Kofman, autor de la trilogía *Metamanagement*, escribe: “Cuando explico a los grandes empresarios que el amor no es la cosa blandita y suave de teleteatro que piensan, sino el respeto profundo por el otro con el deseo de ayudarlo a que crezca, empiezan a descubrir cómo el liderazgo realmente es un gesto de amor. Para que tú aceptes seguir a alguien tienes que sentir que tu líder te está abriendo posibilidades de expandir tu vida. De hecho, todo el sistema capitalista está basado en el amor. El sistema de libre mercado permite que las personas intercambien bienes y servicios en provecho mutuo; es el único sistema económico que transforma la codicia en servicio: la mejor manera de hacerte rico es ayudar a otras personas de tal modo que estén dispuestas a pagar por los bienes y servicios que les ofreces. Para conseguir, primero tienes que dar... El problema no es el sistema de libre mercado, sino los actores que operan a través de él. En este sentido, es indudable que el sistema capitalista que existe hoy está pervertido por la falta de derechos de propiedad y

una legislación intrusiva, y esta perversión globalizada tiene un precio muy alto: la manera en la que lo estamos viviendo es autodestructiva”. En la misma línea, el director del Instituto de Estudios Económicos dice así respecto a la *Responsabilidad Social de la Empresa*: “La empresa no tiene que devolver nada a la sociedad. Tiene que subsistir y producir eficientemente, cumplir bien sus funciones; los papeles redistributivos, por ley, corresponden al Estado. Cualquier actitud –por muy loable que sea- que pueda poner en entredicho la rentabilidad de la empresa, supondría una irresponsabilidad enorme”.

Pero si descendemos a la supuesta *naturaleza humana* ¿acaso sólo puede ser entendida como la entienden Greespan y los grandes enriquecidos de la sociedad? El libro *Radical* cuenta la evolución que durante poco más de dos décadas se produce en una empresa dedicada a la actividad industrial con una estructura jerárquica, regida a la vieja ultranza. La empresa es heredada por un joven que va a apostar por dar un protagonismo creciente a los trabajadores convencido de que los espacios de libertad concedidos serán respondidos con un fuerte nivel de responsabilidad. Del capitalismo toma la libertad personal y la competitividad; del socialismo ha aprendido a dominar la codicia y a compartir información y poder; y de los japoneses el valor de la flexibilidad, aunque rechaza sus relaciones casi familiares con la empresa y su casi ciega veneración a los mayores: “La naturaleza humana exige reconocimiento. Sin éste, la gente pierde su sentido, su propósito y se torna insatisfecha, inquieta e improductiva. Stalin lo entendía: los prisioneros en sus *gulags* eran obligados a cavar enormes hoyos en la nieve y luego a rellenarlos. Aquello quebrantaba su espíritu. Quiero que en *Semco* todo el mundo aprenda a valerse por sí mismo. La empresa está organizada para no depender demasiado de un solo individuo, de mí en particular. Me enorgullece decir que al regreso de dos de mis largos viajes habían cambiado de sitio mi despacho y en cada ocasión era cada vez más pequeño. Cumpló un simple papel de catalizador. Trato de crear un ambiente en el que otros tomen decisiones. El éxito consiste en que no sea yo quien las tome”. Resultados:

Los trabajadores, sin rigidez horaria, pueden llegar entre las 7 y las 9 de la mañana al trabajo. Buscando saber si de ese modo se resentía la producción se puso en marcha un comité que no llegó a reunirse ni una sola vez porque los trabajadores mismos se encargaban de coordinar sus horarios entre sí. Creen que la intervención obrera no supone que los jefes pierdan poder. Lo que hacen es prescindir del autoritarismo ciego e irracional que mengua la productividad, por lo cual los trabajadores contribuyen a rediseñar los productos y a formular los planes de comercialización, llegando a fijar en algunas ocasiones sus propias cuotas de producción, que realizan sin pedir retribución por las horas extraordinarias cuando se necesitan. A medida que los empleados ejercen un mayor control sobre su tarea y cobran más voz en la política de la empresa la necesidad de supervisores disminuye; tampoco existe ningún departamento de control de calidad, de ahí la eliminación de más del 75% de los ejecutivos que proporcionaban asistencia legal, contable y comercial a las unidades de producción. Enemigos de la burocracia, procuran que cada cual tenga posibilidades máximas y supervisión mínima. Si todas las empresas tienen verdaderas enciclopedias sobre modos de proceder, ellos apostaron por tener la mente abierta y lo han reducido a un folleto de unas 20 páginas llamado *Manual de Supervivencia*, con muchos dibujitos y pocas palabras, cuyo mensaje básico es: *utiliza tu sentido común*. Así se redujeron de 12 a 3 los niveles de gestión estableciendo una estructura basada en círculos concéntricos rompiendo con la pirámide tradicional. Los puestos de responsabilidad no se deciden a dedo. Antes de contratar o de ascender a alguien a niveles de dirección, el candidato ha de someterse a entrevistas y pruebas por los que van a trabajar a sus órdenes. Cada 6 meses los ejecutivos son evaluados por sus

subordinados y los resultados se exponen públicamente. Así los empleados pueden despedir a sus jefes, porque quien obtiene calificaciones deficientes de manera repetida acaba marchándose de *Semco*. No hay comedor para ejecutivos y las plazas de aparcamiento están a disposición del primero que llega. En *Semco* se prescinde de privilegios que fortalecen el ego pero debilitan el balance. Los jefes de sección trabajan con asombrosa libertad sin intromisión desde arriba en sus estrategias comerciales y llegan a fijarse sus propios salarios sabiendo cada cual cuánto gana el otro. En *Semco* los trabajadores tienen acceso ilimitado a la información económica y en colaboración con los sindicatos han organizado un curso para enseñar a todos, incluso a los mensajeros y personal de limpieza, a entender el balance y el estado de tesorería de la empresa. La participación en los beneficios es democrática; primero se negocia con los trabajadores el % del beneficio que va a ser distribuido y luego, asambleariamente, ellos mismos determinan responsablemente sin olvidar que un incremento demasiado alto del reparto de beneficios podría comprometer el futuro de la empresa. Más aún, se ha cambiado la relación entre departamentos: si uno no quiere pagar los servicios de otro, es libre de operar fuera de la empresa y recurrir a terceros. Han llegado incluso a animar a algunos de sus empleados a crear sus propias empresas, arrendándoles maquinaria de *Semco* en condiciones ventajosas. Les suelen comprar a ellos sin imponerles condiciones, pueden perfectamente suministrar a la competencia. Eso les ha hecho más ágiles, estar mejor dispuestos y otorgar así a los empleados el control de sus actividades pasando de asalariados a autónomos. Han conseguido multiplicar la producción por 7, los beneficios por 5, y llegado a tener períodos de 14 meses en que ni un solo trabajador ha querido dejar la empresa. Esto nos da la idea de la fuerza que puede llegar a adquirir una dinámica basada en la relación libertad-responsabilidad y desarticula buena parte de los argumentos de aquellos que creen que cosas como éstas sólo se pueden dar en microexperiencias y con personas de elevadísima virtud.

## ÍNDICE

### PRÓLOGO

#### CAPÍTULO I. EL FRACASO DE LA RAZÓN FRÍA ILUSTRADA

1. El gran engaño de la Ilustración como mayoría de edad. *Deslustración*: fin de trayecto
2. Los cuatro apocalípticos jinetes de las promesas incumplidas
  - 2.1. Primer fruto prohibido: Omnisciencia. Llegaréis a saberlo todo en el futuro, porque el futuro es el tiempo del progreso
  - 2.2. Segundo fruto prohibido: Individualismo
  - 2.3. Tercer fruto prohibido: Desconfianza
  - 2.4. Cuarto fruto prohibido: Irreligión
3. Una Ilustración que da la espalda al pensar cálido de Oriente
4. El profeta frío: Descartes
  - 4.1. Pienso, luego existo
  - 4.2. Del profeta frío al profeta de la nada: Nietzsche
5. Persona, yo, sujeto: ¿hay alguien ahí?
6. La crítica de Sartre: el *yo pienso* cartesiano piensa demasiado
7. El ansia de infinito en el yo idealista de J. G. Fichte
8. Necesaria rectificación: del *pienso luego existo* al *soy amado, luego existo*

#### CAPÍTULO II. HACIA UNA RAZÓN CÁLIDA

1. ¿Es racional la razón? El desencuentro con Descartes
  - 1.1. Indisoluble unidad entre el método y los resultados de la ciencia
  - 1.2. Sobre la presunta inmutabilidad de los presupuestos de las ciencias duras
  - 1.3. Acerca de los presupuestos de la teoría económica
  - 1.4. ¿Descalificamos por ello la razón? Contra el *racionismo* frío, no contra la razón
2. De la necesaria razón fría a la imprescindible razón cálida. Los trece principios de Karl Popper
3. Racionalidad científica y *credentidad*
  - 3.1. Cambio de marcha: la razón cálida como *emet*
  - 3.2. La razón cálida *barbariza* su alcance
  - 3.3. Razón cálida contra atrofas e hipertrofas de los sentimientos
4. ¿Da de sí la razón fría para abrirse a lo Totalmente Otro?
  - 4.1. Jürgen Habermas: la religión en una sociedad post-secular
  - 4.2. Charles Taylor: el eclipse de la religión en la edad secular
  - 4.3. Paul Ricoeur: la analogía del *traducir* traducciones y significados
  - 4.4. Teología de la liberación
5. La dialéctica filosofar-creer: ¿si no lo veo no lo creo, o si no lo creo no lo veo?
  - 5.1. Preguntarse por lo Totalmente Otro ¿es razonable?
  - 5.2. Preguntarse por el Dios que me inter-rumpe es más razonable
  - 5.3. La razón cálida y lo divino
  - 5.4. La razón cálida pregunta por el sentido de la convicción, y ésta por la verdad de aquélla
  - 5.5. Reconciliación y razón cálida

6. ¿Por qué el rechazo de la razón cálida en la Europa *postilustrada* y posmoderna?

### CAPÍTULO III. FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN CÁLIDA UTOPROFÉTICA

1. Del saber al querer
2. Querer saber para saber querer
  - 2.1. La fuerza del coraje y el valor de lo heroico
  - 2.2. Querer débil y desorden de los deseos
  - 2.3. El desventurado malquerer del trastornado emocional
  - 2.4. Una voluntad que sabe decir sí y decir no
3. Poder y deber moral
4. Un querer a la altura del deber: en la escuela del maestro Kant
  - 4.1. La autonomía del deber
  - 4.2. La aristocracia moral del deber, pesadez y levedad
  - 4.3. El caso de los derechos humanos
5. El cálido querer del cariño: del querer al amar
6. Amor y cuerpo
  - 6.1. El cuerpo, realidad compleja, pluridimensional, y unitaria psicoorgánicamente
  - 6.2. Cuerpo de realidades capaz de autobiografía
  - 6.3. Dotado de inteligencia sentiente
7. Del amar al esperar
  - 7.1. Características de la esperanza
  - 7.2. La esperanza da crédito a la realidad
  - 7.3. La esperanza impulsa a la acción, da alas al sacrificio, anticipa la felicidad
  - 7.4. Esperanza: el mañana de la utopía
  - 7.5. Esperanza: la *eudaimonía* de la razón cálida
8. La esperanza *utoprofética*, arma del justo.
  - 8.1. De la justicia al justo
  - 8.2. No sólo contra. También a favor de: vivir personalmente, actuar localmente y pensar globalmente. Con los necesitados. Desde abajo. Frente a lo injusto. Con resistencia pacífica.
  - 8.3. El valor utoprofético de la rebeldía cálida y sus condiciones

### CAPÍTULO IV. FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN CÁLIDA TERAPÉUTICA

1. Auschwitz, o la banalidad del mal. Proyecto de olvido y poder de la memoria.
  - 1.1. Una misma banalidad que convierte a víctimas en verdugos y a verdugos en víctimas
  - 1.2. Banalidad acusativa del mal
  - 1.3. Hasta donde la banalidad alcance: los mecanismos de exclusión
  - 1.4. La neurosis totalitaria
  - 1.5. La guerra y su antónimo, la educación para la paz
2. La exclusión que el dolor puede comportar
3. Las cinco pieles del dolor bajo las cuales surgen capas algésicas nuevas
4. *Doles ergo sum*, me dueles luego existo. Ética del *dar-cui/dar*, única deontología posible
  - 4.1. Dar sentido al dolor:
  - 4.2. Dar sentido a las relaciones desorientadas
5. Quien sufre tiene prioridad
6. El silencio, elocuencia relacional de quien sufre
7. Nietzsche, Freud, Schopenhauer, Feuerbach ante la compasión



- 7.1. La compasión como respuesta a la prioridad de quien sufre
- 7.2. Si esa relación cálida existe, entonces el odio no
- 8. Encuentro sanador y experiencia de sentido
- 9. Cálidas relaciones: magisterial, médica y religiosa
- 9.1. Cálida relación magisterial: conducir con mano maestra
- 9.2. Cálida relación médica y religiosa

## CAPÍTULO V. FENOMENOLOGÍA DE LA RELACIÓN CÁLIDA INTERPERSONAL

- 1. Si no es relación cálida, es relación prepersonal
  - 1.1. El fallido intento de Boecio
  - 1.2. El logrado intento de Zubiri: de la sustancialidad personal clausurada a la sustantividad relacional
- 2. El yo cálido: tú-y-yo, fragilidad relacional compartida
  - 2.1. Buber
  - 2.2. La cuádruple crítica de Emmanuel Levinas al yo-tú-él de Martin Buber
  - 2.3. La relación: Franz Rosenzweig
- 3. La construcción relacional del yo, o la necesidad de la imagen que el otro nos devuelve como definición de nosotros mismos: Carlos Castilla del Pino
- 4. Cálida causalidad transaccional: amor diatrófico y confianza básica
- 5. Dialéctica de las relaciones interpersonales
  - 5.1. Toda relación personal comienza con un Vocativo: ¡Por favor!
  - 5.2. Si el Vocativo es la llamada, el Genitivo es la respuesta
  - 5.3. El Dativo, don de la relación Vocativo-Genitivo
- 6. Ablativo: un caso que da qué hablar
- 7. El Nominativo: el nombre personal al final
  - 7.1. El nombre del hombre: acogida y pasividad agraciada
  - 7.2. Nominativo nombrado por otro nominativo
  - 7.3. *Amor*, nombre de la persona
- 8. El acusativo, antipersonal, antítesis de cualquier forma de relación personal
  - 8.1. El acusativo contra el pro-nombre
  - 8.2. Acusativo como des-encuentro
  - 8.3. ¿Puede haber alguna forma de acusativo propositivo?
- 9. El perdón contra sus seis patologías básicas
- 10. Querer por haber sido querido

## CAPÍTULO VI. PERSONA, DONDE LA RAZÓN CÁLIDA TIENE SU ASIENTO

- 1. El dinamismo integral raciovolitivo de la persona
- 2. La *actitud-persona*: crisis, compromiso
- 3. Yo en tensión (la voluntad de afirmación) y yo en extensión (su realización)
  - 3.1. El forcejeo
  - 3.2. Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación
- 4. Hacia un yo cálido en el horizonte de un verdadero nosotros
- 5. De la relación impersonal idólico-idolátrica a las personales icónico-diaicónicas
  - 5.1. El *ídolo*
  - 5.2. El *ícono*

6. De la fría relación convencional a la cálida relación posconvencional
7. Relaciones de grupo
8. Hacia redes diacónicas ciudadanas cálidas: reivindicación del yo que hay en el nosotros
9. Grupo humano y Estado

## CAPÍTULO VII. CÁLIDO MISTERIO PERSONAL CONTRA REDUCCIONISMO “CIENTÍFICO”

1. El oscurantismo de la sociobiología contra el misterio personal
2. Si de la pretendida ciencia pasáramos a la pretendida filosofía...
3. Del *nada más que* personas al *nada más y nada menos que* personas
4. ¿Qué naturaleza humana?
  - 4.1. Para Chechu
  - 4.2. Axiomas de Saint Exupéry sobre la naturaleza humana (a no confundir con la naturaleza humeana)
  - 4.3. Todos los humanos somos naturaleza humana.