

Unidad 5: El ser humano: un ser social

- *La vida de relación: la vida en común y el compartir.*
- *Los escenarios de la socialidad humana: familia, amistad, trabajo, etc.*

9. La vida social

9.1. EL CARÁCTER NATURAL DE LA SOCIEDAD

La persona necesita de otras para comportarse conforme a lo que es y alcanzar su plenitud: no hay yo sin tú. Las relaciones interpersonales no son un accidente añadido, del que se pueda prescindir. Entender esto es entender al hombre: su ser es *ser-con* otros, con el mundo. Como se ha mostrado ya, el hombre no existe sin más, sino que es-con, coexiste con los demás y con la Naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. *El ser del hombre es coexistir*¹.

Como ser abierto a los demás, el hombre es naturalmente social, es decir, pertenece a su esencia vivir en sociedad. Parece completamente irrealizable una vida humana que no se lleve a cabo en sociedad. Por eso, para entender lo humano es imprescindible entender lo social. Éste es, precisamente, el nervio de la visión clásica del hombre. «Es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político»², en donde se entiende «ciudad» como «comunidad social» y «político» como «social».

Según esta manera de entender las cosas, «una naturaleza autoperfectible es naturalmente social»³. En el arranque mismo del ser humano aparecen los demás. Si ser hombre es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y autoperfeccionándose. Esto no puede comenzar a suceder sin educación, sin convivir con otros, sin coexistir. «El que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»⁴.

1. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 157-164.

2. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 2.

3. L. POLO, *La filosofía política de Platón y Aristóteles*, Piura, 1984, *pro manuscripto*, 53.

4. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 27.

Frente a esta manera de concebir a la persona hay otra distinta, nacida en los siglos XVII y XVIII. En aquella época se pensó que la sociedad era una convención que el hombre se vio obligado a admitir, cuando vivía aislado en un supuesto estado «natural», y que la vida social descansaba en un contrato inmemorial mediante el que los hombres se pusieron de acuerdo para convivir, cediendo parte de sus derechos a cambio de seguridad. Según esta visión⁵, la sociedad es una suerte de invención construida por el hombre para salir del estado «salvaje» o «presocial», y conseguir así más fácilmente aquello que necesita para vivir, por medio de un acuerdo entre un conjunto de individuos independientes. Este punto de partida suele generar una determinada visión de la vida social, a la que se aludirá con detalle: el individualismo.

Nosotros nos centraremos especialmente en la respuesta clásica. Según nuestro plan, será preciso hablar primero del fin y elementos de la vida social, para pasar después a tratar de su articulación en las instituciones y de las características internas de éstas. Tras estas descripciones será preciso clasificar las instituciones según los fines del hombre y la perspectiva teleológica aquí adoptada, y referir después ese despliegue a su dimensión temporal e histórica, lo cual nos lleva a hablar de la tradición y de los rasgos principales de la sociedad actual.

9.2. EL FIN DE LA VIDA SOCIAL Y SUS ELEMENTOS

La visión clásica de la vida social⁶ ponía como fin de la ciudad *la vida buena*. «El fin de la ciudad es la vida buena»⁷, y no sólo la conveniencia, o el simple vivir. El «vivir bien» supone la convivencia con otros, y ésta es obra de la amistad. Los hombres se asocian no sólo para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales más perentorias, sino sobre todo para alcanzar los bienes que forman parte de la vida buena. En consecuencia, mantiene Aristóteles, la justicia, el respeto a la ley, la seguridad, la educación y los valores son los bienes que constituyen el fin de la vida social, pues sólo en ella se pueden alcanzar. Según la visión aristotélica el fin de la vida social es la felicidad de la persona. En consecuencia, a sociedad y sus instituciones deben ayudar a los hombres a ser felices y plenamente humanos, es decir, deben ayudarles a ser virtuosos. El fin de la ciudad es lograr lo que conviene para una vida buena: si la vida social es el conjunto de las

5. Cfr. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 317 y ss.; 392 y ss.; F. CARPINTERO, *Una introducción a las ciencias jurídicas*, cit., 61-69; J. GORDLEY, *The philosophical origins of modern social contract*, Clarendon, Oxford, 1991. Los capítulos XIII y XVII del *Leviathan* de Th. Hobbes ofrecen una mejorable muestra de la visión contractualista del origen de la sociedad.

6. Una de las actuales corrientes reivindicadoras es el «comunitarismo»: Cfr. Ch. TAYLOR, *Ética e la autenticidad*, cit., 30-34; C. NAVAL, *Educación ciudadana*, EUNSA, Pamplona, 1995; bibliografía en J. BELLVER, *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada, 1994, 171-184.

7. ARISTÓTELES, *Política*, 1280a 7.

relaciones interpersonales, cuando éstas se ejercen en su forma más alta, el hombre alcanza su realización en y con los demás, en la dinámica del coexistir.

De aquí se deriva que la vida social tenga mucho que ver con la ética. Dependiendo de cómo esté constituida una sociedad, ésta puede favorecer o impedir la libertad y la felicidad, el desarrollo de los que viven en ella. Por otro lado, no podemos considerar la vida social separadamente de su fin. Éste es dar al hombre los bienes que le permiten llevar una «vida buena», y, en consecuencia, ser feliz. Corresponde al conjunto de la sociedad, y no sólo a cada individuo aislado, conseguir los bienes que constituyen la vida buena para aquellos que están dentro de ella.

¿Cuáles son los elementos de la vida social? Primeramente, *la acción humana*: la sociedad surge de los intercambios de los hombres, de las relaciones que inventan entre ellos. Después, *es el lenguaje*, pues sin él no existiría sociedad, ya que no podríamos manifestarnos, ni compartir el conocimiento, ni ponernos de acuerdo con los demás. Aristóteles lo expresó de una manera que se ha hecho proverbial:

«La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria (*koinonía*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»⁸.

El lenguaje es el vehículo para *compartir* el conocimiento, los sentimientos, los proyectos, los valores, para distribuir las tareas, para expresar, en suma, todo lo que hay en mi pensamiento y en mi intimidad, de modo que pueda articularse con el pensamiento y la conducta de los demás. El lenguaje tiene dos funciones: manifestarse y comunicarse. Sin comunicación no hay sociedad, como no existe la amistad o el amor sin diálogo. La sociedad puede definirse como un sistema de intercambio.

Para realizar este intercambio el hombre ha inventado un medio que mide los bienes repartibles, para igualarlos y regular su trueque: *el dinero*. La sociedad no se forma sin el intercambio de los bienes necesarios, los cuales necesitan ser comparados entre sí según un criterio que los mida a todos: ésa es la función del dinero. Es una convención, pero una convención universal, que todos aceptan,

8. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 7-18.

porque tiene un valor de cambio que él mismo fija: «el dinero es el elemento básico y el término del cambio»⁹. La organización de la acción común, que conlleva la división del trabajo, y la autoridad, que es la que lleva a cabo esa organización, son también elementos constitutivos de lo social.

Es decir, resulta necesario que alguien haya emitido las órdenes para coordinar una acción conjunta de los hombres. Además, la división del trabajo, nace de la capacidad humana de producir mediante la técnica más bienes de una determinada clase de los que el sujeto productor necesita. El trabajo humano plantea enseguida el problema del intercambio, distribución y reparto de los bienes producidos. La autoridad aparece como la encargada de vigilar ese reparto y distribución que, en buena parte, ella misma ha encargado.

La autoridad destaca enseguida, aún más que el dinero, el problema de la igualdad del reparto, de la distribución adecuada de bienes y tareas. Esa distribución necesita una regulación adecuada, unos criterios que permitan mantener la igualdad, la armonía, la comunicación y la acción concertada, y que no se destruya la vida social por la discordia y la violencia. Estamos ante *la justicia y el derecho*, elementos fundamentales de la vida social¹⁰.

9.3. LAS INSTITUCIONES Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

El hombre organiza su sociedad (y así su vida) por medio de *instituciones*: hay un reparto de tareas, cada quien asume unas y entre los diversos miembros de esa sociedad se tejen unos principios de convivencia. Estas instituciones surgen, se desarrollan y se consolidan de modo propiamente humano cuando se da en ellas la autoridad política.

La autoridad política es una forma de emitir las órdenes que establece un diálogo con el que las recibe, de manera que éste acepta la orden, la hace suya, y modifica libremente su conducta para obedecerla, aunque también puede pedir aclaraciones, sugerir una modificación, etc. La autoridad política se ejerce así por medio de un discurso racional, que origina una identificación de voluntades y propósitos entre el que manda y el que obedece¹¹. En la autoridad política mandar y obedecer son alternativos, porque obedecer significa poner en marcha la propia inteligencia y la voluntad para asumir y ejecutar la orden: uno pasa entonces a ser dueño de su tarea y de su misión, aunque la haya recibido de otro. La obediencia es mandar sobre la tarea que nos ha sido encomendada.

9. ARISTÓTELES, *Política*, 1257b 20.

10. «El fin de la ley no es específicamente la creación del derecho, sino el ordenar la vida de la comunidad», A. D'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid, 1989, 35.

11. K. WOJTYLA ha desarrollado una filosofía del diálogo y de las relaciones humanas profundizando en nociones como *participación, oposición, conformismo, y alienación*. Cfr. *Persona y acción*, cit., 334-346.

La vida social es el intercambio de una serie de razones dialogadas, de tal modo que la razón victoriosa no es la que se impone por la fuerza, sino mediante la persuasión racional, la que convence a los demás¹². La razón, mientras es particular y sólo de uno, es estéril: cuando pasa a ser razón de todos es cuando el que la sostiene sale de su particularidad y entra en *el ámbito de lo común*¹³. Los fines, motivos y razones del que manda pasan a ser, mediante el diálogo, fines y motivos de todos. La relación mando-obediencia es de doble dirección¹⁴: el lenguaje, empleado de modo político, es decir racional, es de por sí un conectivo entre los hombres. Si la orden fuese sólo descendente, de sentido único, sería despótica; no conectaría a la autoridad con el que obedece, y no se mejorarían los resultados.

Este modo de relacionarse se complementa con la descentralización del poder y la implantación de esferas de autonomía, en las cuales los súbditos tienen libertad y capacidad de decisión sobre sus propias tareas, gracias a la actitud confiada de los jefes hacia sus capacidades y experiencia. El poder superior pide entonces ser informado, pero sin que eso signifique paralizar la acción del súbdito. De este modo, este último puede reaccionar con rapidez para solucionar los problemas que entran en su esfera de competencias, sin inhibir su responsabilidad traspasando el asunto a la esfera superior: cada uno responde de lo que le compete. De este modo, la relación mando-obediencia se estructura sobre la responsabilidad de cada uno sobre su tarea, y hace posible la iniciativa.

De lo anterior se concluye que una sociedad no puede mejorar si las personas no son tratadas de modo que puedan hacer suyas las tareas. Cuando esto se excluye, sólo cabe autoridad despótica. Entonces lo común se va debilitando y aparece la fuerza como causa de la cohesión social: se impone quien es capaz de hacerla prevalecer; se sustituye la negociación por la confrontación, el diálogo por la protesta, y la persuasión por el engaño o la retórica vacía. La autoridad despótica sustituye el diálogo por la lucha dialéctica y la oposición de voluntades enfrentadas. No hay persuasión, sino imposición de una voluntad sobre otra. Por consiguiente, este modelo de autoridad se basa en *el dominio* de unos sobre otros, siendo éste el sometimiento del inferior al superior en virtud de la fuerza y la coacción.

Resulta evidente que esta segunda forma de autoridad es la que toma todas o casi todas las decisiones, mediante una detallada planificación central, que paraliza la libertad de los súbditos, inhibiendo su responsabilidad. Desaparece entonces la iniciativa y la eficacia de la tarea común. Cuando esta situación se da durante ge-

12. Ya hemos señalado que muchos teóricos actuales de la vida social y política (Rawls, Habermas, Dworkin, etc.) abogan por un modelo de racionalidad dialogante: cfr. F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 166-182.

13. G. W. F. Hegel hizo una crítica contundente a la insuficiencia de la razón particular, que no quiere integrarse en lo común, que es lo más propiamente racional, y por tanto se queda sumida en su particularidad negativa, pequeña y caprichosa: cfr. *Principios de filosofía del derecho*, cit., &144-145, 227-228; &270, 347, etc.

14. L. POLO, *La voluntad y sus actos*, cit., 101-110.

neraciones, los resultados económicos y sociales son desastrosos: se infantiliza a los hombres, haciéndoles depositar su iniciativa y la novedad de su carácter personal en las manos de algo tan abstracto como la idea moderna de *Estado*.

Sociedad libre, en sentido profundo, significa sociedad regida por la autoridad política, en la cual todos tengan participación en el mando de las tareas que les han sido asignadas, haciéndose dueños de ellas. Cuando se habla de *democracia*, se suele querer aludir a una sociedad regida por este tipo de relaciones humanas, que hacen crecer a los hombres en libertad, y constituyen un ideal por el que merece la pena luchar. «Es menester tratar de compartir las razones: que el otro obedezca en virtud de las mismas que tiene el que manda. Si el que obedece tiene las mismas razones y motivaciones, es evidente que estamos en un sistema comunitario»¹⁵. Sin esto, las instituciones no se pueden consolidar, pues se frustra entonces un segundo elemento imprescindible en ellas: la comunicación.

9.4. LAS INSTITUCIONES COMO COMUNIDADES

Las instituciones se convierten en comunidades cuando hay en ellas autoridad política y comunicación. Esta última se puede definir como tener en común¹⁶. Lo común es un bien compartido por muchos, y entre éstos, lo racional es lo común por excelencia. Tener en común significa participar en esos bienes, comunicarlos o recibirlos de otros. Ésta es la forma de vida social por excelencia. Si falta la comunidad en una institución, ésta puede estar muy organizada y ser muy compleja, pero no tiene un verdadero carácter de institución humana¹⁷: hay *comunidad* (del griego *koinonía*) cuando el que manda y el que obedece comparten las razones, los fines y las motivaciones de la tarea común.

En el amor se da lo común. Esto es lo que constituye la amistad. Quienes convierten una institución, fría y oficial, en una comunidad son las personas que están dentro de ella, cuando ejercen el amor de benevolencia y sus actos propios. Por eso, los rasgos comunitarios de la vida social dependen de las personas singulares: un rostro sonriente es una actitud que no puede ser impuesta por un reglamento, pero que puede transformar el lugar más frío en un espacio acogedor.

Así, una institución sin *koinonía* es una pura organización de funciones sin bienes compartidos: es un puro sistema impersonal, sin alma. Comunicación no es transmitir información o repartir funciones, sino dar y recibir, aceptar y com-

partir: *tener en común*. Una comunidad es una fuente de riqueza interpersonal, en la medida en que sus miembros, además de sus propias vidas, comparten las riquezas de la existencia de los otros miembros del grupo, con los que se llega a tener un alma común.

No hay nada más contrario a ese espíritu que la *muchedumbre solitaria* que habita nuestra sociedad de la información. Los que asisten absortos a una actuación en un parque de atracciones, o quienes guardan cola para coger el mismo metro o compartir el mismo tipo de comida rápida, quienes se ríen embozados ante ese televisor que consigue distraerles de la fatiga rutinaria de lo cotidiano, hacen cosas iguales, pero no tienen nada comunitario. En cambio, como veremos, la actividad comunitaria por excelencia es la fiesta: alegrarse todos por un festejo común, que nos implica en la medida en que explica nuestras propias raíces.

Lo que se comparte en una institución comunitaria es querer los mismos fines y valores, y compartir los medios de que se disponga para lograrlos. Una institución es tanto más fuerte cuantos más medios tenga para obtener sus fines y defender sus valores. Los medios son bienes útiles para alcanzar los fines, los bienes compartidos.

Los bienes comunes son los valores que defiende una comunidad y los objetos materiales que son soporte y condición de posibilidad de esos valores. A su vez, la tarea y la obra común se dirige a realizar, incrementar hacia dentro, y difundir hacia fuera esos valores. La integración en la comunidad significa incorporarse a su tarea común y participar de sus bienes. En las familias de la nobleza, el patrimonio es la estirpe misma, la propia vida común en unidad de origen: se pertenece a ella por nacimiento. En una universidad, la transmisión del saber y su depósito se reciben aprendiendo. En una iglesia, la salvación eterna puesta en manos de los ministros y los fieles se alcanza mediante la participación en los ritos sagrados y en la conducta prescrita.

Es evidente que todo lo anterior se mantiene y crece si la comunicación está presente. Es fácil entender entonces que la amistad social surge, ante todo, dentro de las comunidades, y es en ellas donde se convierte más fácilmente en amistad personal. Esto quiere decir que los actos propios del amor se pueden dar en una medida muy intensa en las comunidades. Las comunidades son el modo más humano de vivir en sociedad y a ellas se aplica la visión clásica acerca de la ciudad, según la cual el fin de ella es la vida buena¹⁸. La presencia en una comunidad de los elementos mencionados tarda bastante tiempo en conseguirse, porque aunar inteligencias y voluntades es tarea lenta que puede malograrse por la discordia y la falta de diálogo.

15. L. POLO, *La voluntad y sus actos*, cit., 110.

16. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, cit., 469.

17. La distinción entre *institución* y *comunidad* no es una tipológica, sino cualitativa: toda comunidad es una institución, pero no viceversa. Con esta división se recuerda aquella, común en la sociología contemporánea desde F. Tönnies, entre *sociedad* y *comunidad*. Cfr. F. TÖNNIES, «Gemeinschaft und Gesellschaft», en E. MARTÍN LÓPEZ, *Textos de sociología de la familia*, Rialp, Madrid, 1993, 129-175.

18. ARISTÓTELES, *Política*, 1280b 40.

9.5. LOS FINES DEL HOMBRE: TIPOS DE INSTITUCIONES

Ya hemos hablado muchas veces de la vigencia del fin en la vida humana y de cómo el fin general del hombre es la felicidad. Pero a ésta se accede de diversos modos. En parte ha de estar presente en todas las etapas de la vida: la felicidad no puede entenderse como algo externo a la realidad de nuestro vivir, sino que este mismo vivir debe ser tal que se pueda decir de él: «eso es una vida lograda». Por lo tanto, aunque el fin en general sea uno (ser feliz), éste se concreta de muy diversos modos. Se trata ahora de señalar las instituciones que la sociedad humana ha arbitrado para ayudar al hombre a alcanzar esos fines, de modo que se pueda ver que la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana.

Podemos distinguir hasta cinco tipos de fines humanos y sus instituciones correspondientes¹⁹:

1) El hombre no se da la existencia a sí mismo: nace como hijo. Por eso debe ser criado. Más tarde, necesita alimentarse él y los suyos, siendo «los suyos» aquellas personas que tienen con él una comunidad de origen y de vida mediante la que se perpetúa. La familia constituye el hogar, verdadero centro de la existencia humana, de creación de la propia biografía. La familia es la institución humana más básica²⁰.

2) La producción, el allegamiento de medios para satisfacer necesidades mediante la técnica y el trabajo, permite al hombre vivir bien administrando los medios de que dispone. El conjunto organizativo del plexo instrumental, en cuanto está orientado a la subsistencia humana, forma la vida económica. Su expresión más importante hoy en día es el mercado, y dentro de él, la empresa.

3) La autoridad debe instaurar y defender un sistema que atienda al mantenimiento de la justicia: son las instituciones jurídicas y el conjunto del aparato legislativo, formado por quienes generan esas regulaciones (poder legislativo), las aplican (poder administrativo) y velan por su cumplimiento (poder judicial). Pero a autoridad necesita también una institución que mande sobre esos poderes del Estado: es el poder ejecutivo, el gobierno, que implica un conjunto de organismos destinados a otorgar, dar uso y controlar (o retirar en su caso) el poder a quienes lo detentan. Toda esta maquinaria son las instituciones políticas, que en principio están al servicio de la organización de la sociedad y de la promoción de las instituciones comunitarias. Su tamaño es tan grande que se puede hacer difícil ver la relación que tienen con la vida buena.

19. La quintuple enumeración aquí enumerada recuerda un poco la que estableció Malinowski y corrigió Parsons: cfr. J. MORALES y L. ABAD, *Introducción a la sociología*, Tecnos, Madrid, 1991, 92. Este tipo de enumeraciones no pasan de ser meramente indicativas.

20. Cfr. R. ALVIRA, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona, 1988.

4) El hombre necesita aprender durante su minoría de edad el uso del plexo instrumental en el que va a vivir, y esto implica un proceso largo y complejo. Las instituciones educativas capacitan al hombre para desempeñar su función en el desarrollo social. Esta capacitación consiste en dotar al hombre de una profesión. Sin embargo, la persona puede sufrir formas de miseria diferentes a la ignorancia, como la falta de salud. Se necesitan por ello instituciones que cuiden al hombre débil, que le asistan y le ayuden a salir de esas situaciones. Son las entidades asistenciales y las sanitarias, que velan por los seres humanos que no se valen por sí mismos.

5) Pero esta diversidad de instituciones, al final, será lo que sea la cultura de una sociedad, es decir, lo que sean el conjunto de saberes y obras humanas, lo que determine los valores y los fines de una sociedad determinada. Por ejemplo: si la atención de una sociedad se vuelca completamente en el éxito económico, a) lo asistencial perderá fuerza (a no ser que se entienda como negocio), b) la educación buscará fundamentalmente lo útil, c) la economía será liberal y probablemente poco solidaria y d) la familia puede verse limitada a esos criterios de éxito y, por lo tanto, ser una institución débil. Si, en cambio, se trata de una sociedad de corte marcadamente tradicional, o gremial, todo tendrá otro patrón: la familia será el núcleo fuerte, la inmovilidad sustituirá al éxito en lo económico, las leyes serán distintas según el estrato social al que se pertenezca, etc.

Las instituciones culturales más importantes son aquellas que difunden en la sociedad unos criterios de conducta referidos al conjunto de la vida humana y a su sentido. Éstas son especialmente la moral y la religión. La moral, como tal, puede ser enseñada por una comunidad con fines culturales o artísticos, o como objeto de estudio de una universidad, etc. Sin embargo, siempre ha solido ser enseñada dentro de la religión, la respuesta última del hombre acerca del sentido de su vida. Los dos tipos de instituciones más adecuados para enseñar la moral son la familia y las instituciones religiosas. La religión habla de la vida humana como una tarea que nos es común a todos, y nos da criterios para orientarla hacia su destino. En la familia, de un modo similar y quizá más íntimo, más dirigido al quien que cada hombre es, se nos enseña a vivir.

9.6. LA TRADICIÓN

Las tareas comunes de una institución pueden acumularse durante generaciones formando un depósito de experiencia y cultura, de bienes comunes de los que las generaciones siguientes se benefician. La educación consiste en acceder a ese depósito, no como a una mera información que se memoriza o a la que se tiene acceso para «usarla», sino como aquello que hicieron los que estuvieron antes aquí y que a mí me «importa»²¹.

21. En esta dirección apunta L. STRAUSS en su clásico artículo «¿Qué es la educación liberal? El diálogo con los grandes talentos», en *Atlántida*, 12, 1992, 12-21.

Cuando se vive de este modo, el depósito de bienes comunes marca ya una tarea primera e inicial: conocerlo y perpetuar los valores contenidos en él, ponerlos al día, de modo que los que vengan detrás puedan seguir beneficiándose de ellos e, incluso, incrementarlos. Ese depósito puede llamarse *tradición*, y llama a asumir la obra dejada por mis antecesores y obrar de modo creador e inédito, a partir de la inspiración que ese legado otorga.

La tradición me permite conectar con mi propio pasado, que es vivido como un valioso depósito de experiencias. El pasado aparece como algo que merece la pena conservar, porque forma parte de la propia identidad. Por eso el pasado hay que narrarlo, para conocerlo y volverlo a poseer de nuevo, para hacerlo mío. Cuando uno se introduce en una institución o en una tarea, gusta saber de su historia: tener el pasado de la propia familia, de una sociedad gastronómica o deportiva, es estar en condiciones de habitar en ella, de no ser un extraño y de poseer sus raíces. Esa conexión puede ser reforzada por los sentimientos, en especial el que los clásicos llamaban *pietas*, piedad, que consiste en amar y venerar los propios orígenes²², es decir, los padres, la familia, la comunidad propia, la patria, Dios, etc.

La tradición más inmediata se convierte en un recurso a partir del cual se me abren posibilidades inéditas en mi actuar: comienzo donde los antecesores terminaron, continúo su obra, pero de modo creador, adecuado a los tiempos que me ha tocado vivir. «La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas»²³. Estos descubrimientos se realizan cuando a la creatividad humana se le suma el aprovechamiento del pasado. La tradición así entendida, pone a mi disposición una gran cantidad de posibilidades de futuro, basadas en la experiencia anterior²⁴, pero abiertas a la novedad que yo puedo añadir: «el futuro no es posible sin la tradición»²⁵.

Lo mejor que puedo transmitir a la generación siguiente es ese depósito tradicional, pero incrementado por mi propia contribución a él. Debo pensar en las generaciones siguientes para pasarles los valores que yo he recibido: no puedo disponer de todo lo que tengo porque no es sólo mío, sino que también ha de ser dado con mejoras a las generaciones que están por venir. El pensamiento ecológico ha recordado de un modo muy especial esta necesidad.

Cuanto se acaba de decir se puede aplicar a una familia y a sus posesiones, a una empresa (en muchas ocasiones es timbre de prestigio y calidad que una marca diga «casa fundada en 1904»), a una institución educativa, a una ciudad, a una nación, a una institución religiosa, etc. La tradición forma «la cultura» de una ins-

titución: muestra cómo se hace su tarea propia y específica, qué fiestas y costumbres tiene, qué lenguaje es el adecuado, etc. Una sociedad rica en tradiciones es rica en posibilidades y en vida común, y tiene sentido histórico, puesto que no hay nada que una más a los miembros de una comunidad que sentirse hijos y representantes de una misma raíz: crecen en ella las costumbres propias, y con ellas las leyes, la seguridad y el orgullo por la propia riqueza cultural.

Es claro que la tradición puede recibirse desgajada de la inspiración histórica que la hizo nacer, como una mera experiencia normativa de lo que se puede y no se puede hacer, y no como la respuesta a un problema real que hubo que solucionar en el pasado. Incluso la propia dinámica histórica hace que la tradición tienda a fosilizarse, a encorsetar la actuación libre y creadora de los educados en ella. En tales casos, las instituciones pierden su carácter de comunidades, pues sólo conservan lo antiguo, pero no crean nada nuevo, y sus valores se convierten en objetos sin fuerza inspiradora: se ha evaporado la verdad expresada en ellos. Entonces hay que renovar la tradición, y eso consiste en volver a los orígenes, es decir, a retomar la inspiración inicial y abandonar lo que ya no sirve. También puede suceder que esa institución esté obsoleta, porque ya no existen los problemas o situaciones que buscó solucionar: entonces hay que crear otra nueva y seguir viviendo. «Siempre se ha hecho así» es una frase que no tiene por qué ser eternamente respetada. Las realidades que son temporales son, por definición, variables, susceptibles de mejora.

Un proceso de este tipo fue el que produjo, en los siglos XVII y XVIII en Europa, un rechazo creciente y masivo a las tradiciones recibidas de los siglos anteriores: las instituciones se quedaron anticuadas y se hicieron opresivas. Forma parte de la cultura de la Ilustración una mentalidad que proclama el abandono de la tradición a cambio de la apuesta por el progreso futuro²⁶. Las costumbres heredadas fueron vistas como algo inservible, y se apostó por la capacidad creadora, por un valor de la novedad que todavía está presente en nuestra cultura bajo el nombre de *progresismo*.

Hubo también quienes se opusieron a esta actitud y fundaron lo que se llama *tradicionalismo*, un aprecio excesivo por la tradición y las viejas instituciones que suprime la necesidad de innovarlas y adecuarlas a los nuevos tiempos. Se parece al fundamentalismo. En cambio, el *conservador* subraya la importancia de la tradición, y estima que el progreso se da sólo desde ella²⁷.

22. Una glosa de la *pietas* en L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 132-138.

23. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 89.

24. La sugerente noción de «práctica» que expone A. MACINTYRE (cfr. *Tras la virtud*, cit., 233) apunta en esta dirección.

25. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 174.

26. Así, J. S. MILL señala: «El despotismo de la costumbre constituye en todas partes el obstáculo permanente al avance humano», cfr. *Sobre la libertad*, cit., 164.

27. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 445.

9.7. EL PLANTEAMIENTO INDIVIDUALISTA DE LA VIDA SOCIAL

Es propio de la época moderna la tendencia a considerar la sociedad como un conjunto de individuos autónomos, a los que no les queda más remedio que convivir —aunque haya que recortar un poco la libertad de cada uno—, puesto que así se obtiene una seguridad que de otro modo se vería amenazada. Esta visión, magníficamente expuesta por Thomas Hobbes en su obra *Leviathan*, es el origen del individualismo liberal moderno²⁸. Éste se puede caracterizar en dos ideas: 1) la libertad de cada individuo es un poder de elección que se extiende hasta donde empieza la del vecino; 2) lo que el hombre busca, ante todo, es su propio interés: el hombre es incapaz de acciones desinteresadas.

Esta visión del hombre eleva a nivel teórico ideas bastante diversas. Por un lado, un pensamiento tan loable como que la libertad individual es un bien radical de la persona, y que debe ser desarrollada según el modo de ser de cada uno. Por otro lado, tiene dos supuestos que determinan una visión muy concreta y pesimista del ser humano: decide afirmar que el hombre es naturalmente egoísta y que su capacidad de convivir siempre es interesada, que se reduce a un medio para combatir el miedo a una muerte violenta. Si bien individualismo y egoísmo no son lo mismo, sus características se aproximan enormemente.

«El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande (...) El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualan»²⁹.

Si por egoísmo entendemos la actitud de no dar cuando se puede dar, el individualismo es una conducta que no comparte, que no dialoga ni acepta ayudar o realizar tareas comunes, porque considera que el hombre es autosuficiente y no necesita de los demás. Ambas cosas no son exactamente lo mismo, pero en las dos el resultado es que cada quien tiene que arreglárselas por sí mismo, en un mundo en el que nadie ayuda a nadie, en el que todos están solos. ¿Cómo quedará una sociedad constituida sobre principios individualistas?

En primer lugar, el individualismo establece una excesiva separación entre lo público y lo privado, entre lo íntimo y lo compartible, entre lo personal y lo genérico. Habría dos esferas en la sociedad: aquella donde el individuo actúa en su in-

timidad disfrutando de su propio bienestar y aquella donde todos interactúan y en la que son árbitros el Estado y las instituciones. Aparece así una dualidad muy característica en nuestros días: la vida verdadera de cada hombre se daría en ese ámbito privado (el hogar, las aficiones, la familia, el fin de semana), mientras que la vida en lo público sería aquella donde el hombre debe enfrentarse con lo serio, a la vez que con lo alienante. Lo público constituiría ese mal menor inevitable causado por la necesidad de sobrevivir. Allí está el trabajo, las obligaciones (profesión, impuestos, colas, enfados), la masa y el ser parte de la masa, los lunes a viernes y su rutina, el Estado y sus amenazas, etc. La esfera privada estaría completamente separada de la pública. El individualismo no acepta la idea de que lo común y los valores puedan ser públicos: la vida social es un conjunto de reglas organizativas que regulan a individuos autónomos, pero no hay tareas comunes más allá de las leyes, de lo obligatorio, de los deberes que nos impone el Estado.

De este modo, esa separación radical tiende a dejar en la penumbra el papel de muchas instituciones y su modo propio de articular la vida social. Y es que lo común sólo se daría en la esfera privada: la pública estaría presidida por el interés y la utilidad. En la época en la que estas doctrinas fueron formuladas se concibió la sociedad como un gran mercado en el que un individuo queda frente a los demás, y sobre todos ellos vigila un Estado que poco a poco va creciendo, y los dos —mercado y control estatal— bastarían para coordinar a los individuos.

Además, los individuos se relacionarían entre sí sólo mediante contratos libremente asumidos y rescindidos: no hay un compromiso más allá de la letra escrita. Lo determinante es el acuerdo alcanzado por derecho (y por lo tanto vivido también por miedo a la pena al incumplirlo), pero la sociedad ya no es lugar para cosas como el honor, cumplir la palabra dada, la acción solidaria desinteresada, etc. Parece que el hombre ya no es capaz de plantearse algo más allá de su propia utilidad, que incluso lo más generoso en el fondo se hace «por el placer que produce, porque uno se siente a gusto con ello». Las relaciones se reducen a acuerdos. Así se está manejando una interpretación de la libertad como mero *choice*: es una buena elección aquella que se elige por acuerdo. Por tanto, se puede de igual modo establecer una promesa o romperla, con tal de que se elija así. Desde este punto de vista la sociedad no tiene más fijeza que la que el hombre quiera darle. La realidad tampoco. Toda relación humana, incluido el matrimonio, el amor y el sexo, es contractual, y sólo está en vigor mientras dure la libre elección del individuo sobre ella. Es un mero pacto.

Las insuficiencias que presenta el individualismo han sido criticadas desde hace tiempo. Primeramente, este modelo de relaciones interpersonales tiende a reflejar una lógica capitalista del mercado y de la mentalidad burguesa y empresarial. El modelo nace como una determinada interpretación de la vida económica, acostumbrada a manejar bienes útiles. Aplicarlo al resto de las esferas de la vida social no se puede hacer sin instrumentalizar los bienes ajenos a la lógica pura-

28. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, cit., 56 y ss.

29. A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1985, II, 89.

mente económica. Las instituciones educativas, asistenciales, culturales y religiosas son aquellas en las que crece con más propiedad ese tipo de bienes, y el modo de funcionar de éstas exige una lógica solidaria. Si se reducen a la búsqueda de beneficio se degradan, se corrompen (basta con ver la elevada cantidad de fraudes que se llevan a cabo desde organismos *supuestamente* asistenciales: dinero que no llega al Tercer Mundo, pobres que acaban esclavizados de mafias nacionales, engaños a los más indefensos, etc.).

El individualismo tiende a desentenderse de las consecuencias que a largo plazo producen las opciones del individuo. Confía en que, debido a que la naturaleza es por sí misma buena, esa espontaneidad producirá por sí misma una armonía social. Pero este supuesto ha resultado ser falso: las cosas humanas nunca son mecánicas. La armonía social no es espontánea³⁰, sino que para que el bien triunfe es necesario el constante esfuerzo y la rectificación en todos los miembros de esa sociedad. Quien piense que se puede tener una vida buena sin asumir responsabilidades acabará bajando el listón de su ideal hasta identificarlo con su propia falta de carácter. Pero esto, a fin de cuentas, es engañarse y poner los presupuestos para que en la vida social y personal reine el desengaño. Precisamente por ello este modelo obligó enseguida a una rápida intervención del Estado que subsanara los desarreglos causados por las acciones de los individuos.

El individualismo, además, tiende a abandonar a los débiles a su suerte, como si la necesidad de *asistir* no aportara nada al hombre sano. Esto es claramente un valor que —al menos en el nivel epidérmico— está siendo revisado: la sensibilización hacia la ayuda al desarrollo ha sido especialmente fuerte en los últimos años. La solidaridad³¹ nace de la conciencia espontánea de que todos los hombres somos iguales; por tanto, no se puede abandonar a quien tiene un problema que le impide un desarrollo proporcionado de sus capacidades humanas. Si un hombre no puede estudiar porque está buscando diariamente medios para subsistir, ¿no habrá que ayudarlo a salir de esa situación? Si una mujer no ha aprendido a leer porque le han robado la infancia, ¿no es un problema digno de solucionarse? El hombre que afirma el individualismo acaba encerrado en una cápsula egoísta. El problema es que cuando le llegue a él la necesidad de ser ayudado (a todos nos acaba ocurriendo), no tendrá más que argumentos para reconocer que su postura resultaba totalmente equivocada.

Cooperar es realizar tareas comunes. No hacerlo es ser insolidario. Cooperar es no tirar papeles en el pasillo, avisar de una avería, aceptar y hacer propias las reglas del juego social, permitir que surjan las condiciones para poder trabajar y vivir juntos, no comportarse como un extraño en un terreno que a uno le pertene-

30. Los economistas clásicos como Adam Smith, hablaron de una «mano invisible» que corrige las desviaciones espontáneas del mercado, lo cual se ha convertido en un tópico ya inservible. Cfr. P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., 272, 298, 330-331.

31. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 68-69.

ce. Nadie, en su casa, le dice a su madre «Se os ha fundido una bombilla en mi habitación», sino que ve que es asunto suyo el conseguir otra y cambiarla. El sentido cívico va en la misma dirección: no rompo las papeleras de mi calle porque no son sólo mías, los demás se merecen un ambiente agradable, debo cooperar para que así sea. En cambio, el individualismo tiende a cooperar sólo hasta donde su propio interés le dice que compensa hacerlo para no verse perjudicado. Pero ésta es una forma débil de cooperación, lejana al amor. El individualismo, a la larga, deshace lo común, y con ello la realidad de una vida social.

La visión liberal de la sociedad, aunque goza de muchos partidarios teóricos y prácticos, fue criticada desde el principio³². De hecho, por las razones aludidas, durante el siglo XIX se puso en práctica la solución opuesta: el colectivismo, en el cual los individuos pasan a ser instrumentos al servicio de la autoridad del Estado. En el colectivismo todo es común. Es un exceso en el compartir, que acaba subordinando a la persona a unos fines abstractos.

9.8. RASGOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL

Más que analizar otras teorías sobre la sociedad, nos interesa señalar, para concluir el capítulo, algunos rasgos de la sociedad en la que vivimos. Los rasgos, positivos son muchos: el extraordinario avance de la ciencia, que es quizá la mayor tarea común de la humanidad; el consiguiente perfeccionamiento del sistema tecnológico, que trae consigo un gran aumento del bienestar y la calidad de vida (comunicaciones, viajes, informática, mejora sanitaria, etc.), produciendo el retroceso de la miseria y un impresionante crecimiento de la esperanza de vida en grandes masas de población³³; la globalización de los mercados, y de la sociedad misma, con un considerable avance de las libertades y un auténtico aumento de las posibilidades de multiplicar la riqueza y los proyectos vitales; el aumento de la velocidad, variedad y riqueza de los cambios sociales, económicos, culturales y políticos; por último, al haberse prolongado la esperanza de vida y las oportunidades disponibles, la tarea posible para la vida humana se ha dilatado extraordinariamente: hoy se pueden hacer más cosas (estudios, viajes, vacaciones, lecturas, cultura, etc.), en menos tiempo y viviendo de media un mayor número de años. Parece claro, entonces, que el hombre tiene hoy unas posibilidades mucho mayores que en el pasado.

Pero, junto a este conjunto de rasgos tan atrayente y vivo, se pueden mencionar otros un poco más inquietantes:

a) Una de las vivencias más frecuentes acerca de nuestra sociedad es que está profundamente despersonalizada: es un sistema anónimo, formado por sub-

32. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 525 y ss.

33. Sobre este asunto, cfr. J. SIMON, *The ultimate resource 2*, Princeton UP, Princeton 1996.

sistemas igualmente anónimos, frente a los cuales los individuos no son reconocidos como personas singulares. Somos clientes, pacientes, un D.N.I., peatones, números de una estadística, etc. Faltan ámbitos públicos en los que podamos actuar en nombre propio y ser reconocidos³⁴.

Esto es una realidad que ha hecho surgir una línea de pensamiento³⁵ que sostiene que es la sociedad la que hace al hombre y no al revés: la persona no sería libre en ella, sino una mera función del sistema. En ese sistema las singularidades no tienen posibilidad de modificarlo, y han de estar despersonalizadas para ser eficaces: lo importante es que alguien conduzca el autobús, no si lo conduce éste o aquél. El conductor del autobús no es nadie, es sólo un conductor de autobús.

Este modo de explicar la sociedad se denomina *funcionalismo*. En él hay poco margen para la libertad de la persona: tú sólo eres alguien en la medida en que tienes un rol, un papel en la sociedad, y al tenerlo no eres más que lo que ese rol te impone ser. La persona tendría entonces una libertad muy escasa, porque estaría condicionada por su función. El funcionalismo detecta una gran verdad, que es la fuerza autónoma de los sistemas. Esa fuerza conlleva el peligro de que la sociedad automatice sus mecanismos y éstos se independicen de la persona. Pero el funcionalismo es pesimista al negar la posibilidad de una actuación social personalizada que genere bienes comunes.

b) Una sociedad tan sofisticada y tecnológica como la nuestra tiene un elevado grado de complejidad³⁶. La *gestión de la complejidad* puede resultar abrumadora, y se hace preciso encontrar fórmulas para simplificar ese sistema. Una sociedad constituida como un sistema complejo y policéntrico genera necesariamente una enorme burocracia que la haga funcionar. Cuando el hombre se ve preso de la lógica interna de ese aparato administrativo, que no le reconoce como quien es, se produce la vivencia de ese absurdo que Kafka ha expresado de manera genial en algunas de sus novelas. Es necesario dotar a la burocracia de rostro humano: ver detrás de la ventanilla a una persona y no a un papel. Como se puede suponer, esto sólo se consigue desde un compromiso personal.

c) La consecuencia de lo anterior es que las personas singulares están muy alejadas de los centros de poder. De hecho participan muy poco en la elaboración de las decisiones y en la corrección de éstas: las órdenes se emiten por escrito, de forma impersonal, sin atender a los casos concretos, y se hacen precisos complejos sistemas de reclamación. Esto produce la convicción de que, de hecho, la democracia no existe en nuestra sociedad. En buena medida el ejercicio de la autoridad en nuestra sociedad es despótico, es decir, poco dialogado. Cuando se ha

perdido el hábito de razonar acerca de las órdenes emitidas, si los subordinados tienen oportunidad de hacer oír su voz, lo que desean es imponer su cuota de poder. Entonces la democracia se convierte en la lucha de pequeñas autoridades despóticas, que tratan de conquistar cotas de poder para imponer sus decisiones. Todo ello plantea la urgente necesidad de una regeneración comunitaria de las instituciones y la recuperación de verdaderos ideales políticos.

d) Desde esas circunstancias se produce una ausencia de responsabilidad por los problemas públicos, manifestada en una pérdida de interés por la intervención en la política y en los procesos de toma de decisiones: las personas singulares se acaban contentando con una libertad reducida al ámbito privado. Se acentúa entonces la escisión entre la esfera pública y la privada.

e) El pluralismo de los valores significa muchas veces la ausencia de valores e ideales, que son sustituidos por el consumo y los bienes puramente materiales. Nuestra sociedad es muy materialista: a cambio de un bienestar físico se dejan de lado las convicciones o los esfuerzos, que siempre aparecen como extraordinarios. Parece que el ideal más grande al que se debe aspirar es al del bienestar físico: «ser feliz es poder exclamar *hoy no me duele nada*». Pero eso es, evidentemente, una idea pobre de libertad.

Se puede ser más ambicioso y —si se tiene una consideración mínimamente optimista de la condición humana— afirmar que la tarea de mejorar el mundo sigue estando en las manos de todos, que no cabe desentenderse de un reto tan hermoso. Pero ese *todos* implica que no basta con que lo haga un ente abstracto (el Estado) o que cada uno realice su parte (individualismo), sino que señala que sólo es posible alcanzar la excelencia en lo social si realmente *todos* ponen el hombro en el esfuerzo por llevar a cabo un avance común, una sinergia de fuerzas que traiga progreso. A la vez, tal tarea sólo es posible desde la responsabilidad de cada uno. Y es que la persona es esa realidad tan compleja que unifica una novedad irrepetible por un lado, y la necesidad del otro: sumar lo que hacen muchos individuos da como resultado algo mucho menor a lo que es capaz de llevar a cabo un grupo de personas que formen una comunidad, que tengan una tarea en común que trascienda y mejore los intereses privados o egoístas de cada uno.

El desarrollo del mercado empresarial así lo demuestra: la calidad laboral y de vida de quien trabaja a gusto, contando como un valor en su empresa, y no sólo como instrumento, es mucho más alta que la de su contrario. Quien tiene su empresa, su ciudad, su sociedad como algo propio, pondrá esfuerzo por renovarla y hacerla crecer, y será atendido pues se sabrá que todos los hombres pueden aportar puntos de vista sorprendentes. La iniciativa y su fomento es un signo de humanidad. Por el contrario, el comportamiento paternalista supone la desconfianza y el desprecio del subordinado, y no ayuda a nadie a crecer.

34. Ésta es una de las tesis importantes de H. ARENDT: cfr. *La condición humana*, cit., 222-240.

35. Los más conspicuos son los de N. Luhmann. Se puede encontrar una exposición sintética en J. NAVAS, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, EUNSA, Pamplona, 1989.

36. Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 30.

7

NOSOTROS

El descubrimiento, y paso del yo al nosotros, supone un largo camino de maduración que atraviesa por diversas crisis. No hay nosotros solamente por la existencia de un grupo de pertenencia, cuando no se establece en una red de relaciones personalmente significativas. Es el caso de la adolescencia, una de las época más intensas, donde se echa mano del "nosotros" para proteger el yo débil, para identificarlo y renegociarlo.

El nosotros no nace sencillamente del dato de realidad que me dice que además del yo existen otras personas. Para que se dé el nosotros debo aprender a perderme y encontrarme en otros. Este dinamismo difícil y arriesgado necesita el aprendizaje de la convivencia, de la coexistencia, del compartir y el convivir. Todo esto no se hace sin respeto, escucha, diálogo y amor.

El nosotros no es un yo ampliado, como sucede frecuentemente, sino una unidad superior que me llama, integra y trasciende. El nosotros no es un propietario plural, sino el camino de la pérdida del yo y el reencuentro con la unidad presentida y nunca del todo realizada en el pueblo, el grupo, o la comunidad.



El paso del yo al nosotros queda vivamente ejemplificado en un cuento que escuché a mi buen amigo y maestro **Tony De Mello**.

Se trata de un grupo de muchachos que, hace ya muchos años, acuden al pueblo cercano para vivir en él la fiesta mayor. Pasan todo el día bailando, bebiendo en una atmósfera estimulante, eufórica y excitante. Ya de noche, eran otros tiempos en los que se vivían con la luz del día, comienzan el regreso a su pueblo, a pie, por el largo camino que les separa de la fiesta. Están borrachos, mareados, con el cansancio y el comienzo de la resaca, cuando empieza a llover y el frío, relente de la noche, les hace buscar cobijo en una pequeña tejabana que da acceso a una finca de labor. Allí en el pequeño espacio cubierto, se amontonan, apretujándose unos con otros, buscando evitar la lluvia y encontrar calor. Al amanecer, semidormidos, se encuentran en una gran confusión: el mareo, la resaca del alcohol les impide reconocer y recuperar conscientemente su esquema corporal. A un campesino que, madrugador, va a su campo, le piden ayuda para salir del atolladero en el que se encuentran. El buen hombre se acerca con su burro y les pregunta qué necesitan. "Estamos mareados y no podemos reconocer siquiera nuestro propio cuerpo". El campesino con su sabiduría popular, encuentra una fácil solución: sacando un alambre de la albarda del burro, se acerca al grupo de muchachos confusamente entrelazados y pinchando un pie oye que alguien grita ¡ay! Pregunta el hombre quién ha dicho ¡ay! Yo. Pues este pie es tuyo. A continuación pincha una mano. Se repite el grito de dolor y así poco a poco va adjudicando los miembros a cada unidad corporal. El nosotros aparece cuando alguien pincha el pie, la mano, el corazón con ideas asumidas al otro y tú dices ¡ay! Entonces se ha constituido verdaderamente el nosotros. Cuando el dolor o el gozo del otro, como por vasos comunicantes, llega a tu consciencia y te hace responder como si fuera tuyo propio. En ese momento se ha dado el paso del yo al nosotros. Existe un nosotros vivo, interrelacionado, sujeto plural y a la vez unificado que participa y comparte grupalmente las vivencias que afectan a cada uno de sus miembros.



NOSOTROS no es una comunidad de intereses sino de personas con un contacto frecuente, comunicativo, interactivo que ha alcanzado tal nivel de madurez que pueden ser muchos en un solo cuerpo.

El nosotros se forma a través de la empatía y el amor:

- Empatía: aprendo a mirar la realidad con los ojos del otro, desde su universo de referencias. Aprendo a vibrar con la vibración emocional del otro comprendiéndola y captándola con nitidez a la vez que la reflejo con mi gesto y mi palabra.
- Amor: acojo a los otros en mi universo afectivo ofreciéndoles gratuitamente mi energía amorosa. Entre la empatía y el amor está la simpatía que caracteriza también al nosotros: es un vibrar con, padecer con, gozar con.

El nosotros supone que yo no me creo *centro y norma universal*. El nosotros relativiza, refiere, conforta, dialoga. El yo que se integra y crece en un nosotros ha de ser capaz de escuchar, de convivir democráticamente con lo plural y diverso; no pretender uniformizar ni estandarizar a los otros, sino aceptar su diversidad en una convivencia respetuosa y pacífica. El yo se ve así enriquecido por las distintas perspectivas, puntos de vista, reacciones afectivas, vivencias que provienen del nosotros.

El nosotros es una experiencia abierta capaz de reconocerse progresivamente en nuevas personas. Esto significa que no se trata de un ghetto cerrado, una mafia limitada, un grupo limitador defensivo, exclusivo y tal vez agresor.

NOSOTROS es un programa de desarrollo humano. Es una comunidad hacia la utopía de una humanidad unificada. El nosotros no se construye por adición: yo más yo más yo, sino por sustracción, nosotros igual a yo menos yo menos yo. La unidad superior que estructura nosotros compensa con creces las pequeñas pérdidas que han de ser negociadas y consensuadas en vista de el bien intuido que comporta el



nosotros. Nosotros exige flexibilidad, evitar el ansia de poder, consciencia y análisis de la realidad y sobre todo sensibilidad para captar y encauzar, dando, a ser posible, satisfacción a las necesidades de cada uno de los miembros que componen la unidad del nosotros.

El nosotros, grupalmente vivenciado, camina desde el poder al amor. Es un largo itinerario con avances y retrocesos que exige aclaraciones a estas tres grandes preguntas: ¿dentro o fuera?, ¿arriba o abajo?, ¿cerca o lejos? Estas tres grandes preguntas acerca de la pertenencia, el poder, el amor es necesario aclararlas en un proceso de maduración del nosotros. Solamente la pacífica aclaración de estos interrogantes llevará al organismo vivo que es un nosotros a crecer y desarrollarse sanamente. Deben estar claros los criterios de pertenencia, el poder que en el nosotros se comparte y se adjudica a cada uno de los miembros y el amor con el que se amasa unifica y experiencia el grupo constitutivo del nosotros. Es verdad que en ese largo y difícil itinerario habrá problemas personales no resueltos que lo dificulten: dependencias y contradependencias, luchas de poder, intimismos y contraintimismos, etc., es decir, que acudimos al nosotros con problemas no resueltos que necesitan una solución madura para que el resultante de la interacción de varias personas sean también fruto maduro y pleno.

Ejercicios: nosotros

1. Después de la preparación corporal, cuando encuentres un nivel de relajación adecuado, deja fluir tu memoria y recuerda algún nosotros que hayas vivenciado en tu historia. Recréalo visualizando, poniéndole rostros nombres, palabras y date cuenta de cómo te sentías en ese nosotros. Se trataba de un nosotros uterino, envolvente o de un nosotros madurante, respetuoso de tu libertad, escuchador de tu palabra. ¿Qué te aportó ese nosotros? ¿Cómo creciste en él?



2. Cae en la cuenta relajadamente de tus necesidades, las que concretan y precisamente te empujan hacia el nosotros. Observa también si, de verdad, deseas constituir, en alguna área de tu existencia un auténtico nosotros. Date cuenta de las dificultades, pero confía en la motivación emanada de tus propias necesidades y deseos para, tal vez, proponerte buscarlo o crearlo.
3. Intuye relajadamente cuánto podrías aportar a un nosotros. Hazte consciente de que tu riqueza y recursos personales no se agotan, posiblemente, en la vida tal como la tienes estructurada. ¿Cuál sería tu palabra, tu auténtica aportación a un nosotros? ¿Tu inteligencia, tu capacidad de análisis, ... tu energía integradora y amasadora de diversidades personales que respeta la identidad de cada uno ..., tu habilidad para motivar, para proyectar acciones que realicen tareas gratificantes para nosotros y útiles para los demás?



- HYPPOLITE, J. La libertad en J.P. Sartre, en Varios, «Dialéctica y libertad», F. Torres Edit., Valencia, 1976, 49-74.
- KOSIK, K. El individuo y la historia, en Varios, «Dialéctica y libertad», Valencia, F. Torres Edit., 1976, 75-98.
- LOPEZ QUINTAS, A. Silencio de Dios y libertad humana, Madrid, Narcea, 1981.
- MARAÑON, G. Soledad y libertad, en Vida e historia, Madrid, 1958.
- MARCUSE, H. Marxismo y libertad, en Varios, Dialéctica y libertad, o.c., 99-108.
- MARCUSE, H. El hombre unidimensional, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- MANNHEIM, K. Libertad y planificación, México, F.C.E., 1942.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975.
- MONOD, J. El azar y la necesidad, Barcelona, Barral, 1973⁴.
- MONTERO, F. La interpretación dialéctica de la libertad, en Varios, «Dialéctica y libertad», o.c., 109-130.
- MULLER, M. Los conceptos de existencia y libertad en la onología del existencialismo alemán, Arbor, 1959, n.º 167.
- POPPER, K.R. El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo, Madrid, Tecnos, 1984.
- RUBIO CARRACEDO, J. La persona como dialéctica de la libertad y las estructuras, en «¿Qué es el hombre?», Madrid, Aguilera, 1971.
- SANABRIA, J.R. La libertad en Sartre: de una libertad sin límites a una libertad en situación, Rev. de Filosofía (México), XV (1982), n.º 43, 63-98.
- SARTRE, J.P. El ser y la nada, Buenos Aires, Losada, 1961.
- SARTRE, J.P. El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Huáscar, 1972.
- WRIGHT, G.H. von. El determinismo y el estudio del hombre, en HINTIKA y otros, Ensayos sobre explicación y comprensión, Madrid, Alianza, 1980, 183-204.

Beorlegui, Carlos (1988) *Lecturas de antropología filosófica*. Bilbao: Editorial Desclee Brouwer.

CAPITULO 7

La interpersonalidad

El problema de la interpersonalidad, a pesar de la importancia y el lugar central que posee en la moderna antropología, es un problema más bien reciente. Para Laín Entralgo, «éste ha sido y viene siendo uno de los grandes temas intelectuales de nuestro siglo»¹. Pero, al mismo tiempo, es un problema sobre el que no se ha detenido ni ha sentido el hombre necesidad de reflexionar hasta nuestro siglo. El hombre ha vivido la realidad del otro de un modo natural, sin resultarle problemático.

En contraste con la antropología actual, que considera fundamental la relación con el otro en la génesis de la persona, dejando en segundo término la autosuficiencia del yo, la filosofía occidental ha vivido apoyada, desde Descartes, en una antropología individualista, que entendía al hombre en su autosuficiente soledad. Puede considerarse la época situada entre las dos guerras mundiales el momento en que se produce este cambio tan trascendental. Pero los cambios nunca se producen drásticamente, sino que se van preparando lentamente. Una de las causas del paso del individualismo a la antropología de la interpersonalidad se debe a la experiencia de soledad que invade al hombre moderno. «El sentimiento primario del hombre moderno consciente de su propia situación, es su radical soledad»². Soledad de tipo metafísico y social, sigue diciendo Laín Entralgo. Soledad metafísica, por cuanto el racionalismo e idealismo imperantes le encierran en sí mismo sin poder darle certeza de la realidad del mundo y de los otros. Y soledad social, agudizada por la sociedad urbana y la sociedad industrial fuertemente competitiva.

Desde Descartes, el modo como adquiere realidad el otro es a través de un razonamiento por analogía. Encerrado en sí mismo, el yo no puede afirmar con certeza que las otras personas que se mueven a su alrededor sean otros «yo» pen-

1. Laín Entralgo, P. «Teoría y realidad del otro», Rev. de Occidente, Madrid, 2 vols. 1968, vol. I, p. 53. Este libro representa una introducción fundamental al tema de la interpersonalidad.

2. Ibidem., p. 33.

santes, similares a él. Sólo puede inferirlo a través de un razonamiento analógico. Puesto que veo un cuerpo como el mío, que se mueve y actúa de parecida forma, infiero que su subjetividad es idéntica a la mía.

A lo largo de la historia de la filosofía, el otro ha sido justificado como una realidad secundaria al yo. Lo primero es la autoconsciencia del yo, quien una vez autoconstituido, sale al encuentro del otro y trata de justificar su realidad de diferente forma. Para Descartes, el otro queda justificado analógicamente, como hemos señalado³. En la psicología inglesa, el otro es el objeto de un yo instintivo y sentimental. En Kant y Fichte, el otro se halla al término de la actividad moral del yo. En Hegel y Marx, el otro se relaciona con el yo en el juego dialéctico del espíritu y en la dialéctica de la naturaleza; y ya en la filosofía de la vida, de Dilthey, el otro aparece como invención del yo⁴. Husserl constituye el último exponente de la inclinación egológica de la filosofía occidental. Aunque dedica la última de sus «Meditaciones cartesianas» a resolver el problema, se quedará sin conseguirlo, puesto que sigue un camino que no tiene salida. «No puede extrañar, dice Laín, que desde el «Discurso del método» (1637) hasta las «Meditaciones cartesianas» (1931), casi todo el pensamiento moderno haya oscilado sin estación intermedia entre el solipsismo y el panteísmo»⁵.

El viraje que se da en el siglo XX se apoya, en contrapartida, en todos postulados que sitúan el problema en caminos radicalmente diversos:

- 1) «No hay yo sin algo que no sea yo ni hay conciencia que no sea "conciencia de"; lo "otro que yo" (el no-yo) no es un hecho fundado en una primaria "posición del yo", como pensaba Fichte, sino un *constitutivum formale* del sujeto que como tal "yo" se vive y se entiende a sí mismo»⁶. El otro, y lo otro, entran a formar parte de mi realidad yoica, tanto desde el punto de vista psicológico, como epistemológico y metafísico. La soledad del yo, encastillado en su conciencia, empieza a resquebrajarse.
- 2) «Mi yo no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo»: psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi «existencia», mi «vida», mi «personidad»⁷. Aquí el «enemigo» se ha metido dentro. Lo que el pensamiento anterior consideraba un yo dueño de sí, seguro y autopo-seeador, ha resultado ser limitado y hueco. Mi yo es más que yo: porque hay huecos que no domino (inconsciente) y porque yo no soy todavía yo, soy pro-yecto, ex-sistencia.

La comprensión del problema de la interpersonalidad se ha realizado después por dos caminos diferentes: el *trascendentalismo* y el *dialogismo*.

3. Laín Entralgo, indica que, a pesar de que Descartes utiliza un razonamiento analógico en la justificación del otro, quien primero formuló «de un modo riguroso el razonamiento por analogía fue J. Stuart Mill». Cfr. o.c., p. 54, nota 22.

4. Cfr. *Ibidem*, p. 38.

5. *Ibidem*, p. 206.

6. *Ibidem*, p. 217.

7. *Ibidem*, p. 217.

La línea trascendental está en relación con el pensamiento del Husserl y ha sido elaborada por los existencialistas Heidegger y Sartre entre otros. El punto de vista dialógico está representado, entre otros, por Ebner, M. Buber y E. Levinas.

La reflexión trascendental se esfuerza por hacer ver que el «otro» aparece como condición de posibilidad de la constitución del yo. Cada yo, por el hecho de existir en el mundo, es constitutivamente ser con (*Mit-sein*). El ser-en-el-mundo y el ser-con-otros son dos existenciales del *Da-sein*. Vemos, pues, que el punto de arranque de esta postura sigue siendo el yo, llegándose al otro en un momento segundo.

El texto que hemos seleccionado para representar esta postura lo hemos sacado de M. Heidegger.

El pensamiento dialógico da un giro completo a la solución del problema de la interpersonalidad. El otro no se deduce trascendentalmente del yo, sino que aparece ante el yo espontánea y absolutamente como alguien imprevisible e improgramable. El otro no aparece como otra categoría y ámbito anterior al yo y al tú. Tanto de M. Buber como de E. Levinas presentamos páginas de sus obras más significativas.

1. M. HEIDEGGER. EL «SER EN EL MUNDO» COMO «SER CON» Y «SER SI MISMO»¹

Heidegger, a la hora de elaborar una analítica del «*Dasein*», trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental, incluso en el pensamiento de su maestro Husserl, a pesar de los esfuerzos de la 5.ª meditación cartesiana.

Para Heidegger todo ser-en-el-mundo está afectado por el ser-con (*Mitsein*). El *Da-sein* (ser-ahí) es siempre un ser-con-otros. El análisis del otro aparece en Heidegger en relación al *utensilio*, el ser-a-la-mano. El *utensilio* hace referencia a otros *utensilios* y a otros *Dasein* que están referidos a los mismos *utensilios*. Por ello, el *utensilio* es el punto de visagra que pone en relación a los *Dasein*, al yo con el otro.

La relación con el otro es, pues, radicalmente práctica. Yo me encuentro con el otro porque los dos usamos el mismo *utensilio*.

Ahora bien, mi relación con el otro es diferente que la relación con el *utensilio*, pero ambos aparecen en mi mundo entorno (*Um-welt*). Esto implica el peligro de cosificación del otro, eliminando su originalidad y profundidad.

Y a la vez, el otro corre el peligro de perder su alteridad, puesto que queda atrapado en mi mundo. El otro queda despotenciado, mundanizado y despojado de su subsistencia y alteridad. Puesto que el mundo está constituido por mí, se puede preguntar si el otro es también constituido por mí. Parece como si el otro pasase a ser una estructura del *Dasein*, lo mismo que la mundaneidad.

Este es el flanco débil que Sartre advierte en la teoría heideggeriana del otro. Heidegger sitúa la relación con el otro a partir de la acción, en relación al *utensilio*,

1. M. Heidegger, «El ser y el tiempo», México, F.C.E. 1974, cap. 4.º, p.p. 133-142. En el capítulo 2.º hemos presentado ya su vida y obra.

al objeto que utilizo para mis acciones junto con otros Dasein. En cambio, para Sartre², la relación se establece por la *mirada*, en el encuentro personal cara a cara. En Heidegger, la relación con los demás se efectúa en una acción común, como un equipo de trabajadores, o un equipo de deportistas. La relación entre sí es secundaria, a propósito del trabajo o del deporte. El otro aparece como el ser solidario en una tarea común.

Hay que tener en cuenta que Heidegger no se preocupó demasiado del problema del otro. Aborda el tema de la interpersonalidad no de modo exhaustivo, sino sólo desde una perspectiva que a él le interesaba en «Ser y tiempo».

A pesar de todo, hay tres aspectos que hay que apuntar como avance de Heidegger respecto a la posición de Husserl:

- 1) En primer lugar señaló que la relación con el otro no es sólo relación de conocer, sino de *ser*, de ser-con-otros. Mi ser es ser-con-otros. Ser «yo» es ser «yo-con-otros». Situó, pues, el problema del otro a nivel metafísico.
- 2) La relación de ser con el otro es *esencial*, no accidental, porque a la constitución del yo le corresponde ser-con-otro.
- 3) El problema del tránsito al otro es un falso problema. Desde el principio estamos con los otros, y, por tanto, no cabe el problema de pasar al otro. No hay problema de comunicación. Cuando pensamos, pensamos con el otro.

El «ser ahí con» de los otros y el cotidiano «ser con»

La respuesta a la cuestión acerca del «quién» del «ser ahí» cotidiano debe obtenerse mediante el análisis de *aquella* forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el «ser ahí». La investigación busca la orientación en el «ser en el mundo», estructura fundamental del «ser ahí» por la cual resultan codeterminados todos los modos del ser de éste. Si teníamos razón al afirmar que en la anterior explicación del mundo también habían entrado ya en nuestro campo visual los restantes elementos estructurales del «ser en el mundo», es forzoso que dicha explicación haya preparado de cierto modo asimismo la respuesta a la cuestión del «quién».

La «descripción» del inmediato mundo circundante, por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente «a la mano», es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que «cortarlo a la medida». Igualmente hace frente en el material empleado el productor o «proveedor» del mismo como aquel que «sirve» bien o mal. El campo, *v. gr.*, al cual «salimos» a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere en su «ser en sí» a un conocido que hace con él sus

excursiones, pero también como «bote ajeno» alude a otros. Los otros que así *hacen frente* en el plexo de útiles «a la mano» del mundo circundante no se añaden mentalmente a una cosa inmediatamente sólo «ante los ojos», sino que estas «cosas» hacen frente destacándose del mundo en que son «a la mano» para los otros, mundo que desde un principio es ya siempre también el mío. En el análisis hecho hasta aquí se empezó por estrechar el círculo de lo que hace frente dentro del mundo, reduciéndolo al útil «a la mano» o a la naturaleza «ante los ojos», esto es, a entes que no tienen la forma de ser del «ser ahí». Esta limitación no era sólo necesaria a fin de simplificar la explicación, sino que ante todo la forma de ser del «ser ahí» de los otros que hace frente dentro del mundo se diferencia del «ser a la mano» y del «ser ante los ojos». El mundo del «ser ahí» da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del «ser ahí»*, son ellos mismos, en el modo del «ser en el mundo», «en» el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni «ante los ojos», ni «a la mano», sino que son *tal como* el «ser ahí» mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*. Si, pues, se quisiera identificar todo mundo con los entes intramundanos, habría que decir que el «mundo» es un «ser ahí».

También la caracterización del hacer frente de los *otros* debe, pues, buscar su orientación en el «ser ahí» *peculiar* en cada caso. ¿No partirá, entonces, de un destacar y aislar el «yo» que la fuerce a buscar luego un paso desde este sujeto aislado hasta los otros? Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de «los otros». «Los otros» no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este «ser ahí también» con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co-ser ante los ojos» dentro de un mundo. El «con» es algo que tiene la forma de ser del «ser ahí», el «también» mienta la igualdad del ser, en el sentido del «ser en el mundo» «curándose de» y «viendo en torno». Hay que comprender el «con» y el «también» *existencial* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* «ser en el mundo» es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del «ser ahí» es un «mundo del con». El «ser en» es «ser con» otros. El «ser en sí» intramundano de éstos es «ser ahí con».

Los otros no hacen frente aprehendiéndose primero el sujeto peculiar inmediatamente «ante los ojos» a diferencia de los restantes sujetos también «ante los ojos» no hacen frente en un primario dirigir la vista a sí mismo, como el término por respecto al cual y únicamente así se fija la diferencia. Hacen frente destacándose del mundo en que se mantiene esencialmente el «ser ahí» que «ve en torno» «curándose de». Frente a las «explicaciones» del «ser ante los ojos» de otros teóricamente construidas que con facilidad se imponen, hay que atenerse al indicado hecho fenoménico de su hacer frente *en el mundo circundante en cuanto tal*. Esta inmediata y elemental forma mundana de hacer frente al «ser ahí» va tan lejos, que hasta el «ser ahí» *peculiar* encuentra «delante de sí» *inmediatamente* a sí mismo *apartando la vista* de toda «vivencia» y «centro de actos» o no viendo todavía nada

2. Cfr. J.P. Sartre, «El Ser y la Nada», Buenos Aires, Losada, 1980, pp. 328 y ss.

de esto. El «ser ahí» se encuentra «a sí mismo» inmediatamente en *lo que hace*, usa, espera, evita —en lo «a la mano» *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante.

E incluso cuando el «ser ahí» dice de sí expresamente «aquí, yo», ha de comprenderse el adverbio de lugar empleado como pronombre personal por la espacialidad existencial del «ser ahí». Ya indicamos al hacer la exégesis de esta espacialidad (§23) que este «aquí, yo» no mienta el señalado punto ocupado por la cosa que sería yo, sino que se comprende como «ser en» por el «allí» del mundo «a la mano» en que se mantiene el «ser ahí» en cuanto «*curarse de*».

G. de Humboldt¹ se ha referido a lenguas que expresan el «yo» mediante un «aquí», el «tú» mediante un «ahí», el «él» mediante un «allí», o que —gramaticalmente formulado— reproducen los pronombres personales por medio de adverbios de lugar. Es objeto de controversia cuál sea precisamente la significación primitiva de las expresiones de lugar, si la adverbial o la pronominal. La disputa pierde su base cuando se observa que los adverbios de lugar tienen una referencia al *yo qua* «ser ahí». El «aquí» «allí» y «ahí» no son primariamente puras determinaciones de lugar de los entes intramundanos «ante los ojos» en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del «ser ahí». Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del «ser ahí», tienen primariamente una significación existencial y no categorial. Pero tampoco son pronombres, su significación es anterior a la diferencia entre adverbios de lugar y pronombres personales; ahora bien, la significación existencial precisamente espacial de estas expresiones es prueba de que la interpretación del «ser ahí» no viciada por la teoría ve directamente al «ser allí» en el «*ser cabe*» el mundo de que se cura *en su sentido espacial, esto es, desalejador en una dirección*. Con el «aquí» no se mienta el «ser ahí» absorto en su mundo volviéndose hacia sí, sino volviéndose de sí al «allí» de algo «a la mano» en el «ver en torno», y sin embargo *se mienta* en la espacialidad existencial.

El «ser ahí» se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el «ser ahí con» de los otros hace frente generalmente destacándose de lo «a la mano» dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el «ser ahí» de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas «ante los ojos» que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos «en el trabajo», es decir, primariamente en su «ser en el mundo». Incluso cuando vemos al otro «estar por ahí meramente», no es jamás tomado como la cosa «ante los ojos» que sería un hombre, sino que el «estar por ahí» es un modo de ser existencial: el demorarse en todo y en nada sin «curarse de», sin «ver en torno». El otro hace frente en su «ser ahí con» en el mundo.

Pero la expresión «ser ahí» muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también «con» otros. No debe pasarse por alto, empero, que usamos la expresión «ser ahí con» para designar *aquel* ser sobre la base del cual son puesto en libertad dentro

del mundo los otros que también son. Este «ser ahí con» de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un «ser ahí» y por ende también para los que «son ahí con», porque el «ser ahí» es esencialmente en sí mismo «ser con». Esta proposición fenomenológica: el «ser ahí» es esencialmente «ser con», tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy «ante los ojos» solo, antes bien son «ante los ojos» asimismo otros de mi especie. Si algo semejante fuese lo mentado con la proposición que dice que el «ser en el mundo» del «ser ahí» está constituido esencialmente por el «ser con», no sería éste una determinación existencial que conviniera al «ser ahí» por sí mismo en virtud de su forma de ser, sino una condición que se produciría según el caso en razón del «ser ante los ojos» otros. El «ser con» determina existencialmente al «ser ahí» aun cuando fácticamente no es «ante los ojos» ni percibido otro. También el «ser solo» del «ser ahí» es «ser con» en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en y para un «ser con». El «ser solo» es un modo deficiente del «ser con», su posibilidad es la prueba de la realidad del último. Por otra parte, no cesa el fáctico «ser solo» porque sea «ante los ojos» un segundo ejemplar de hombre «junto a» mí, ni diez, ni ciento. Aun cuando sean «ante los ojos» cuantos se quiera, puede el «ser ahí» «ser solo». El «ser con» y la facticidad del «ser uno con otro» no se fundan, por ende, en un «ser juntos ante los ojos» varios «sujetos». Pero tampoco el «ser solo» «entre» muchos quiere decir del ser de estos muchos que se limiten a ser «ante los ojos». También en el ser «entre ellos» ellos «son ahí con»; su «ser ahí con» hace frente en el modo de la indiferencia y la extrañeza. El *faltar* y el «ser ausente» son modos del «ser ahí con» y sólo posibles porque el «ser ahí», que es «ser con», permite que haga frente en su mundo el «ser ahí» de otros. El «ser con» es una determinación del peculiar «ser ahí» del caso; el «ser ahí con» caracteriza al «ser ahí» de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un «ser con» por obra del mundo de éste. El peculiar «ser ahí» sólo es en tanto tiene la esencial estructura del «ser con», como «ser ahí con» que hace frente para otros.

Si el «ser ahí con» resulta existencialmente constitutivo del «ser en el mundo», ha de hacerse la exégesis del mismo —así como la del «andar en torno», «viendo en torno», con lo «a la mano» dentro del mundo que caracterizamos por anticipado como «curarse de»— sobre la base del fenómeno de la «cura», que define el ser del «ser ahí» en general (cf. el cap. VI de esta Sección). El carácter del ser del «curarse de» no puede ser peculiar al «ser con», bien que esta forma de ser sea un «*ser relativamente a*» entes que hacen frente dentro del mundo, como el «curarse de». Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el «ser ahí» en cuanto «ser con» no tienen la forma de ser del útil «a la mano»; tienen ellos mismos la forma de ser del «ser ahí». «De» estos entes no «se cura», sino que se «*procura por*» ellos.

También el *curarse de* alimentar y vestir, el cuidar del cuerpo enfermo es «procurar por». Mas esta expresión la comprendemos como término técnico para designar un existencial, paralelamente al empleo del «curarse de». El «procurar por» como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del «ser ahí» en cuanto «ser con». Su fáctica perentoriedad está

1. *Iber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829), Ges. Schriften (editados por la Academia Prusiana de Ciencias), tomo VI, Sección I, pp. 304-330.

motivada por el hecho de que el «ser ahí» se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del «procurar por». El «ser uno para otro», «uno contra otro», «uno sin otro», el «pasar de largo uno junto a otro», el «no importarle nada uno a otro» son modos posibles del «procurar por». Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el «ser uno con otro» cotidiano y del término medio. También estos modos de ser presentan el carácter del «no sorprender» y el ser comprensibles de suyo, que es tan peculiar al cotidiano «ser ahí con» de otros dentro del mundo como al «ser a la mano» del útil de que se cura diariamente. Estos modos indiferentes del «ser uno con otro» fácilmente inducen a la exégesis ontológica al error de interpretar inmediatamente el «ser uno con otro» como puro «ser ante los ojos» de varios sujetos. Parece tratarse sólo de insignificantes variedades de la misma forma de ser, y sin embargo hay ontológicamente una esencial divergencia entre el «indiferente» «ser juntas ante los ojos» de cualesquiera cosas y el «no importarle nada uno a otro» de entes que son «uno con otro».

Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el «procurar por» dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su «cura», por decirlo así, poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el «curarse de». Este «procurar por» toma sobre sí, en favor del otro, aquello de que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello. En semejante «procurar por» puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado. Este «procurar por» sustitutivo, que quita la «cura», determina el «ser uno con otro» en amplia medida y concierne regularmente al curarse de lo «a la mano».

Frente a él hay la posibilidad de un «procurar por» que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su «poder ser» existencial, no para quitarle la «cura», sino más bien para devolvérsela como tal. Este «procurar por», que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a «ver a través» de su «cura» y quedar en *libertad* para ella.

El «procurar por» se presenta como una estructura del ser del «ser ahí» cuyas varias posibilidades son aferradas tanto al «ser» del «ser ahí» «relativamente al mundo de que se cura», cuanto al propio «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo». El «ser uno con otro» se funda inmediatamente y muchas veces exclusivamente en aquello de que en semejante ser se cura en común. El «ser uno con otro» que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la «distancia» y la «reserva». El «ser uno con otro» de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza. A la inversa, el común entregarse a la misma causa emana del «ser ahí» realmente «empuñado» en cada caso. Sólo esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo.

Entre los dos extremos del «procurar por» positivo, el sustitutivo-dominador y el anticipativo-liberador, se mantiene el cotidiano «ser uno con otro», produciendo

múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación caen fuera de los límites de esta investigación.

Así como al «curarse de» corresponde como modo de descubrimiento de lo «a la mano» el «ver en torno», así es el «procurar por» dirigido por el «ver por» alguien y el «ver con buenos ojos» a alguien. Ambos pueden recorrer con el «procurar por» los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar al tratar «sin miramientos» a alguien y al «no ver» a alguien, expresión de la indiferencia.

El mundo no da libertad sólo a lo «a la mano» como entes que hacen frente dentro de él, sino también al «ser ahí», a los otros en su «ser ahí con». Estos entes en libertad en el mundo circundante son, respondiendo al sentido más peculiar de su ser, un «ser en» en el mismo mundo en que son ahí con otros, haciendo frente para éstos. La exégesis hecha de la mundanidad (§18) mostró en ésta el todo de referencias de la significatividad. En la familiaridad, desde un principio comprensora, con esta significatividad, permite el «ser ahí» a lo «a la mano» hacer frente como descubierto en su conformidad. El plexo de referencias de la significatividad es fijado al «ser» del «ser ahí» «relativamente a su ser más peculiar», con el que por esencia no puede tener conformidad alguna, antes bien es el ser «por mor del cual» es el «ser ahí» mismo como es.

Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del «ser ahí» el irle en su ser mismo el «ser con» otros. En cuanto «ser con», «es», por ende, el «ser ahí» esencialmente «por mor de» otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existenciaría. Incluso cuando el fáctico «ser ahí» del caso *no* se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, *es* en el modo del «ser con». En el «ser con» en cuanto existenciarío «por mor de» otros es ya abierto el «ser ahí» de estos otros. Este «estado de abiertos» de los otros, constituido desde un principio con el «ser con», también contribuye, pues, a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad fijada al existenciarío «por mor de». De donde que la así constituida mundanidad del mundo, en que esencialmente es en cada caso ya el «ser ahí», permita a lo «a la mano» en el mundo circundante hacer frente de tal manera que, a una con ello como aquello «de» que «se cura» «viendo en torno», hace frente el «ser ahí con» de otros. En la estructura de la mundanidad del mundo radica el que los otros no sean inmediatamente «ante los ojos», como sujetos que floten libres junto a otras cosas, sino que se muestren en su especial ser en el mundo circundante destacándose de lo «a la mano» en éste.

El «estado de abierto» del «ser ahí con» de otros, estado inherente al «ser con», quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al «ser ahí» está implícita, por ser el ser del «ser ahí» un «ser con», la comprensión de otros. Como el comprender en general, éste no es un tener noción oriundo de un proceso de conocimiento, sino una forma de ser originalmente existenciaría que hace posible todo conocimiento y noción. El conocerse se funda en el «ser con» originalmente comprensor. Con arreglo a la inmediata forma del ser del «ser en el mundo» «siendo con», el conocerse se mueve inmediatamente dentro del comprensor tener noción de aquello que encuentra delante y «de» que «se cura», «viendo en torno» en el mundo circundante, el «ser ahí» con los otros. Partiendo de aquello de que se cura y con la comprensión

de ello es comprendido el «cursarse de» que «procura por». El otro es, pues, abierto inmediatamente en el «procurar por» «curándose de».

Mas como inmediata y regularmente se mantiene el «procurar por» en los modos deficientes o al menos indiferentes —en la indiferencia del «pasar de largo uno junto a otro»— ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del «ser reservado», la «simulación» y la «hipocresía», ha menester el «ser uno con otro» de caminos especiales para acercarse a los otros o «penetrar» en ellos.

Pero así como el revelarse o cerrarse se funda en la forma de ser del «ser uno con otro» del caso, más aún, no es otra cosa que esta misma forma, así sólo del primario «ser con» el otro brota en cada caso el expreso abrir a este otro el «procurar por» él. Este abrir al otro, si bien *temático* no teórico-psicológico, con facilidad resulta el fenómeno que cae inmediatamente bajo la vista del interesado en los problemas teóricos de la comprensión de la «vida psíquica ajena». Pero lo que bajo el punto de vista fenoménico representa así «inmediatamente» un modo del comprensor «ser uno con otro» se toma al par como aquello que «inicial» y originalmente hace posible y constituye todo «ser relativamente a otros». Este fenómeno, llamado, no precisamente de una manera feliz, «proyección sentimental», tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, el solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado.

El «ser relativamente a otros» sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del «ser relativamente a cosas ante los ojos». El «otro» ente tiene él mismo la forma de ser del «ser ahí». En el «ser con» y «relativamente a otros» hay, pues, una «relación de ser» de «ser ahí» a «ser ahí». Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del «ser ahí» peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al «ser ahí». El «ser relativamente a otros» se torna entonces «proyección» del peculiar «ser relativamente a sí mismo» en otro. El otro es una *doublette* del «sí mismo».

Mas es fácil de ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que el «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo» sea el «ser relativamente a otro». Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, otro tanto seguirá siendo enigmático cómo pueda abrir al otro en cuanto tal el «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo».

El «ser relativamente a otros» no es sólo una peculiar e irreducible «relación de ser»; en cuanto «ser con», es ya con el ser del «ser ahí». Sin duda no cabe negar que el vivo conocerse mutuamente sobre la base del «ser con» depende con mucha frecuencia de la amplitud en que se comprenda a sí mismo en el caso el peculiar «ser ahí»; pero esto sólo quiere decir hasta qué punto permite «ver a través» de él o no se ha desfigurado el esencial «ser con» otros, lo que sólo es posible si en cuanto «ser en el mundo» es el «ser ahí» en cada caso ya con otros. La «proyección sentimental» no es lo que constituye el «ser con», sino algo sólo posible sobre la base de éste y motivado por los predominantes modos deficientes del «ser con» en lo que tienen de inevitables.

Pero el que la «proyección sentimental» no sea un fenómeno existencial original, como tampoco el conocimiento en general, no quiere decir que no plantee ningún problema. La especial hermenéutica de ella habrá de mostrar cómo las varias posibilidades de ser del «ser ahí» mismo extravían y obstruyen el «ser uno con otro» y su conocerse, hasta dar en el suelo con todo genuino «comprender» y obligar al «ser ahí» a refugiarse en sustitutivos; y qué clase de condición existencial positiva de su posibilidad presupone la justa comprensión del prójimo. El análisis ha mostrado que el «ser con» es un constituyente existencial del «ser en el mundo». El «ser ahí con» se presenta como una peculiar forma de ser de entes que hacen frente dentro del mundo. En tanto el «ser ahí» en general es, tiene la forma de ser del «ser uno con otro». Este no puede concebirse como un resultado de sumar varios «sujetos» «ante los ojos». El encontrar delante un número determinado de «sujetos» sólo resulta por su parte posible si se trata simplemente como «números» a los otros que hacen frente inmediatamente en su «ser ahí con». Tal número sólo se descubre a través de un determinado «ser uno con otro» y «relativamente a otro». Este «ser con», que es un ser «sin miramientos» «cuenta» los otros sin que seriamente «cuenta con» ellos, ni siquiera «tenga que ver» con ellos.

El peculiar «ser ahí», como el «ser ahí con» de otros, hace frente inmediata y regularmente destacándose del «mundo del con» de que se cura en el mundo circundante. El «ser ahí» no es él mismo cuando se absorbe en el mundo de que se cura, es decir, al par en el «ser con» los otros. ¿Quién es, pues, el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano «ser uno con otro»?

2. M. BUBER, «YO Y TU»¹

M. Buber (1878-1965) nació en Viena. Judío, de ascendencia polaca, todo su pensamiento está impregnado por el «hagidismo», movimiento místico medieval, resurgido con fuerza en los ambientes judíos de Polonia y Rusia. Profesor de Religión Comparada en la Universidad de Frankfurt, se exiló de Alemania con la subida de Hitler al poder, trasladándose a Jerusalén, donde en 1938 comenzó su labor profesoral en la Universidad.

Sus obras más importantes son:

- Ich und Du, 1923 («Yo y tú», 1956).
- Zwiesprache, 1929.
- Die Frage an den Einzelnen, 1936.
- Was ist der Mensch?, 1938 (¿Qué es el hombre? México, F.C.E., 1949).
- Elemente des Zwischenmenschlichen, 1953.

M. Buber es, junto con otros pensadores², el fundador de lo que se ha dado por llamar «pensamiento dialógico o dialogal». Frente a la relación que se establece

1. M. Buber, «Yo y tú», Buenos Aires, Nueva Visión, 1956, pp. 9-17.

2. Una buena presentación del pensamiento dialógico de M. Buber se halla en P. Laín Entralgo, «Teoría y realidad del otro», o.c., vol. I, 257-280. Igualmente Cfr. A. Sánchez Meca, «Martin Buber», Barcelona, Herder, 1984.

entre el hombre y las cosas (Ich-Es), relación en la que se ha pasado toda la filosofía occidental, Buber sitúa como relación fundamental la que se establece entre dos sujetos humanos: yo-tú (Ich-Du). La primera relación es objetivante, asimétrica; el yo domina al ello, que se convierte en un objeto inerte, pasivo. Es una relación que se establece como la del dueño frente al esclavo. La tragedia surge cuando se pretende encerrar dentro de este esquema las relaciones entre los sujetos humanos. La relación yo-tú supera el objetivismo del yo-ello, situándose en un plano cualitativamente diverso. «La tesis fundamental de Buber es que la relación con el tú no es solamente una relación entre las demás, sino la relación por excelencia, el *primum cognitum*, el hecho primario de toda antropología y de toda filosofía»³. En la relación con el tú no hay relación de dominio, puesto que el otro se me aparece como un misterio que no domino, que se me escapa a mi conocimiento y a mi control. La relación yo-tú se produce en el *encuentro* (Begegnung). Pero el encuentro no es algo periférico a los dos sujetos dialogantes, como si sucediera en un momento posterior a la autoconstitución del yo y del tú por separado. En el encuentro, el yo se autodescubre y se hace yo en su autenticidad, e igual ocurre con el tú. El encuentro es el ámbito en que el yo y el tú aparecen como tales.

Esto supone que ya no es la subjetividad la clave de bóveda de la antropología y de la filosofía (así ocurría desde Descartes), sino la interpersonalidad, el encuentro del yo con el tú.

Ahora bien, junto al incontestable acierto de M. Buber de situar el encuentro yo-tú en el centro de la realidad humana, se halla la minusvaloración de la relación del hombre con las cosas, al mismo tiempo que ha quedado encerrado en las relaciones interpersonales de corte privatista, individual, descuidando un tanto el carácter social y estructural de las relaciones interhumanas. Tal es la crítica y la corrección que, por ejemplo, E. Levinas hace del pensamiento buberiano.

Las palabras principios

Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él.

La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia.

Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino «pares de vocablos».

Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo-Tú*.

La otra palabra primordial es el par *Yo-Ello*, en el que *El* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*.

De ahí que también el *Yo* del hombre sea doble.

Pues el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* es distinto del *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*.

3. J. Gevaert, El problema del hombre, o.c., p. 41. Cfr. M. Theunissen, «Der Andere», Berlín, 1965, 263.

Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones.

Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar, a la existencia.

Esas palabras primordiales son pronunciadas desde el Ser.

Cuando se dice *Tú*, se dice al mismo tiempo el *Yo* del par verbal *Yo-Tú*.

Cuando se dice *Ello*, se dice al mismo tiempo el *Yo* del par verbal *Yo-Ello*.

La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.

La palabra primordial *Yo-Ello* jamás puede ser pronunciada por el Ser entero.

No hay *Yo* en sí, sino solamente el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* y el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*.

Cuando el hombre dice *Yo*, quiere decir uno de los dos.

El *Yo* al que se refiere está presente cuando dice *Yo*. También cuando dice *Tú* o *Ello*, está presente el *Yo* de una u otra de las palabras primordiales.

Ser *Yo* y decir *Yo* son una sola y misma cosa. Decir *Yo* y decir una de las palabras primordiales son lo mismo.

Quien pronuncia una de las palabras primordiales penetra en esta palabra y se instala en ella.

La vida de los seres humanos no se reduce sólo al círculo de los verbos transitivos. No existe solamente en virtud de actividades que tienen por objeto alguna cosa. Percibo algo. Tengo la experiencia de algo. Imagino algo. Quiero algo. Siento algo. La vida del ser humano no consiste solamente de todas estas cosas y de otras semejantes a ellas.

Todas estas cosas y otras similares a ellas dan fundamento al reino del *Ello*.

Pero el reino del *Tú* tiene una base diferente.

Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa.

Cada *Ello* confina con otros; *Ello* no existe sino porque está limitado por otros *Ello*. Pero cuando uno dice *Tú*, no tiene en vista cosa alguna. *Tú* no tiene confines.

Cuando se dice *Tú*, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene. Pero sí está en una relación.

Se dice que el hombre posee una experiencia del mundo al que pertenece. ¿Qué significa esto?

El hombre explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su constitución; adquiere de ellas experiencia. Experimenta lo que pertenece a las cosas.

Pero las experiencias solas no acercan el mundo al hombre. Pues el mundo que ellas le ofrecen sólo está compuesto de *esto* y de *aquello*, de *El* y *Ella*, y de *Ella* y *Ello*.

Tengo la experiencia de algo.

Nada cambiará con agregar a las experiencias «externas» las experiencias internas, según una distinción en ningún modo eterna, que nace de la necesidad que la especie humana tiene de hacer menos agudo el misterio de la muerte. ¡Cosas externas o cosas internas, no son sino cosas y cosas!

Tengo la experiencia de algo.

Nada cambiará la situación si añadimos «secretos» a las experiencias «visibles», según esa presuntuosa sabiduría que conoce en la cosa un compartimiento cerrado y reservado solamente a los iniciados y del cual se tiene la llave. ¡Oh secreto sin misterio! ¡Oh amontonamiento de información! ¡*Ello*, siempre *Ello*!

El hombre que tiene experiencia de las cosas no participa en absoluto en el mundo. Pues es «en él» donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo.

El mundo no tiene parte en la experiencia. Se deja experimentar, pero no compromete su interés. Pues esta experiencia nada le agrega y nada agrega a la experiencia.

En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra primordial *Yo-Ello*.

La palabra primordial *Yo-Tú* establece el mundo de la relación.

Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación.

La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje.

La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*.

La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nubes, pero se desvela poco a poco; es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar *Tú* con nuestros labios.

¿Pero qué derecho tenemos de integrar lo inefable en el mundo de la palabra fundamental?

En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del *Tú* eterno, sentimos emanar un soplo que llega de *El*; cada *Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.

Considero un árbol.

Puedo encararlo como a un cuadro: pilar rígido bajo el asalto de la luz, o verdor resplandeciente, suavemente inundado por el azul argentado que le sirve de fondo.

Puedo percibirlo como movimiento: red hinchada de vasos ligados a un centro fijo y palpitante, succión de las raíces, respiración de las hojas, incesante intercambio con la tierra y el aire... y ese oscuro crecimiento mismo.

Puedo clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura y de su modo de vida.

Puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley: de una de las leyes en virtud de las cuales siempre concluye por resolverse un conflicto permanente de fuerzas, o de leyes de acuerdo con las cuales se produce la mezcla, y la disociación de las materias vivientes.

Puedo volatizarlo y conservarlo sólo como un número o una pura relación numérica.

A pesar de ello, el árbol sigue siendo mi objeto, ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo y conserva su naturaleza y constitución.

Pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser un *Ello*. Me ha captado la potencia de su exclusividad.

Para esto no es necesario que yo renuncie a alguno de los modos de mi contemplación. Nada hay de lo cual deba hacer abstracción para verlo, nada debo olvidar de lo que sepa. La imagen y el movimiento, la especie, el ejemplar, la ley y el número se hallan indisolublemente unidos en esta relación.

Todo lo que pertenece al árbol está ahí. Su forma y su estructura, sus colores y su composición química, su intercambio con los elementos del mundo y con las estrellas, todo está presente en una totalidad única.

El árbol no es sólo una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor dependiente de mi estado de ánimo. Erige frente a mí su realidad corporal, tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera distinta.

No procuraréis debilitar el sentido de esta relación; toda relación es recíproca.

¿Tendrá este árbol una conciencia, y una conciencia similar a la nuestra? De tal cosa no tengo experiencia. Pero, porque aparentemente tenéis éxito al hacerlo con vosotros mismos, ¿volveréis a intentar la descomposición de lo indescomponible? Quien se hace presente a mí no es el alma ni la dríada del árbol, sino el árbol mismo.

Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi *Tú*, le digo la palabra fundamental *Yo-Tú*, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas.

Este ser humano no es *El* o *Ella*, limitado por otros *El* o *Ella*, un punto destacado del espacio y del tiempo y fijo en la red del universo. No es un modo del ser perceptible, descriptible, un haz flojo de cualidades definidas, sino que, sin vecinos y fuera de toda conexión, él es el *Tú* y llena el horizonte. No es que nada exista fuera de él; pero todas las cosas viven a su luz.

La melodía no se compone de sonidos, ni el verso de palabras ni la estatua de líneas, sino que sólo mediante desgarraduras se llega a hacer de su unidad una multiplicidad: lo mismo acontece con el hombre a quien digo *Tú*. Puedo abstraer de él el color de su cabello, o el color de su frases, o el matiz de su bondad. Estoy sin cesar obligado a hacerlo. Pero cada vez que lo hago deja de ser *Tú*.

Y así como la plegaria no tiene existencia en el tiempo, sino el tiempo en la plegaria; así como el sacrificio no tiene existencia en el espacio, sino el espacio en el sacrificio, y que invirtiendo esta relación se llega a abolir la realidad, así también no descubro al hombre que llamo *Tú* en ningún tiempo y en ningún lugar determinado. Puedo situarlo en ellos, estoy sin cesar obligado a hacerlo, pero desde entonces es un *El* o *Ella*, esto es, un *Ello*, y no más mi *Tú*.

Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del *Tú*, los vientos de la causalidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.

Del hombre a quien llamo *Tú* no tengo un conocimiento empírico. Pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salgo de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del *Tú*.

La relación puede existir aunque el hombre a quien digo *Tú* no lo sepa en su experiencia. Pues el *Tú* es más que lo que el *Ello* conoce. El *Tú* es más activo y

experimenta más de lo que el *Ello* tiene conciencia. Ninguna decepción tiene acceso aquí: aquí está la cuna de la Vida Verdadera.

—¿Cuál es, entonces, la experiencia que uno puede tener del *Tú*?

—Ninguna. Pues no se puede experimentarlo.

—Entonces ¿qué se sabe del *Tú*?

—Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto.

El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser.

El *Tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasividad.

La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*.

Toda vida verdadera es encuentro.

La relación con el *Tú* es directa. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la totalidad. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interponen ni fines, ni placer, ni anticipación. El deseo mismo cambia cuando pasa de la imagen soñada a la imagen aparecida. Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando todos los medios están abolidos, se produce el encuentro.

Ante la relación directa, todas las relaciones mediatas pierden su valor. Igualmente carece de importancia el que mi *Tú* sea ya o se torne en *Ello* para otros *Yo* (un «objeto de experiencia común»), o que esto pueda llegar a suceder a través de la realización de un acto de mi ser. Pues la línea de demarcación entre el *Tú* y el *Ello*, por lo demás moviente y fluctuante, no pasa entre la experiencia y la no experiencia, ni entre el dato y el no dato, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor: atraviesa indiferentemente todos los dominios que están entre el *Tú* y el *Ello*, entre la presencia y el objeto.

El presente, y esto no significa el instante puntual que meramente designa en nuestro pensamiento el término del tiempo «transcurrido», la sola apariencia de una detención en este fluir, sino el instante realmente presente y pleno, sólo existe si hay presencia, encuentro y relación. La presencia nace cuando el *Tú* se torna presente.

El *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*, el *Yo* no confrontado por un *Tú* concreto, sino rodeado por una multitud de «contenidos», no tiene presente, sino solamente pasado. Dicho de otra manera, en la medida en que el hombre se satisface con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante está desnudo de presencia. Sólo tiene objetos, y los objetos subsisten en el tiempo que ha sido.

El presente no es algo furtivo, pasajero, sino algo continuamente persistente y

duradero. El objeto no es duración, sino cesación, detención, interrupción, corte, tiesura, ausencia de relación y de presencia.

Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado.

3. E. LEVINAS. DEL DIALOGO A LA ETICA¹

Emmanuel Levinas nació en 1905 en Kaunas, Lituania. Hijo de judíos, su historia «excéntrica» y de trasiego de unos países a otros es la historia de un judío errante de nuestro agitado s. XX. Estudió en la Universidad de Estrasburgo, «donde enseñaban entonces Charles Blondel, Pradines y Corteron y, más tarde, Geroult». Posteriormente, estudió en Friburgo, donde entró en contacto con la fenomenología y con Husserl, quien se halla terminando su carrera como profesor. Cuando estalla la Segunda Guerra Mundial dada su condición de judío, es encarcelado durante largos años. Tras la guerra ha sido profesor en las Universidades de Poitiers y París-Nanterre. Actualmente lo es de la Sorbona.

Entre sus obras, cabe destacar:

— La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930.

— En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1948.

— Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, 1961 (Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme, 1977).

— L'humanisme de l'autre homme, 1972 (El humanismo del otro hombre, Madrid, S. XXI, 1974).

— Autrement qui être ou au-delà de l'essence, 1974.

«La antropología de E. Levinas está caracterizada por dos ideas fundamentales. Por un lado, la crítica radical y despiadada de la *egología* basada en el *cogito* de Descartes. Por otro lado, la afirmación neta del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas»³.

Para Levinas, las antropologías apoyadas en la primacía del yo están marcadas por la voluntad de poder, y conllevan funestas consecuencias en el terreno ético, sociopolítico, epistemológico, metafísico y religioso. Se acaba siempre sacrificando al individuo concreto en aras de una ideología, un sistema o cualquier totalidad.

Lo fundamental de la antropología es, para Levinas, la relación con el otro, en cuyo diálogo siempre tiene el otro la primacía. El otro se me manifiesta en su radical inmediatez y absolutez, y sin haber sido puesto o pensado por mí. Por tanto, nunca puedo situar o manejar al otro como elemento de ninguna totalidad racional. Y, al mismo tiempo, esta relación con el otro está desprovista en Levinas de las connotaciones intimistas y privadas que aparecían en Buber y G. Marcel, por ejemplo.

1. El texto está tomado de «Diálogo», aportación de E. Lévinas al diccionario «Fe cristiana y sociedad moderna», vol. 1.º, Madrid, Edic. S.M., 1984, 84-91.

2. E. Lévinas, «Signature», en «Difficile liberté», París, 1963, 323, Son varios los escritos en que Lévinas ha ido relatando su historia humana e intelectual. Cfr. Daniel E. Guilloit, «Introducción» a la traducción castellana de «Totalidad e infinito», p. 14 y ss.

3. J. Gevaert, o.c., p. 42.

La relación con el otro está profundamente marcada de dimensión ética. El otro se me aparece en la desnudez de su rostro, que implica la inmediatez de la relación y, al mismo tiempo, la presencia del ser indigente y necesitado: el pobre, la viuda, el niño, el necesitado de cualquier ayuda. Porque, en definitiva, la acogida del otro, para que sea total y completa, tiene que comprender la acogida de su situación en el mundo, pero un mundo atravesado por la desigualdad y la injusticia.

El otro se me presenta siempre como alguien que se solicita y me exige acogida. En Levinas no se sitúa el yo y el tú al mismo nivel, sino que hay una asimetría favorable al tú, una superioridad del tú sobre el yo. El otro es un alguien que me mira desde arriba y que tiene derecho a exigirme una respuesta.

Y al igual que ocurre en Buber y Marcel, también Levinas advierte que las relaciones interpersonales son el lugar donde se advierte la presencia del absolutamente otro, de Dios, como horizonte del encuentro y su condición de posibilidad. La condición del otro como incondicionado e inmanipulable prefigura y hace referencia al totalmente Absoluto. Su infinitud difiere radicalmente de la totalidad ideológica, y es la salvaguarda de toda dictadura totalitaria.

Diálogo y trascendencia

La filosofía contemporánea del diálogo subraya otra dimensión de sentido que se abre en el lenguaje: la relación interhumana —la socialidad originaria— que se establece en el diálogo. Tal dimensión tendría un significado *por sí misma* y constituiría una autenticidad espiritual propia. ¿No es la multiplicidad de los sujetos pensantes, la pluralidad de las conciencias, más que un simple hecho —algo casual o una «desgracia» puramente empírica— debido a una caída o catástrofe ontológica del Uno? ¿No es la socialidad que el lenguaje establece entre las almas sino la compensación de una *unidad de pensamiento* que se habría perdido o habría fracasado? ¿No constituye más bien, por encima de la autosuficiencia del ser-para-sí, otra posibilidad de excelencia humana, que no puede medirse por la perfección de la autoconciencia?

De hecho, Gabriel Marcel denunció ya en su *Diario metafísico* lo que él llama «valor eminente de la *autarkía*, de la autosuficiencia», y afirmó que «sólo una relación entre dos vivientes puede ser calificada de espiritual» (Marcel 1927, 207).

1. El «yo-tú» y «yo-ello» de Martin Buber

En la nueva reflexión, la socialidad del lenguaje no es reductible ya a la transmisión de saberes entre los múltiples «egos» ni a su confrontación. En esta confrontación, los saberes se elevarían a una inteligibilidad universal en la que los «egos» pensantes quedarían absorbidos, sublimados o unidos para «bastarse por fin a sí mismos» en virtud de esta unidad de la razón.

En dicha reflexión, la relación entre los sujetos pensantes tendría un sentido por sí misma: el de la socialidad. Lo encontraría en la interpelación de un tú por un yo, en lo que Buber llama clave fundamental yo-tú, que sería el principio y la base —expresa o tácita— de todo diálogo. Tal clave se distinguiría radicalmente de la otra clave fundamental: yo-ello. Esta última expresaría el saber de un yo que se adueña de un objeto sometido en su neutralidad al acto del conocimiento, que lo asimila y, según la terminología de Husserl, cuyas intenciones colma. Designaría al sujeto de la filosofía idealista en su relación con el mundo, en cuanto volcado hacia las cosas y hacia los hombres tratados como cosas. Dentro del propio discurso, designaría la referencia del hablar a las realidades y circunstancias que narra o expone.

Lo más significativo de esta distinción es la originalidad e irreductibilidad de la clave fundamental yo-tú: el yo-ello, el saber, no constituye el fundamento del yo-tú. La nueva filosofía del diálogo enseña que el acto de invocar o interpelar al otro como un tú y de hablarle no depende de una *experiencia* previa del otro; en todo caso, el significado del tú no proviene de tal experiencia. La socialidad del diálogo no consiste en el conocimiento de la socialidad. El diálogo no es la experiencia del encuentro entre los hombres que se hablan. Es un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan originario, cuando menos, como el *cogito*. De hecho, según Buber, el tú por excelencia es invocado en el tú de Dios, eterno e invisible, no objetivable y no tematizable. Para Gabriel Marcel, dirigirse a Dios en tercera persona sería no encontrarlo. En el diálogo, en el yo-tú se daría, más allá del saber colmado por y en el mundo, la apertura a la trascendencia (→ *trascendencia y Dios de la fe*).

2. La distancia absoluta en el diálogo y la idea de soledad en Rosenzweig

Por otra parte, en el diálogo hay una distancia absoluta entre el yo y el tú, que se hallan absolutamente separados por el misterio inefable de su intimidad, pues cada interlocutor es único en cuanto yo y en cuanto tú, absolutamente distinto con respecto al otro, sin ninguna medida común ni ningún espacio libre para una coincidencia. Sin embargo, ahí se despliega —o se interpone consagrando al yo como yo y al tú como tú— la relación extraordinaria e inmediata del diálogo, que trasciende esa distancia sin suprimirla ni recuperarla, del mismo modo que la mirada recorre la distancia que la separa de un objeto del mundo comprendiéndola y englobándola.

Si recordamos la importante distinción que Franz Rosenzweig hace en lo humano entre el individuo en cuanto perteneciente al mundo y la mismidad, si tenemos en cuenta la soledad de la *mismidad* en que se mantiene el yo (y cuyo «cómo» constituye a mi entender el misterio del psiquismo), entonces quizá podamos medir la separación ontológica existente entre las personas, sopesar la trascendencia que se abre entre ellas. Partiendo de ahí podríamos calcular también la extraordinaria transitividad del diálogo y el significado supraontológico —o religioso— de la socialidad o cercanía humana.

La soledad de la mismidad de que habla Rosenzweig no debe entenderse en el sentido de Heidegger, que hace de ella un *modo deficiente* del «ser-con». En Rosenzweig se trata de un aislamiento que no sale de sí, que no conserva ningún recuerdo de la comunidad; pero es también un aislamiento ajeno al ser de las cosas, las cuales, en cuanto individuos, pertenecen ya a un género común. Se trata de un aislamiento consistente en no tener «nada en común con nadie ni con nada», el cual no necesita, dicho sea de paso, ninguna «reducción trascendental» para significar «fuera del mundo».

3. La paradoja de la filosofía del diálogo y el nuevo concepto de espíritu

Sería erróneo adoptar el punto de vista del lógico y concebir la distancia absoluta bajo la noción puramente formal de la separación existente entre dos términos cualquiera, que son distintos ya por el mero hecho de que el uno no es el otro. La distancia o alteridad absoluta de la trascendencia significa la diferencia y la relación entre el yo y el tú en cuanto interlocutores, con respecto a los cuales la noción «cualquier término» o «algo en general» es una abstracción formal. Lo concreto es la distancia absoluta y la relación del diálogo, que son anteriores a cualquier distinción de los términos, sea cual fuere su conjunción. Se trata de una distancia absoluta refractaria a la síntesis que la mirada sinóptica de un tercero pueda pretender establecer entre dos personas en diálogo. El yo y el tú no se dejan unir en un abrazo objetivo; no cabe entre ellos ninguna y. No forman un conjunto. No hay ninguna unidad que pueda surgir «por encima de sus cabezas» o «a sus espaldas» en el espíritu de un tercero y constituir allí en todo ensamblado. Como tampoco hay entre el yo y el tú una tematización del tú. El tú no es una objetivación en la que sólo se ha evitado cosificar al otro. El encuentro no pertenece al mismo orden que la experiencia.

Pero en el diálogo, en la interpelación de un tú por el yo, se abre un paso extraordinario e inmediato, más fuerte que todos los lazos ideales y todas las síntesis que el «yo pienso» pueda establecer en su afán de igualar y de comprender. Un paso donde no hay paso. *Precisamente porque el tú es completamente distinto del yo hay diálogo entre el uno y el otro.* Quizá resida aquí el paradójico mensaje de toda la filosofía del diálogo o una manera de definir el espíritu por la trascendencia, es decir, por la socialidad, por la relación inmediata con el otro. Esta relación se distingue de todos los vínculos que se establecen dentro de un mundo en el que el pensamiento en cuanto saber piensa a su medida, y la percepción y el concepto aprehenden lo dado y se adueñan de ello y, así, encuentran su *satisfacción*. Se trata de una relación que para Buber es la relación y que se dio «al principio». El lenguaje no tendría como finalidad expresar los estados de conciencia; sería un incomparable acontecimiento espiritual de la trascendencia, al cual se halla referido ya cualquier esfuerzo de expresión, cualquier deseo de comunicar un contenido de pensamiento. Franz Rosenzweig entiende el lenguaje en el plano de la revelación en sentido eminente y religioso, que para él significa la acción de poner en relación elementos

del Absoluto aislados y refractarios a la síntesis, refractarios a su inclusión en un todo, a cualquier conjunción en la que, como en la filosofía idealista, perderían su propia vida.

4. ¿Tiene el discurso interior sus raíces en el lenguaje?

Cabe preguntarse si el discurso interior del *cogito* no es ya un modo derivado de la conversación con el otro, si el simbolismo lingüístico que emplea el alma «en la conversación consigo misma» no supone ya un diálogo con otro interlocutor, si la interrupción del movimiento espontáneo del pensamiento en su reflexión sobre sí mismo y hasta las alternancias dialécticas del razonamiento, en las que mi pensamiento se separa de sí mismo y se reencuentra como si fuera algo distinto de él, no constituyen un testimonio de un diálogo original y previo; por consiguiente, cabe preguntarse si el propio saber y la conciencia no tienen su comienzo en el lenguaje. Aunque el diálogo termine por tener conciencia de sí mismo —como lo atestiguan, al menos, las páginas que le dedican los filósofos—, es la reflexión quien lo descubre. Pero la reflexión o la interrupción de la espontaneidad de la vida suponen su cuestionamiento por el otro, cosa que no sería posible sin un diálogo previo, sin el encuentro con el otro.

5. Proximidad, fraternidad e idea del bien

Así, la unidad de la *autoconciencia*, igual a sí misma por su igualación con el mundo, tiene como presupuesto el encuentro del diálogo, el cual sería un pensamiento que piensa más allá del mundo. La diferencia radical entre el yo y el tú situados en la relación dialógica en que se efectúa el encuentro no supone un simple fracaso del conocimiento del uno por el otro, de la síntesis, de su coincidencia o de su identificación, sino el logro o la ganancia de un más allá de uno mismo, el logro o la ganancia de la *proximidad* del prójimo, mejor que la coincidencia con uno mismo, y ello a pesar, o a causa, de la diferencia que los separa. El logro o la ganancia se consiguen con el propio diálogo, no porque intervenga en la conversación una voz sobrenatural ni en virtud de un prejuicio. Y residen en el don gratuito o la gracia de que el otro venga a mi encuentro, como dice Buber. El logro de la fraternidad puede ir más allá de las *satisfacciones* que se esperan de los dones recibidos, aunque sean gratuitos. Esto es algo que no siempre dicen los filósofos del diálogo, si bien representa la idea esencial que ellos hacen posible.

El diálogo es la no indiferencia del tú para el yo, un sentimiento des-interesado que puede degenerar en odio, pero que también significa la posibilidad de lo que —quizá con cautela— debemos llamar amor y semejanza con el amor.

Cuando afirmamos esto, no nos dejamos engañar por la moral ni esclavizar por las ideas y los valores de un ambiente determinado. La idea del bien aflora en el diálogo de la trascendencia únicamente porque el otro es importante en el encuentro.

La relación en que el yo encuentra al tú es el lugar y la circunstancia originaria del acontecimiento ético. El hecho ético no debe nada a los valores: son éstos lo que le deben todo. Lo concreto del bien radica en el valer de la otra persona. Sólo en una formalización aparece la ambivalencia del valer, la resistencia al discernimiento, la equidistancia entre el bien y el mal. En el valer del otro, el bien es anterior al mal (→ interés y desprendimiento; valores y fundamentación de normas).

6. El diálogo, modo originario de la trascendencia

Así pues, el diálogo no es sólo una forma de hablar. Su significado tiene un alcance general. El diálogo es la trascendencia. El hablar en diálogo no es una de las posibles formas de la trascendencia, sino su modo originario. Más aún, la trascendencia sólo adquiere sentido cuando un yo dice tú. Es el *día* del diálogo. Por tanto, en el contexto concreto de lo humano, la trascendencia es un concepto tan válido, cuando menos, como el de la immanencia-al-mundo, cuya validez última cuestiona. En oposición con los conocidos análisis heideggerianos, abordar el hecho humano a partir del diálogo implica reintroducir en la reflexión filosófica el más allá del mundo, sin que eso signifique un simple recurso a lo que Nietzsche llama los «trasmundos» en el sentido de la metafísica tradicional. Aquí hay estructuras y conceptualizaciones nuevas con resonancias de una filosofía general que se sitúa más allá de la temática antropológica y teológica. Buber subraya la forma singular y originaria de la relación, que no se deja encerrar en el psiquismo del yo ni del tú. La relación es el entre-los-dos, el origen que consagra al yo como yo y al tú como tú, que evidentemente no puede entenderse como una tercera instancia, sujeto o subsistencia, que realiza la mediación. Este planteamiento significa romper no sólo con la psicología, sino también con las nociones ontológicas de sujeto y sustancia, y afirmar la nueva modalidad del «entre-los-dos», que implica la ontología y el psiquismo de la copresencia y de la socialidad.

Aunque el alcance sistemático del nuevo análisis del diálogo es esencial, debemos subrayar su significado antropológico y su aspecto teológico. Aquí no podemos mencionar todas las descripciones concretas surgidas en la literatura filosófica sobre el diálogo. A la fenomenología de la intencionalidad se yuxtapone —a veces con un acento negativo— una especie de fenomenología de la relación. Así, a la «polaridad» no reversible del acto intencional, a la estructura «ego-cogito-cogitatum», en la que el polo «ego» nunca puede convertirse en el polo objetivo, se contraponen la reversibilidad o reciprocidad del yo-tú: el yo dice tú a un tú que, en cuanto yo, dice tú al yo; la actividad de hablar en el diálogo es *ipso facto* la pasividad de la escucha; en su misma espontaneidad, la palabra se expone a la respuesta. El tú es interpelado como «exclusividad» y no como perteneciente al mundo, aunque el encuentro se produce en el mundo, mientras que la intencionalidad siempre aborda el objeto en el horizonte del mundo.

La posibilidad de una espiritualidad humana que no comience por el saber, por el psiquismo en cuanto *experiencia*, y el hecho de que la relación con el tú en su

pureza sea la relación con el Dios invisible representan sin duda una nueva visión del psiquismo humano, como ya hemos indicado. Pero son también de gran importancia para la orientación de la teología: el Dios de la plegaria o de la invocación es más originario que el Dios deducido del mundo o de un razonamiento «a priori» y enunciado en una proposición de indicativo. El viejo tema bíblico del hombre a imagen de Dios adquiere un sentido nuevo: la semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios.

Para Buber, la relación con Dios se establece como prolongación de la relación yo-tú, de la socialidad con el hombre. También aquí nos encontramos probablemente con la recuperación de un tema bíblico: la epifanía divina se espera siempre en un contexto ético, en el encuentro con el otro, con el tú. ¿Es preciso recordar pasajes como el capítulo 58 de Isaías (cf. también Mt 25)? ¿Es preciso recordar también ciertas páginas, tal vez menos conocidas, del Pentateuco? Significativamente, la fórmula «temer a Dios» aparece allí en una serie de versículos que recomiendan particularmente el respeto al hombre, la preocupación por el prójimo, como si el mandamiento de temer a Dios no se añadiera sólo para reforzar el precepto de «no maldecir al sordo ni poner tropiezos al ciego» (Lv 19,14), de «no perjudicar a otro» (Lv 25,17), de «no exigir intereses ni recargos al hermano caído, aunque sea extranjero o recién llegado» (Lv 25,35), etc., sino como si el «temor de Dios» se definiera por estas prohibiciones éticas, como si el «temor de Dios» fuera este temor por el otro.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ TURIENZO, S. El hombre y su soledad, Salamanca, Sígueme, 1983.
 ARANGURES, J.L. La comunicación humana, Madrid, Tecnos, 1986.
 BEORLEGUI, C. De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racionalidad, Letras de Deusto, 17 (1987), n.º 30, 41-61.
 BUBER, M. Yo y tú, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.
 COLL, J.M. Personalismo, pensar dialógico y fe teologal, *Pensamiento*, 29 (1973), 209-226.
 COTIMA, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca, Sígueme, 1985.
 DELGADO VARELA, J.M. Personalismo contra ontologización y racionalización, *Estudios*, 29 (1973), 349-396.
 DESCARTES, R. Meditaciones metafísicas y El discurso del método, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
 FERREIRA DA SILVA, M.A. Sentido e interpersonalidad en el pensamiento de E. Levinas, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XL (1984), 364-373.
 FERRER ARELLANO, J. Persona y respectividad, *Memorias del XIII Congr. Internac. de Filosofía*, México, 1963, vol. 2.º, 125-138.
 GARCIA BARRIOSO, P. El diálogo: utopía y realidad, *Díal. Fco.*, 1985, 186-199.

El difícil arte de hacer familia

Mari Patxi Ayerra

¡Bien dicho!, porque es *difícil*, porque es un *arte* y porque hay que *hacerla* poquito a poco, y nunca termina uno de saber si lo que ha creado es una *familia* o una *mala imitación*.

Yo llevo más de la mitad de mi vida intentando crear familia con la que soñé durante años, y en la que he gastado mis mejores esfuerzos, ilusiones, luchas y lágrimas. Aun así, ha habido cantidad de momentos en que he pensado que había equivocado mi estado civil. Y es que una familia es algo así como una planta exótica a la que con gran ilusión se cuida, se mima, se riega, se fumiga, se cambia de lugar, se abona...; al principio crece, pero de muchísima guerra; otras veces se vuelve laica y parece que se va a morir; otras padece de plagas, heridas y pulgones; otras, se asemeja a una planta carnívora que todo lo devora; otras, se pone bien lozana y hermosa... Quien la cuida, una vez piensa que se le ha ido la mano en el agua; otras, que se pasó de abono, que debería haberla expuesto más al sol, o menos a las corrientes, o más a la sombra, o quizás al calorcillo... y nunca acierta con la temperatura ni con los cuidados adecuados. A veces sucede, sobre todo pasados los años, que esa planta frágil da de pronto una flores fantásticas, exóticas... y te compensa de todos los desvelos, cuidados y preocupaciones que te ha ocasionado.

Yo estoy disfrutando en estos momentos de esa floración; lo que no sé es cuánto tiempo duran estas flores ni qué cuidados necesitan; y, además, sé muy bien que hay que cortarlas, para que crezcan en otro tiesto...

Para no resultar tan "metafórica, voy a contar mi vivencia de familia, ya que no puedo hablar de otra cosa que no sea la vida. Y que sean los expertos quienes digan cómo debe o no debe ser la vida familiar.

A mí me gusta pensar que *la familia es el lugar donde se nutren los afectos*, del mismo modo que nutren los estómagos, se cuida la ropa y se mantiene limpia la casa; y el hecho de haber conocido a familias en las que escaseaban las muestras de cariño y las manifestaciones de afecto me ha servido de lección permanente para cuidar con esmero lo que a mí me parecía el valor preferente. Y es que es verdaderamente importante saber que somos esperados en casa, y que al llegar se nos pregunte cómo nos ha ido el día, y poder contar a los nuestros lo que nos ha ocurrido... Todo ello proporciona la sensación de ser importante para alguien, de que hay una complicidad, de que existe interés de unos por otros...

Yo estoy cada día más convencida de que la familia la hacemos todos; y de que tan necesaria es la solicitud y la protección del padre como la pregunta interesada del hijo, o la sencillez con que cualquier miembro de la familia prepara un aperitivo para los demás, o el reparto de las tareas domésticas, o la ternura del nieto para con el abuelo, o la naturalidad con que uno le sirve agua a otro sin esperar a que éste lo pida, o la facilidad para adivinar lo que los demás necesitan... Real-mente, la familia puede ser la gran escuela de solidaridad, donde se contagie el interés por los de fuera, donde se compartan los amigos, donde cada miembro de la familia vibre con el compromiso de los demás, y así vivan todos comprometidos; donde se practique la tolerancia de los distintos ritmos, el respeto por las diferencias de edad y de intereses; donde se oiga todo tipo de músicas...

La familia es también una maravillosa escuela de vida, pues en ella todos tienen la oportunidad de hacerse expertos en el conocimiento humano. En la familia se dan todos los conflictos habidos y por haber y toda clase de sentimientos enfrentados: los hijos, tan deseados, son los que te hacen sentir los primeros rechazos y quejas; su llegada te produce tanta emoción como insomnio; les quieres tanto como te incomodan; estás deseando verlos y, a la vez, necesitas alejarte de ellos para descansar... Y a los hijos les ocurre lo mismo con su padres; les quieren muchísimo, pero son también las personas que más les agobian, que les hacen ver sus incoherencias y les recuerdan los límites y normas que ellos piden y rechazan al mismo tiempo. Por eso a veces prefieren tenerlos lo más lejos posible:

de ese modo se les idealiza y se les echa de menos, pero no hay enfrentamientos...

¡Qué difícil es todo...! Por un lado, sabemos que detrás de una persona desestructurada hay una familia desestructurada o, lo que es parecido, la ausencia de familia. Por otro lado, sabemos que la familia aporta al individuo tanto cariño como control, tanto respaldo como falta de libertad, tanta complicidad como agobio... Me pregunto si alguien habrá conseguido la "familia ideal": aquella en la que imperen siempre el amor y el humor, en la que no hay crisis ni broncas ni ganas de marcharse de casa ni de que se vaya nadie... Y me respondo yo misma que ese modelo de familia sólo se debe de dar en las películas y en las novelas, y que nos ha hecho mucho daño el soñar con esa perfección, que lo único que hace es que nos alejemos de la realidad, que no la aceptamos y que nos asuste todo cuanto pueda sonar a confrontación.

Todos hemos soñado con crear una familia mejor que la que tuvimos, y casi todos nos hemos sorprendido repitiendo antiguos errores, tan inoculados en nuestra forma de ser que no hay quien los extirpe. Y nos regañamos, nos controlamos, nos super protegemos y practicamos los mismo juegos de relaciones que se practicaron en nuestra familia anterior. Indudablemente, la escuela del individuo es la familia: en los primeros años se graba todo en el inconsciente y nos pasamos el resto de la vida tratando de desaprenderlo o de mejorarlo, para ser lo que hemos soñado, en lugar de lo que hemos aprendido.

Y es que la familia la lleva uno a la espalda toda la vida, tenga la edad que tenga y estén a la distancia que estén los suyos. Uno se relaciona con los otros, se enfrenta al poder y al amor, al hacer y al vivir, como aprendió al hacerlo en casa. Por eso me parece tan importante que se nos facilite el poner a la familia en el lugar que le corresponde; que alguien nos enseñe a comunicarnos, a unirnos y a separarnos, a poner límites y a defenderse de ellos.

Jugando con la palabra

Y ya que se habla poco de la familia, vamos a echarle una mira-da, descomponiéndola en sílabas, y así analizar juntos la familia "descompuesta":

FA (nota musical). Cada cual pone su música, hace sus ruidos, "va a su bola"... "audífonos" para oír música a todo trapo y aislarse, televisor individual, transistor hasta en el baño... "¡Jo, qué rollo!"; "¡A esto chicos les metía yo en vereda!"; "Yo paso"...

MI (pronombre posesivo). Cada uno tiene sus cosas, nada se comparte. "¡No toques mis libros!"; "¿Quién se ha puesto mi polo?"; "¡No entres en mi cuarto!"; "¡Que nadie se tome mi coca-cola!"; "¡Me has puesto la cocina hecha un asco!"; "¿Por cuánto me lavas mi coche?"...

LA (del verbo "estar hecho un lío"). No se está a gusto en casa; todo el mundo tiene ganas de huir; la queja y el reproche a todas horas; no hay intereses comunes; no se comparte el ocio; no se rien juntos; se soportan las comidas familiares, pero "suavizadas" por la televisión, que es la única que habla. Se grita, se amenaza, se utiliza el chantaje...

A mí me gusta componer lo descompuesto y ponerlo en positivo. A ver si está mejor así:

FA (nota musical). La familia como riqueza de la variedad (variedad de temperamentos, de edades, de aficiones, de gustos...) Cada cual aporta lo mejor de sí mismo, y todos apoyan la individualidad de los demás. Su potencia el autoestima de cada miembro, y es frecuente el estímulo mutuo. Se vive la diferencia como algo positivo. Hay ternura y comprensión hacia cada una de las distintas etapas personales de cada uno.

MI (pronombre posesivo). Cada cual sabe cuidar lo suyo, como responsabilidad, y lo aporta al común. Se protege la intimidad personal. Se descubren y admiran los "tus" que forman la comunidad familiar. Se comparte la ocupación y la preocupación. Se crea un clima de comunicación profunda, compartiendo ideas e ilusiones. Se tienen pequeños detalles de unos para con otros, sin esperar grandes cosas.

LA (del verbo liar, envolver, atar). Todos se saben atados por un tiempo, un espacio y un afecto común. Conocen las dificultades de vivir juntos y las diferentes etapas personales. Aceptan el conflicto como parte del ser humano. Buscan más lo que les une lo que les separa. Tienen una complicidad como grupo. Procuran aceptarse incondicionalmente, viviendo las crisis propias de cada etapa de la

vida familiar. Tienen capacidad de perdonar aprendiendo de los fallos y desaciertos propios y ajenos y disculpándose los unos a otros. La comunicación es el alimento de la familia, que van inventando entre todos, a la vez que intentan hacer una casa habitable, llenándola de afecto y comprensión.

Una familia así -cálida y acogedora, en la que todo el mundo se encuentra a gusto y de la que salen ciudadanos críticos, libres y felices- es algo parecido a un ideal que no tengo ni idea de cómo se puede lograr. Pasemos de la ciencia-ficción al cada día de una familia corriente. Ahí va un cotidiano "culebrón".

Historia de una familia. Los comienzos

Todo comienza con los sueños de un hombre y una mujer que se quieren, que estrenan vida, que se sienten tan atraídos que descubren que el otro es "la mejor persona con la que uno podría pasar el resto de su vida". Tras un tiempo más o menos prolongado de noviazgo, en el que celebran sus coincidencias y sueñan con tenerse del todo y no separarse jamás, un día deciden casarse.

Llegan entonces los primeros desacuerdos. La pareja, que hasta entonces era de dos personas, descubre que cada uno tiene familia que opina, interfiere y controla los preliminares de la boda, haciendo que entre los dos se levante un sutil muro de distancia y diferencia. Luego, los gastos, las prisas, lo doméstico, lo cotidiano, los agobios...envuelven a la pareja en un prosaico trajín de relaciones y ajeteos que parece enturbiar el amor; ese amor que se va a proclamar a bombo y platillo a celebrar por lo alto.

Tras la boda -con la consiguiente dureza que supone la separación (tan deseada como costosa) del hogar familiar-, la pareja recobra su intimidad y se reencuentra. Comienza a inventar su nueva familia: aquella con la que cada uno de ellos ha soñado y que, seguramente, será diferente, ya que cada miembro de la pareja aporta su propia experiencia y su propio aprendizaje de lo que es una familia. En cada casa hay unos modos propios de comunicación y una costumbres igualmente propias (forma de poner la mesa, de usar el baño, de cuidar la ropa...), por lo que en la nueva familia surgen diferencias domésticas que cuestan y que hacen que chirríe la relación, aunque es posible enmascararlas con la ilusión de estar

juntos, de no tener que separarse más y de tener toda la vida por delante.

Ahora tendrán ellos dos que ir haciendo esa familia nueva defendiéndose de las interferencias de sus respectivas familias, que -por deseo de protección, por cariño o por inoportunidad- sugerirán, opinarán o aconsejarán otra manera diferente de vivir y de actuar. Esta fase de acople resulta ardua y suele ir acompañada del estrés producido por el trabajo, la casa (algo de lo que ninguno de los dos tenía que ocupar-se de solteros) y la atención a los padres, a los que hay que ir a visitar a menudo, pues su reclamo de presencia se une a la sensación de los recién casados de nostalgia familiar. Y entonces resulta casi imposible sacar tiempo para la intimidad, para el amor, para estar juntos los dos, solicitados por el trabajo, por las tareas domésticas y por la familia. Y si los hijos vienen pronto, aumentan las dificultades para el encuentro y comienzan los agobios; se duerme mal; el hijo absorbe a la madre, con lo que el padre queda momentáneamente desplazado; se modifica el reparto de tareas; se interrumpe la comunicación; falta tiempo para dedicárselo al otro...; y toda la familia se resiente.

A pesar de todo, se sigue disfrutando del amor. A veces se notan más las discrepancias que la coincidencia; puede que se cuele la desilusión, pero puede también que se sienta una mayor atracción por el otro... Y así, cambiando de humor y de amor, se vive esta ensalada de la vida familiar, donde existe la presencia tanto del aceite como del vinagre, de lo positivo como de lo negativo, del amor como del cansancio.

No sé si resulta demasiado prosaica la comparación de la vida familiar con la ensalada, pero me sirve muy bien para seguir comentándola. Algunas parejas tardan tiempo en conocer el vinagre de la relación y creen que el aceite todo lo engrasa; por eso se asustan cuando la primera bronca les hace ver sus diferencias. A pesar de lo cual, muchas veces piensan que no puede ser, que ellos son como dos gotas de agua y que nunca van estar en desacuerdo. Pero no es verdad; si dos personas son autónomas, independientes y adultas, cada uno tendrá que conservar su individualidad, por encima de la pareja. E incluso, con el transcurso de los años, más diferente del otro; por lo que tendrán que surgir forzosamente las confrontaciones,

las diferentes ideas, necesidades y planteamientos. No hay que tener miedo a ese vinagre que nos humaniza y que vitaliza la relación; de otra manera sería como una ensalada aderezada únicamente con aceite, que resulta bastante sosa.

Sí es preocupante, en cambio, el que en una familia haya demasiado vinagre, demasiada tensión, queja y reproche. De esa familia es de la que a toda costa quieren huir los individuos, que no quieren estar en casa o se las apañan para "estar no estando": cada uno en su cuarto, o viendo la tele, o con los "audífonos" puestos... Es como cuando uno se come una ensalada a la que le sobra vinagre...y se le saltan las lágrimas por la acidez. A mí se me saltan las lágrimas de tanto dolor como observo en muchas parejas que siguen viviendo juntas, pero distanciadas; cuando salen varios matrimonios, ellos van por un lado, y ellas por otro; no tienen en común apenas más que la mesa y la cama... y "a secas" muchas veces, sin comunicación alguna. Los hijos, por su lado, se quejan de sus "viejos" y los utilizan para obtener de ellos cosas, pero no cariño ni comprensión ni acompañamiento de la vida. La casa parece una pensión, donde cada uno tiene todas sus cosas, se le cubren todas sus necesidades físicas básicas, pero no las de amar y ser amado, ser válido, vivir en pertenencia y ser autónomo. Allí suenan las quejas, los reproches y órdenes, pero faltan las confidencias., uno, lo que va creciendo como valores personales, se busca fuera; y los de dentro, lo que viven juntos, se quedan sin saber cómo son los miembros de su familia.

Quando llegan las crisis

Estaba hablando de la pareja que inicia su familia y, sin darme cuenta, me he ido a todas las crisis que vienen después. Es verdad que la llegada de los hijos rompe el ritmo de la pareja, pero también es verdad que es precioso engendrar una vida, acompañar el cambio del cuerpo de la mujer, volcar la ternura en esa fragilidad de vida que se nos ofrece, crecer juntos a la vez que crecen los hijos, soportar todas las contrariedades en común y salir de la batalla más cómplices, más unidos, más familia...Porque es bonito acurrucar a un niño, pasearlo en un cochecito, jugar a las canicas, ir al zoológico, ver un teatro infantil, que se te rompa el alma cuando el niño llora al quedarse en la guardería, estrenar colegio, esperarle a la salida, contestar a sus

porqué, leer sus primeras letras de "te quiero", hacer juntos unas rosquillas, verle hacerse mayor, descubrir cuánto sabe, adivinarle enamorado, soportar las rarezas de su adolescencia, admirarle tan guapo...

Hay muy distintas etapas en la vida de la persona, y todas ellas repercuten en la vida de la familia, que, a fin de cuentas, es un grupo que tiene que estar en continua adaptación y evolución. Primero aprender a vivir "de a dos", después "de a tres", "de a cuatro"... Luego los hijos se hacen adolescentes, y toda la familia se pone "patas arriba": hasta el más experto de los padres se siente desconcertado, porque el hijo, que le amaba incondicionalmente, empieza a cuestionárselo todo, siempre dispuesto a oponerse a lo que sea; los frecuentes cambios de humor, que parecen tan comprensibles "en el prospecto", resultan insoportables en la convivencia, y padres e hijos se encuentran con que todas sus teorías se les han quedado pequeñas, y la familia que estaban construyendo se la pueden cargar en cualquier contienda bélica, de esas que se montan por nada. Más tarde hay que aprender a vivir solos, porque los hijos empiezan a desfilar....

Los hijos aportan la dificultad de la niñez y la adolescencia, pero no hay que dejar aparte las crisis de los mayores: labores, ginecológicas, de identidad, de realización personal, climatéricas, del "nido vacío", de acoplamiento con ancianos, y otras mil que surgen en la complicada vida humana, si es que se pretende que ésta sea cada vez más vida y cada vez más humana.

Y hablando de batallas: la pareja ha de intentar salir unida de todas ellas, para que con el correr de los años -cuando ya no tengan ningún niño en casa; cuando haga "mil años" que no van al zoológico; cuando ya no asistan nunca a una representación infantil, que tanto les gustaban; cuando falte en la casa el ruido de su presencia; cuando se mueran de ganas de volver a empezar, para tener la casa llena de música y de sus vidas...-pueda cada uno tener su propia vida, personal y de pareja, y sepan "dejar partir", sin culpabilidad y sin control, sabiendo que en toda familia hay tantos errores como aciertos y que, en el fondo, lo han hecho todo lo mejor que han podido o han sabido.

Ahora que están de moda las ensaladas muy variadas, vuelvo a comparar a la familia con la variedad de los ingredientes de la misma: lo hermoso y enriquecedor que es el vivir gente tan diferente, con distintos puntos de vista, ritmos y humores; el tener la casa abierta a los demás; el vivir un compromiso y compartirlo; el tener contacto con los vecinos; el pertenecer a grupos; el conocer a los amigos de los padres y de los hijos... Todo ello constituye una riqueza que llena de valores a la familia y la vuelve tolerante, informada y unida. De todas formas, el aceite de la familia es la comunicación, el hablar la vida, el contarse cómo y dónde está cada uno, qué nos ocupa y nos preocupa, a dónde vamos, de dónde venimos y qué pensamos. Interesarse por los afanes y preocupaciones del otro, respetando siempre, claro está, la propia intimidad personal, terreno sagrado en el que los demás no debemos entrar si nos dan permiso para ello. Es poner amor en lo pequeño, en los detalles que facilitan la vida en común; es esforzarse en la compenetración, evitando discusiones innecesarias e intentando entender al otro.

Y si el aceite es lo suave de la familia, y el vinagre lo que chirría en la relación, las diferencias que incomodan, las dificultades dolorosas. La sal sería el humor; esa cualidad del amor que facilita las relaciones, suaviza las tensiones, desdramatiza las situaciones y ayuda a tomarse a broma el propio ego, que es, en definitiva, lo que nos pone en pie de guerra y nos produce las mayores confrontaciones. Y con humor se cuidaría la fiesta, los momentos importantes de la familia, buscando y creando situaciones especiales de encuentro, para celebrar junto la vida y los acontecimientos de la historia de cada uno de los suyos.

Como en las recetas de la prensa, me gustaría hacer una lista detallada de los ingredientes y las medidas.

Aceite (úsease generosamente). Mínimo, un rato diario de comunicación con cada uno de los tuyos, de forma que sepáis unos y otros cómo estáis. (Puede uno decir un hola o un adiós lleno de afecto, o un beso "de plástico", dado a toda prisa y vacío de contenido... En la vida familiar, uno nota muy bien la diferencia). Hacer juntos uno de las comidas del día es algo que puede mantener viva la comunicación; pero si no es posible, por incompatibilidad de horarios, conviene respetar la comida o cena común del fin de semana. La vida está hecha de pequeños detalles, como un regalo, un telefonazo, un

refuerzo, un estímulo, interesarse por un examen o una actividad concreta de alguno, ofrecerse para compartir una tarea, cuidar las cosas de otro, preparar un plato especial, hacer un postre entre todos, jugar una partida a las cartas, rezar juntos, hacer una marcha, preparar entre todos una fiesta, salir solos en pareja, atender a los amigos de los otros, hacerle a uno la cama cuando se le ha olvidado, hablar de lo que te ha molestado, en vez de guardártelo enquistado, compartir las tareas domésticas, vivir todos para uno y uno para todos, contarles lo que te ha pasado fuera, compartir los amigos, esforzarse por conseguir la compenetración, evitar discusiones innecesarias... ¡Ah! no olvidar el contacto físico, como una de las mejores formas de comunicación. Abrazarse, besarse, achucharse... un beso a tiempo sirve para pedir perdón, decir "te quiero" o "me tienes a tu lado".

Vinagre (úsease con moderación). Discusiones, confrontaciones, broncas, disgustos, malos momentos, duelos, cambios de humor, aclaración de diferencias y de situaciones, crisis personales y de relación, etapas de acoplamiento. Úsease en cantidades moderadas, pues, si hay demasiada acidez, puede sentar mal. Sin vinagre, la ensalada no sabe a nada...; y una familia en la que no hay momentos malos, no es un grupo humano... Toda familia ha de pasar por situaciones tensas, difíciles, inesperadas y conflictivas, pruebas inevitables que ayudan a alejarse o a madurar.

Sal (sin medida). Son convenientes pequeños toques, de humor, carcajadas, reírse de las propias estupideces, permitir a los demás que las cometan, recordar que una sonrisa abre más puertas que un mal gesto. Cuando en una familia se está a gusto, sus miembros se ríen a menudo. Hacer una "locura" juntos -como apuntarse a un maratón o una marcha, asistir a un baile popular, disfrazarse en carnaval, ir juntos al cine una vez al mes...- crea complicidad. Las tradiciones familiares unen y fomentan la comunicación, además de divertir. Es positivo crear las propias tradiciones, organizando actividades comunes, y repetirlas. Cuidar en los cumpleaños de centrar toda la atención en agradar al homenajeado; regalar mejor detalles que cosas materiales (como el evitarle ese día responsabilidades o hacerles cosas que le agradan); festejar con solemnidad...; y así mil detalles vividos con humor que

facilitan la relación y que, al contrario que la sal, nunca salan demasiado la relación con la familia.

Dice el refrán: "La ensalada, salada, poco vinagre y bien aceitada". Lo mismo digo con respecto a la familia. Y que cada cual componga su relación como Dios le dé a entender.

Cuando Dios está en el centro

No quisiera olvidar la parte religiosa, que me parece fundamental en la familia de los creyentes.

Recordar que la historia se comienza con un sacramento, en el que Dios aporta su gracia para facilitar esa conexión, ese acople, esa comunión; y que hay que hacerle cómplice compartiendo los dos esa intimidad religiosa, esa experiencia de Dios que nos invita a la plenitud personal y familiar, que nos predispone al perdón, que nos facilita la comunicación profunda en oración compartida, en celebración continuada de los acontecimientos personales y familiares.

Para ello es importante cuidar los hábitos de comunicación con Dios en la vida familiar: orar juntos, bendecir la mesa, pertenecer a una comunidad cristiana, asistir a celebraciones y comentarlas posteriormente, de forma que sean parte de la vida misma y no algo ajeno y lejano a lo cotidiano. Compartir la propia experiencia de oración, con el fin de ofrecérsela como valor al que tiene la fe más debilitada, con el respeto y cuidado de no imponer ni avasallar, no provocar "alegrías religiosas" o rechazos a determinados cultos, donde alguien de nuestra familia puede no sentirse a gusto. También hay que recordar que los hijos, pueden vivir la fe como valor durante un tiempo, pero que llegará un momento en que cuestionarán la fe de sus padres para tener ellos su propia fe -religiosa o humana-, por lo que habría que saber vivir junto a ellos esa etapa, frecuentemente de tibieza y alejamiento, en la que están buscando su propia verdad y su propia identidad, y que muchas veces termina en un acercamiento auténtico y una vivencia profunda y comprometida del cristianismo.

Para los que vivimos la fe como algo primordial en la vida, como nuestra experiencia más gozosa, resulta difícil que pase inadvertida para los nuestros. Es algo que se ve y se nota. Yo siempre he creído positivo el que un hijo vea a sus padres haciendo oración juntos; o que entre en un cuarto y sorprenda a alguien, con su velita y

su taburete, recogido en un rato de reflexión o leyendo un libro religioso. Si realmente se lo queremos ofrecer como valor fundamental, recordemos que los hijos no aprenden, sino que imitan; así que compartamos con ellos nuestra experiencia del amor de Dios, y así ellos también se sabrán queridos por Él y cómplices de la construcción del Reino. A veces somos un poco pudorosos en manifestar lo que nos interpela, consuela o impulsa nuestra relación con Dios, y no tenemos ningún pudor, sin embargo, en hacerles herederos de las normas que conlleva nuestra fe. Yo preferiría que se quedaran con la invitación de Dios a la felicidad y a hacer felices a los demás, más que con las normas que hay que cumplir para tener aquello. A veces ponemos mucho énfasis en conseguir que nuestros hijos no falten a misa, y poco en contagiar el gozo de la oración o la despreocupación de la vida, porque vamos a Él cuando estamos cansados y agobiados. ¡Me da tanta lástima que muchos hijos creyentes se borren de la religión porque sólo han recibido un conjunto de normas sin más contenido...! En cambio, si nuestros hijos perciben que somos capaces de pedir perdón porque una Eucaristía nos ha cambiado el corazón., o que tomamos una postura coherente por un planteamiento evangélico o un compromiso solidario que avala nuestra creencia, o nos notan más animados después de un rato de oración, entonces sí seremos para ellos un interrogante y un estímulo continuo para abrazar aquello que nosotros les ofrecemos como un secreto de felicidad.

Una tarea de todos

Todas estas cosas son las que van haciendo familia; pero que quede claro que la hacemos todos, con detalles, con confidencias, con "cariñadas", con tiempo de los unos para los otros, con vida personal, con estímulos, con la aportación del mundo de fuera para enriquecer lo de dentro, con la batalla constante a la televisión, que siempre parece que tiene algo más interesante que decir que nosotros...

Es frecuente encontrarse con personas de cualquier edad preocupadas por su familia. Parece que la queja y el chiste fácil sobre la propia familia es algo demasiado habitual. Pues si es así -que a todos nos preocupa y ocupa la familia, y que la marcha de la propia

repercute muchísimo en nuestra estabilidad emocional y en nuestra felicidad-, merece la pena que todos nos volquemos, tengamos, en cuidar la familia anterior, en inventar la familia propia, cada día y en cada ocasión, y en hablar fuera de la familia construyendo, haciendo partícipes a los otros más de las coincidencias que de las discrepancias. Que luego pasa que, cuando falta un miembro de la familia, todos celebran lo que les gustaba de él, y mientras vivía sólo se recordaba lo que les separaba.

Así que lancémonos todos a hacer familia, a cuidar de los nuestros, a ser cálidos, comunicativos, positivos, a tener un poco de amnesia de corazón para perdonar y olvidar la paja del ojo ajeno. Recordemos que todos crecemos hacia el estímulo, como las plantas hacia el sol, y que vale más un aplauso que un reproche, una caricia que una coz, una sonrisa que un mal gesto, un recordar lo que me gustas que nuestras diferencias... Y luego, en lo que no sepamos, en aquello en que se mezclan las propias mezquindades de unos y de otros, pidamos a Dios que nos eche una mano y que nos sugiera el gesto y la palabra oportunos para saber vivir juntos a nosotros mismos y junto a los otros. Al fin y al cabo, El está mucho más interesado que nosotros en que seamos felices del todo.

Y así, entre todos iremos haciendo del mundo una gran familia, donde nada de lo que le ocurra al otro nos deje indiferentes; donde las diferencias nos sorprendan y complementen; donde todos podamos vivir a gusto, tratándonos como hermanos...

P.D. Mientras escribo estas líneas, un hijo me toma el pelo diciéndome que últimamente me encuentra demasiado "ortopédica" en la vida familiar como para escribir sobre la familia perfecta; y otro hijo, entendiéndome muy bien mis agobios literarios, me anima diciendo que no me preocupe por no saber escribir bien, que a la gente le gustan las cosas de la vida corriente. Digo yo que esto debe ser la familia... ¡Qué bandidos!... No consigo que ninguno lea una cosa tan larga; lo más que logro es que uno de ellos eche una ojeada al primer folio y diga: "tiene buena pinta". Menos mal que mi marido lo supervisa, por si se me ha escapado alguna falta de ortografía, y me dice que está de acuerdo con lo que he escrito.

Por lo menos ha valido este montón de páginas para hacer que en casa todos reflexionemos sobre nuestra familia.

[Tomado de «Boletín de Espiritualidad», México, N° 44 (marzo 1996), pp. 32-40]

Pautas para la Educación Sexual

Maria Julia Oyague B.

¿Un problema de normas o de actitudes para el desarrollo pleno?

Intentar decir algo sobre cómo "educar la sexualidad de los otros" —niños, jóvenes, otros adultos— es, efectivamente, un tema difícil y controvertido, quizá porque remueve los aspectos más íntimos de cada persona, donde establecer pautas o normas puede parecer invasor o arrogante. Pero donde también son necesarios una guía y un acompañamiento y sobre todo un espacio para pensar y sentir con libertad y responsabilidad.

¿Por qué educar la sexualidad?

Aunque nos resulte difícil admitirlo, a veces lo que más pesa es la preocupación por lo urgente e inmediato, por los problemas sociales y familiares que pueden generarse a partir de la sexualidad de las personas, por los efectos o consecuencias de algunos comportamientos, por ejemplo, los embarazos adolescentes, el aborto, el abuso sexual.

Todo esto es especialmente cierto cuando se trata de los adolescentes o jóvenes. En una encuesta a nivel escolar sobre cuales son los aspectos de la sexualidad que más concitan el interés de los alumnos, encontramos la siguiente relación: SIDA (32%), planificación familiar (26%), métodos anticonceptivos (14%), enfermedades venéreas (12%), relaciones sexuales (7%)... Como podemos apreciar, todas son variantes de un mismo tema: su interés por las relaciones

VI

EL AMOR Y EL ODIO

Dijo Aristóteles, y tantos otros han repetido luego, que «el ser se dice de muchos modos». ¿Pues qué podrá decirse del amor? Léase esta serie de expresiones: amor a Dios y amor de Dios, amor al prójimo, amor propio, amor a la gloria, amor a la verdad, amor erótico, hacer el amor, amor platónico, amor fraternal, amor filial, amor conyugal, amor a la patria, amor a una profesión, amor a las plantas, amor a los animales, amor a un paisaje, a un sillón, a unos zapatos viejos... Una pregunta surge al punto: ¿cabe formular un concepto del amor capaz de comprender esa casi innumerable serie de acepciones?

Desde Empédocles y Platón hasta Scheler, Ortega, Xirau, Guitton y Zubiri, la filosofía occidental ha dado a esa interrogación una respuesta afirmativa, aunque, como es obvio, diversamente modulada según la época y el filósofo: el amor sería un principio de la total realidad del cosmos —el *philôtes* de Empédocles, la simpatía universal de los estoicos, el *amor chi muove il Sole e l'altre stelle* de Dante—, humanamente configurado en la peculiar realidad del hombre como *eros*, *agápe*, *caritas*, enamoramiento o cualquiera otra de las múltiples formas del amor secular. Más de una referencia haré a esta varia y en cierto modo concordante visión filosófica del amor. Por el momento, y sin que enteramente me satisfaga, ofreceré una posible definición no metafísica, sino psicológica y ética: el amor es un estado psicoorgánico del hombre, de todo el hombre, que se le manifiesta como sentimiento y le mueve a procurar el bien de una cosa, una obra humana o una persona, y en este caso a convivir como propia la fruición o la perfección que esa acción haya deparado a la persona amada.

Voy a ocuparme muy principalmente del amor interpersonal en sus diversas formas; mas no quiero hacerlo sin considerar brevemente el

amor a las cosas, puesto que también él pertenece al propósito central de este libro: mostrar cómo la creencia, la esperanza y el amor, juntos entre sí, nos permiten acceder a la posesión íntima de la realidad.

I. *El amor y el odio a las cosas*

¿Quién no ha sentido amor por algún objeto? Amor siento yo —hablaré de mí porque soy el hombre que tengo más a mano, como Antonio Trueba enseñó a decir a don Miguel de Unamuno— por algún rincón urbano, como el claustro soriano de San Juan de Duero y la perspectiva de la Giralda desde la sevillana calle de Placentines, y por algún mueble familiar, como el sillón donde leo, dormito y sueño. En tanto que actividad humana, ¿en qué consiste ese amor, y cómo en él se realiza lo que del amor en general acabo de decir? Tres complementarias respuestas deben darse:

1.^a Ese amor consiste ante todo en el gozo que la presencia y el recuerdo de esos objetos producen en mí; gozo fundado en el hecho de que estética y biográficamente sean «míos», pertenezcan a mi intimidad personal, por tanto a lo que personalmente soy. Si un día visito de nuevo el claustro de San Juan de Duero o deambulo por la calle de Placentines y no siento en mí ese gozo, en alguna medida me desconoceré a mí mismo.

2.^a Consiste ese amor, por otra parte, en mi íntima disposición a procurar la conservación de las cosas que amo y, en la medida de lo posible, su perfección. Si fuese necesaria una campaña para evitar el deterioro de San Juan de Duero o la deformación de la calle de Placentines, con ella estaría yo.

Es evidente la existencia de un momento subjetivo —por consiguiente, compartible o no— en el juicio acerca de lo que perfecciona la realidad de la cosa amada. Lo que yo considero perfección suya, ¿lo es en verdad? No siempre será fácil la respuesta.

3.^a Mi amor a las cosas supone, en fin, la apropiación de ellas en mi intimidad, su condición de íntimamente «mías». Con otras palabras, la incorporación de su vivencia a la conciencia de mí mismo, y por

tanto —recuérdese lo dicho en páginas anteriores— a la esfera de «lo mío». Cuando esa incorporación se produce, la correspondiente vivencia es parte de mí mismo, a la que sólo con cierta invisible violencia podría renunciar.

Tres son también, a mi juicio, las vías principales para la apropiación íntima de la cosa amada: la complacencia, la familiaridad y el trabajo. Nada más fácil que hacer íntimamente nuestras las cosas cuya presencia nos complace. Desde que de niño experimenté la extraña belleza del claustro de San Juan de Duero, íntimamente mía ha sido. También la familiaridad con una cosa, incluso cuando ésta no es intrínsecamente grata, puede engendrar vinculación afectiva con su realidad. Recordemos la copla de Manuel Machado:

*Todo es hasta acostumbrarse;
cariño le toma el preso
a la reja de la cárcel.*

Y, por supuesto, el trabajo, la personal y acaso esforzada apropiación de lo que la vida ha puesto ante nosotros, sea o no sea inicialmente agradable. Repetiré mi modificación del dístico de Goethe:

*Cuanto en el curso de tu vida encuentres,
con tu trabajo podrás hacerlo tuyo.*

Así hizo «suyo» Carlos III el reino que había recibido de Fernando VI; y respecto de lo que ella tiene por «suyo», así procede, ante lo que le dieron, la más vulgar de las personas.

¡Qué hondo llega a ser el sentimiento de la apropiación cuando gozosamente nos afirma en nuestra propia identidad! No por penúltimo es menos cierto el análisis sartriano del sentimiento que experimenta el aficionado a la belleza de un parque cuando, contemplándolo desde su banco preferido, ve aparecer en lontananza otro paseante y siente que le roban «su» parque, un objeto que gozosamente había hecho «suyo» y como «suyo» contemplaba. Para ser salvador de mi cir-

cunstancia, según la integridad de la célebre fórmula de Ortega –«yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»– es preciso que mi circunstancia haya llegado a ser íntimamente «mía».

Amor y odio pueden suscitar las cosas. En todo momento veremos confirmada la validez de ese doblete; también, por tanto, en lo concerniente a la relación con los objetos inanimados. Cada hombre tiene su repertorio de cosas odiosas: aquellas cuya desaparición o cuyo olvido consciente o inconscientemente desea. Permítaseme un abrupto confesional: odio la horrenda pérgola de ladrillo que hace años levantaron en la plaza de Chamberí.

II. *El amor y el odio a otro hombre, en tanto que objeto*

En la relación interhumana deben ser discernidos tres modos principales, distintos entre sí según la intención con que esa relación se establezca: el otro como objeto, el otro como persona problemática y el otro como persona en acto; y en cada uno de ellos, las dos contrapuestas orientaciones afectivas de la relación: la dilectiva o amorosa y la aversiva u odiosa. Comenzaré a mostrarlo examinando con algún detalle la relación con el otro en tanto que objeto.

La totalidad de nuestro mundo exterior se halla compuesta por objetos –sean naturales, como una piedra, o artificiales, como un libro– y por personas. Entre los puros objetos y las personas, ¿hay una zona intermedia, la zoosfera? Un animal superior no es, desde luego, una persona; pero ¿puede decirse de él que para nosotros sea un objeto equiparable sin reservas al mineral o a la roca? El amor a un perro ¿no lleva en sí notas cualitativamente nuevas respecto de las discernibles en la afición a un traje o a una corbata? La respuesta debe ser resueltamente afirmativa*. Sin embargo, y en aras de la sencillez y la

* Copio de Martin Buber: «Los ojos del animal tienen la capacidad de hablar un gran lenguaje... Expresan el misterio que la naturaleza ha encerrado en ellos, la ansiedad de llegar a ser... El lenguaje en que se expresa ese misterio es idéntico al misterio que en él se expresa: la ansiedad de la criatura entre el reino de la seguridad vegetal y

brevedad, me atenderé a la dicotomía entre el ser-objeto y el ser-persona.

En sí y por sí misma, la persona no es y no puede ser objeto. En el párrafo próximo expondré las notas que radicalmente distinguen al ser personal del ser objetual. Pero, siendo real y esencialmente persona, el hombre, cualquier hombre, puede ser tratado como simple cuerpo material –eso sí, semoviente y locuente–, y por tanto como puro objeto. A veces, sin que el que así procede se haga cuestión del brutal reduccionismo que comete –«Tú no eres para mí más que un objeto», dice con su conducta–; en otros casos, abstrayendo deliberadamente de la persona, acaso en virtud de una aceptable exigencia metódica, todo lo que en su realidad la distinga de los restantes objetos materiales. En cualquier caso, la persona intencionalmente reducida a objeto podrá ser tratada dilectiva o aversivamente, e incluso habrá ocasiones en que la dilección y la aversión se mezclen indiscerniblemente entre sí. Veamos cómo en la vida real se actualizan esos dos contrapuestos modos de la conducta.

1. Relación dilectiva con el otro, en tanto que objeto

Cuando intencionalmente un hombre reduce a otro a la condición de objeto, su relación con él no tiene por qué ser aversiva; es con frecuencia dilectiva, y en tal caso cobra realidad el peculiar modo del amor que desde hace años vengo llamando *amor distante*: un amor a otro hombre cuyo término resulta de haber sido tratado abstrayendo de su realidad las notas en que se realiza su condición de persona. Siendo persona real, queda tácticamente reducido a ser objeto intencional, un objeto al que de uno u otro modo se ama.

Esquematisando al máximo, reduciré a cuatro las formas cardinales del amor distante: la contemplación, el trato instrumental y dos mo-

el reino de la aventura espiritual. Es el balbuceo de la naturaleza... antes de entregarse a su aventura cósmica que llamamos hombre». La relación del hombre con los animales próximos a él ha sido rigurosa y penetrantemente estudiada por M. Yela en *El hombre y los animales de compañía* (Fundación Purina, Fondo Editorial, Madrid, 1992).

dos deficientes de la relación perfectiva, la educación y la asistencia médica, cuando, en el sentido habitual y más restricto de la expresión, una y otra se hacen «pura técnica».

a) La contemplación amorosa.

Pasa ante mí una mujer desconocida y hermosa, y la contemplo. Que en mi contemplación exista cierto ingrediente sexual, no siempre podrá excluirse. No siempre existirá, sin embargo, y entonces mi contemplación tendrá un carácter puramente *estético*: me complace entonces ver la belleza de un cuerpo femenino, como también me complace, no siendo yo homosexual, la visión del cuerpo de un atleta cuando en lo más alto de su trayectoria sobre el listón se desprende de la pértiga. Con gran explicitud expresó Ortega el carácter distante del gozo de la contemplación, en el caso de que su objeto sea el cuerpo de una mujer hermosa: «esta belleza es tan resueltamente estética, que convierte a la mujer en objeto artístico, y con ello la distancia y la aleja».

Mas no sólo estética puede ser la contemplación amorosa –también el amor distante «se dice de muchos modos»– del cuerpo de otra persona; puede también tener otros objetivos: el *científico* (el del anatomista cuando como tal mira y mentalmente disecciona un cuerpo humano; el del psicólogo conductista, que sólo un comportamiento objetivo ve en la vida del cuerpo), el *profesional* (el del pintor o el escultor que como tales contemplan y en cierto sentido aman, aunque estéticamente no les sea grata, la figura humana que van a trasladar al lienzo o al mármol), etc. Pero en todos los casos en que se produce, la contemplación amorosa tiene una estructura común, en la cual se aúnan tres actividades: retracción, abstención y espectación expectante*.

En el psiquismo del que contempla un objeto y no pasa de contemplarlo, se produce una retracción de su actividad hacia uno de los posibles modos concretos de su yo: el estético o el cognoscitivo muy en primer término. Si el yo es lo ejecutivo en mí, como dice Ortega, o la

* El término *espectación* (con *s*, no con *x*), no figura en el DRAE; pero si *espectador* es el que mira con atención a un objeto, *espectación* habrá que llamar a su actividad.

concreción de mi realidad en mi ser, como Zubiri dice, la ejecución y la concreción habrán de llevar consigo una retracción de mi varia capacidad de ejecutar y de mi multiforme posibilidad de realizarme hacia el yo que contempla o que conoce. Pudiendo ser y hacer muchas cosas, el yo se retrae hacia la exclusiva actividad de contemplar o conocer.

Retracción, y por tanto abstención; si se quiere, automutilación ocasional. Decían los antiguos, antes lo recordé, que el alma humana «es de algún modo todas las cosas». Si en lugar de «alma» decimos «hombre», y si la sentencia se refiere a las cosas que el hombre puede conocer, y sólo en la medida en que el conocer de una cosa nos ofrece su ser, tal afirmación puede sostenerse: el hombre es de algún modo todo lo por él cognoscible. Por tanto, cada vez que alguien conoce una cosa deja de conocer todas las que entonces puede o podría conocer, se automutila. Eso acontece cuando uno reduce su psiquismo a la condición de yo estético o yo cognoscitivo, y desde él contempla amorosamente un objeto. Sólo cuando la contemplación estética se aproxime a ser extática o efectivamente lo sea, sólo entonces será vivido ese instante como una total realización de su ser y dejará de ser automutilante la acción de contemplar.

La contemplación es, en fin, espectación expectante, mirada atenta a lo que se ve, y consciente o inconsciente pretensión de un futuro: la duración de la experiencia de contemplar un objeto placiente y, más allá, la oculta y más o menos leve pretensión utópica de un «siempre». Aunque ese «siempre» no pase de ser el impregnado de «todavía» –un todavía entre animoso y melancólico– que nombra este conocido verso machadiano: «hoy es siempre todavía». Algo habrá que decir más adelante, y no sólo respecto de la contemplación, acerca de las vivencias en que se funden el «todavía» y el «ya».

b) El trato instrumental amoroso.

He aquí una madre vistiendo a su hijo lactante. Sabe que el cuerpo que tiene entre sus manos no es todavía una persona, pero que llegará a serlo si no muere en el camino, y por lo que ahora es y por lo que en el futuro será –por lo que ella desea y espera que sea– maternalmente ama ese cuerpo. Pero en el momento de vestirlo, ¿qué es para ella?

Evidentemente, un instrumento de su amor, un objeto viviente que debe manejar con delicadeza para que al lactante le sea grata la operación de vestirlo.

Otro ejemplo de trato instrumental amoroso: el del gobernante ideal —quiero subrayar la palabra *ideal*— con los ciudadanos que gobierna. Descontados los pocos con que directamente convive, tales ciudadanos son para él entes desconocidos y anónimos, y les trata en tanto que instrumentos ejecutores del vario papel que les corresponda en la realización del destino histórico de su pueblo. Suponiendo que ese destino sea rectamente concebido por él —no siempre sucede así—, ¿cómo cada ciudadano podrá sentir que su existencia, anónimo instrumento de un designio político colectivo, es objeto de una atención más o menos amorosa? ¿Cuándo será sincero el «Queridos conciudadanos» del gobernante de turno? Sólo una respuesta veo: cuando ese gobernante comparta verdaderamente las privaciones y las penalidades, siempre las hay, de aquellos a quienes gobierna; cuando el cinturón de una tópica frase —«Hay que apretarse el cinturón»— sea también el suyo. Juzgados a la luz de esta condición, ¿cuántos gobernantes merecerán la calificación de ideales?

Todavía es más clara la reducción del otro a instrumento, a objeto instrumental, en el caso del soldado en el frente de batalla. Escribió P. H. Simon: «Cuando, en 1916, el Estado mayor francés decidió defender Verdun a toda costa, firmó la sentencia de muerte de 400.000 jóvenes de sangre caliente y ojos bien abiertos, en favor de la independencia nacional, es decir, en favor de una condición de existencia juzgada como mejor por una comunidad humana creada por sus antepasados y llamada a persistir en el tiempo». Convertidos en objeto e instrumento de un alto designio, defender la perduración y la libertad de su patria, esos jóvenes fueron entregados al sacrificio. Los que dieron tal orden, ¿cómo pudieron justificar ante sí mismos esa terrible instrumentalización de tantas personas de carne y hueso? Una respuesta semejante a la anterior se impone: supuesta la licitud de la orden, pocos en aquella Francia la habrían negado, sólo compartiendo personalmente el riesgo —o poniéndose en situación de compartirlo— con los que iban a obedecerla; sólo repitiendo intencionalmente, en

cuanto la dirección de la guerra lo permitiera, la conducta de Napoleón en el puente de Arcola y la de Prim en Los Castillejos. En términos de sentencia moral: sólo el ejemplo justifica la autoridad.

c) La práctica de la educación como pura técnica.

Una pedagogía humanamente correcta exige tener en cuenta la individualidad del educando (sus talentos) y la orientación de su vida (su real o posible vocación). Si el docente no cumple este requisito, como la masificación de la enseñanza tantas veces impone, la educación queda en el mejor de los casos reducida a la pura técnica de enseñar aritmética o gramática, y el discente a la condición de mero instrumento de una acción más adiestradora que propiamente educativa.

d) La reducción de la práctica médica a pura técnica objetualizante.

No son pocos los médicos que por la razón que sea —masificación de sus pacientes, angostamiento rutinario o doctrinario de su conducta profesional— reducen sus diagnósticos y a veces sus tratamientos a la práctica de «técnicas», en el sentido habitual de la expresión; con lo cual la persona enferma, una persona enferma es cada paciente, se convierte a sus ojos en un objeto que puede ser «técnicamente» ayudado a reconquistar la salud; en definitiva, en un instrumento de la benéfica voluntad de ayuda de quien como tal objeto la diagnostica y la trata. Decía a sus discípulos Leube, prestigioso docente alemán de comienzos de siglo: «El tiempo empleado en practicar un buen interrogatorio, es tiempo perdido para hacer un buen diagnóstico». Para el médico Leube, el diagnóstico consistía en auscultar, explorar radiográficamente, multiplicar los análisis de laboratorio, etc.; a la postre, en reducir médicamente al enfermo a la condición de puro objeto.

2. Relación aversiva con el otro, en tanto que objeto

Bajo forma de aversión abstentiva, la relación con el otro es mera indiferencia; bajo forma de aversión activa, odio. En el primer caso, sin rebasar su sentido etimológico —*aversio*, apartar o desviar la atención hacia algo—, la aversión consiste en desconocer la existencia o la condición personal de quien nos molesta. En el segundo pasa de ser mera indiferencia a ser auténtico odio: el odio a otro hombre, en

tanto que objeto. Examinaré algunos modos de esta doble conducta ante el otro o para con él.

a) El otro como obstáculo.

En tanto que realidad, el otro –otro hombre, otra persona– es y no puede no serme resistente; de otro modo no existiría para mí. Pero esa ineludible resistencia puede hacerse obstáculo cuando impide o dificulta la ejecución de un particular designio de quien la percibe. Hasta tres grados veo yo en la conducta ante el otro como obstáculo:

1.º La evitación; el ninguneo, como tan expresivamente dicen los mexicanos. Así procedió el levita ante el molido a palos de la parábola del Samaritano: pasó junto a él como si no le viera. Ésa sería asimismo la última consecuencia sociológica del famoso *L'Enfer c'est les Autres* sartriano. Como existe una psicopatología de la vida cotidiana, Freud lo demostró, no menos podría existir, examinando atentamente la conducta social de los seres humanos, una criminología del vivir diario. Muchos, incluso entre los mejor educados, daríamos materia abundante para esa disciplina.

2.º El empujón; la eliminación ocasional del otro, cuando su presencia impide la realización de un deseo nuestro. Quien tenga alguna experiencia de viajar en metro o de entrar tumultosamente en algún recinto, no necesitará más explicaciones.

3.º El asesinato: la eliminación definitiva de quien con su simple existencia impide al asesino conseguir lo que a toda costa desea. Para un asesino, su víctima queda reducida a ser un objeto eliminable. Eso fue Sir Roger Ackroyd, valga tal ejemplo, para el médico que le apuñaló sólo por conservar indemne su honorabilidad social.

En este caso y en todos los a él semejantes, la palabra asesinato cobra su sentido más fuerte: la eliminación física del individuo molesto. Pero junto a él, menos brutal, sin duda, pero más artero, hay otro modo de asesinar a un hombre, de reducirle a la condición de «nadie»: el asesinato personal. Llamo así a la práctica de impedir que el otro se realice a sí mismo como persona; de la cual ha sido y es frecuente caso el hecho cínico o solapado de la censura gubernativa ante las opiniones del ciudadano discrepante. Objeto no opinante es entonces el asesinado como persona.

Desconocimiento culposo del otro, empujón violento al cuerpo del otro, asesinato físico, asesinato personal; modos y grados diversos de ejecutar la relación aversiva con el otro, bien bajo forma de simple indiferencia, bien como odio secreto o patente. Ampliando el decir machadiano, no sólo por el rincón ibérico del planeta es «por donde vaga errante la sombra de Caín».

b) El otro como instrumento de un fin egoísta; como mero *Zeng* utilizable, diría Heidegger, o como pura *ustensilitéé*, en el sentido de Sartre.

Sin indiferencia y sin odio, con la única intención de obtener del otro algo que en él o de él se considera útil, en puro objeto utilitario se le convierte con frecuencia. Múltiples han sido y siguen siendo las formas concretas de tal proceder: la esclavitud («el instrumento es un esclavo inanimado, y el esclavo un instrumento animado», afirmó Aristóteles), la prostitución (modo arquetípico de reducir la mujer a puro objeto placentero), la concepción economicista del obrero (la consideración de éste como simple «productor» de riqueza), la visión puramente económico-administrativa del ciudadano (su reducción a mero contribuyente o a frío dato demográfico), la «risa de» ante una persona (recuérdese la interpretación bergsoniana del hecho de reírse de alguien), la actitud competitiva del jugador de póquer ante el rostro de su adversario y la conducta profesional del policía ante las palabras y los movimientos del detenido... Mil y un diversos y universales modos, pretéritos algunos, presentes otros, de convertir al conviviente en instrumento.

III. *El amor y el odio a otro hombre, en tanto que persona problemática*

Ser persona es la más esencial de las notas o propiedades de la realidad del hombre. Tratándole o no como tal persona, persona sigue siendo; modo esencial de la realidad humana sólo oscuramente entrevisto por los griegos y para siempre sacado a la luz por el pensamiento cristiano. Implícita en el cristianismo desde su inicial realización en el mundo

helenístico, con mente a la vez helénica y cristiana fue elaborada la noción de persona por Boecio («sustancia individual de naturaleza racional») y por la filosofía medieval (la persona, *suppositum ut quod*, supuesto de la realidad del hombre que fundamenta su ser y se realiza en lo que él hace, en su naturaleza); y de esa originaria raíz cristiana serán consecuencia secularizada las ulteriores concepciones de Kant (la persona, principio de la intimidad moral), Scheler (la persona, centro de emergencia de actos conscientes y libres), Ortega (la persona como yo ejecutivo y como segundo yo del «yo soy yo y mi circunstancia»), Marías (ser el quién de lo que se es) y Zubiri (la persona, sustantividad de propiedad, la sustantividad propia de quien es «de suyo» y «suyo»). Con intención meramente descriptiva, certera y sugestivamente ha dicho Ferrater Mora que ser persona es poder ejercitar tanto la máxima entrega a los demás como la máxima retracción hacia uno mismo; esa retracción, añadido yo, en cuya virtud puede el hombre enfrentarse íntimamente con todo, incluido en ese todo –recuérdese el *Libro de Job*– el Dios creador e infinito en que se cree. La intimidad, la libertad, la imaginación creadora y esa capacidad para la oscilación entre la total entrega y la total retracción son, a mi juicio, las notas que más esencialmente definen la realidad de la persona, y por tanto el ser personal.

Sobre este necesario, aunque somero fundamento teórico, veamos lo que realmente es la relación interpersonal y cómo esta relación se realiza cuando no pasa de ser problemática la condición personal del otro.

1. La relación interpersonal

Es, nada más obvio, la que se establece entre dos cuerpos vivientes dotados de las cuatro notas que acabo de mencionar. En ella, un yo íntimo, libre y apropiante se relaciona con otro yo también íntimo, libre y apropiante mediante una actividad en cuya estructura se combinan e integran tres momentos, uno coejecutivo, otro coafectivo y otro cognoscitivo.

a) Con Ortega he dicho repetidamente que el yo es lo ejecutivo en mí. Con Zubiri añadiré que la sucesiva configuración de la metafísica

realidad de la persona (su personabilidad) en su concreta existencia en el mundo (su personalidad) exige de cada hombre co-realizarse con los demás, puesto que intrínsecamente está abierto a ellos. Y con Scheler puntualizaré que el acto por el cual se realiza la convivencia interpersonal es esencial y primariamente *Mitvollzug*, *coejecución*. «Ni en el amor ni en cualquier acto personal... –escribe Scheler– es posible objetivar a una persona... La persona sólo puede serme dada en cuanto que coejecuto sus actos.» En suma: yo me relaciono con otra persona en tanto que persona cuando ella y yo coejecutamos nuestras vivencias íntimas.

Si un amigo ha perdido un ser querido, ¿en qué consistirá mi relación interpersonal con él? ¿Cuándo será verdadera realidad la acción que tónica y socialmente se llama entre nosotros «dar el pésame», hacerle patente que se comparte con él su dolor? Sólo cuando la condolencia sea sincera, sólo cuando al hablarle coejecute yo íntimamente su pesar; siendo mía, mi tristeza será también la suya. Y es seguro que, cuando esto ocurra, mi acción de darle el pésame tendrá como efecto secundario «aliviarle el pésame».

b) El momento coafectivo de la relación interpersonal puede tener dos modos contrapuestos: la *compasión* y la *congratulación*, padecer íntimamente con el otro sus vivencias penosas y gozar íntimamente con él sus vivencias gozosas. San Pablo prescribió para los cristianos el deber del mutuo *sympáthein*, la compasión, y del mutuo *syngkhaírein*, la congratulación; deberes ambos que espontáneamente se cumplen cuando la relación interpersonal es amistosa. Y por lo que hoy se ve en el mundo, no se le escaparía al Apóstol que aquélla es mucho más fácil y frecuente que ésta.

c) Entendida la palabra según su acepción técnica, el momento cognoscitivo de la relación interpersonal es la *comprensión*: la actividad de conocer, a través de los hechos objetivos en que se expresa –palabras, sonrisa, llanto, gestos–, la intención íntima de la persona que los ha emitido. Comprender a otro hombre es adivinar la intención con que ejecuta sus actos perceptibles.

En la comprensión de otra persona deben ser distinguidos dos momentos o niveles: uno previo y objetivo, el conocimiento del signifi-

cado que socialmente tienen sus expresiones (si alguien me dice «Me alegro de verte», yo no podré comprenderle psicológicamente si no conozco lo que en nuestro idioma común significan las palabras de esa frase), y otro conclusivo y personal, el conocimiento de la intención con que esas expresiones han sido ejecutadas (en el ejemplo precedente, saber lo que ha pasado en la intimidad de ese alguien para que me dijese lo que me ha dicho). Heidegger diría que el sujeto del primer nivel del conocimiento es *das Man*, el «uno de tantos», y el del segundo un *eigentliches Dasein*, una auténtica existencia personal.

El recto ejercicio de la comprensión interpersonal requiere el cumplimiento de un requisito previo y obedece a una pauta. Consiste aquél en la abierta disponibilidad del espectador y oyente ante las expresiones —más exactamente: ante la visible realidad— de la persona que a él se dirige; algo bastante más profundo que el «usted dirá» de los españoles o el *j'écoute* de los franceses ante aquel que más objetiva que personalmente va a ser escuchado. Sólo con un delicado cumplimiento de este requisito podrá accederse con garantía de buen éxito a la comprensión propiamente dicha. La cual consiste en la ejecución —inconsciente en la convivencia ordinaria, consciente para el psicólogo reflexivo— de los actos psíquicos que Dilthey y Scheler llamaron *Sichhineinversetzen* (meterse en el otro, bucear en el interior del otro), *Nacherleben* (revivenciar, intentar vivir en uno mismo las vivencias del otro) y *Nachbilden* (recreación del otro). Como *desideratum* de su oficio de poeta, escribió Juan Ramón:

*Que mi palabra sea
la cosa misma
creada por mi alma nuevamente.*

En relación con la comprensión del otro, cabría decir, parafraseando esos versos:

*Que tu palabra sea
tu vida misma
recreada por mí súbitamente;*

recreación que constituye la base de los tres momentos que integran la estructura de la relación interpersonal: el coejecutivo (se coejecuta lo así recreado), el coafectivo (se convive el sentimiento inherente a la vivencia que se recrea) y el cognoscitivo (porque conocimiento compartido es esa recreación de la intimidad ajena).

Ahora bien: el acto conclusivo de la comprensión de otro hombre, el conocimiento de la intimidad del otro que ese acto puede conceder, ¿será un conocimiento cierto? ¿Podrá dejar de ser una conjetura más o menos verosímil? Comprendiendo psicológicamente la sonrisa de alguien que se me acerca, ¿puedo tener la seguridad de que a ese alguien le alegra real y verdaderamente el hecho de encontrarse conmigo? Cada uno a su modo, Unamuno y Ortega —aquél con su incisiva *Novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*— afirmaron que cada hombre es novelista de los demás, inventor de su verdadero ser íntimo; y Oliver Wendell Holmes hizo notar que la verdad del más profundo de los tres Tomases existentes en cada Tomás —el que él mismo cree ser, el que los demás creen que es y el que él es realmente— sólo Dios la conoce. Me pregunto si lo que a este respecto coincidentemente dicen Unamuno, Ortega y Oliver Wendell Holmes es *toda* la verdad; y en el caso de que lo fuese, si sería posible una convivencia normal entre los hombres. En el apartado próximo daré mi respuesta; en éste debo limitarme a examinar brevemente los dos modos cardinales, el dilectivo y el aversivo, de la relación con otro hombre, en tanto que persona problemática.

2. Relación interpersonal dilectiva: el amor instantáneo

Propuse hace años llamar *amor instantáneo* —en el sentido etimológico de la palabra: in-star como estar-en, y en su sentido figurado: in-star como insistir en una petición— al que tenemos a una persona que no acabamos de conocer, en cuya intimidad queremos estar y a la cual de un modo u otro instamos una manifestación fidedigna de su ser íntimo.

Quien con amor instantáneo trata a otro hombre, lo ve según la constitutiva problematicidad que la persona en cuanto tal, ente «relativamente absoluto», en el pensamiento antropológico de Zubiri,

presenta a quien desde fuera la contempla. Todas las formas del amor interpersonal —la amistad, el enamoramiento, el amor erótico, cuando no es puro orgasmo, cuando realmente es interpersonal, las relaciones conyugal, paternofilia y fraternal— llevan consigo el amor instantáneo, aunque no sólo amor instantáneo sean. ¿Qué amante no se ha preguntado interiormente si es o no es absolutamente sincera tal o cual expresión del amado o la amada? Y en tal caso, ¿cómo el amante puede salir y sale de la amorosa instancia a que esa pregunta necesariamente le conduce? La concepción sartriana del amor interpersonal, ¿permite ir más allá del amor instantáneo? Habremos de verlo.

3. Relación interpersonal aversiva: el odio instantáneo

Cuando la relación es verdaderamente interpersonal, no cabe la indiferencia; su modo dilectivo es el amor, y su modo aversivo sólo puede ser el odio. Y cuando el odio no conduce al deseo de destruir la persona odiada o a su efectiva destrucción, al asesinato, ¿en qué consiste la instancia odiosa?

Nadie lo ha dicho mejor que Unamuno. Joaquín Monegro es aparentemente amigo de Abel Sánchez; pero en realidad le odia con todas sus fuerzas. No le odia por lo que Abel hace o por cómo es, sino por ser, por el simple hecho de ser. Así dice de él: «¡Necesito que viva!». Y al decir este ¡Necesito que viva! —añade Unamuno— «temblábale el alma como tiembla el follaje de una encina a la sacudida del huracán». Joaquín Monegro necesita que Abel Sánchez viva para seguir odiándole y, en la medida en que le sea posible, para ser dueño de su ser personal, de su libertad. El señor trata a su esclavo como a un objeto. Más ambicioso, Joaquín Monegro quería tratar a Abel Sánchez como a una persona de cuya condición de tal se ha hecho dueño. De ahí que su relación con él fuera el odio instantáneo, la atenta pesquisa de lo que el otro era o pudiera ser en su intimidad. Estremecedor abismo moral el del odiador, cuando tan intensa y profundamente quiere serlo.

IV. *El amor y el odio a otro hombre, en tanto que persona en acto: el amor constante*

Sobre el amor y el odio distantes y sobre el amor y el odio instantes hállese el amor y el odio constantes. De ellos voy a tratar en este párrafo, y muy especialmente de la forma en que dilectivamente se realiza este tercer modo de la relación interhumana, el *amor constante*.

Una previa indicación léxica. Empleo ahora el término «constante» no para afirmar que este modo del amor dura siempre —no es en efecto infrecuente que desaparezca con el tiempo, aunque todo amor verdadero lleve en sí «vocación de siempre»—, sino porque consta, según la significación más propia e inmediata del verbo constar, ser cierta y manifiesta una cosa. Amor constante: amor que consta*.

¿Cómo puede constar el amor, como puede ser cierto y manifiesto? Lo veremos. Antes, sin embargo, debo discernir y examinar sus dos formas principales, la proximidad y la amistad; la relación con otro como prójimo y la relación con otro como amigo.

* Con pesimismo excesivo, pero no con error total, Antonio Machado padre («Demófilo») compuso la siguiente copla:

*Le dijo el tiempo al querer:
esa arrogancia que tienes,
yo te la castigaré.*

Se refería Demófilo, obviamente, al amor entre hombre y mujer, al amor erótico. Pensando en que el tiempo nació con la creación del mundo, y que según la teología cristiana éste, el mundo, fue creado por amor, yo he replicado a esa copla con esta otra, no antropológica, sino metafísica:

*El querer le dijo al tiempo:
yo soy quien te hizo nacer
y quien te está manteniendo.*

Porque por amor mantiene Dios la existencia del mundo, si se admite la para mí certera tesis teológica y cosmológica de la «creación continuada».

1. La proximidad

Jesús hace que el doctor de la Ley recuerde en voz alta el precepto bíblico para ganar la vida eterna: «Amarás al Señor tu Dios..., y a tu prójimo como a ti mismo». Pero al doctor no le parece suficiente preciso ese texto. «¿Y quién es mi prójimo?», pregunta. La respuesta de Jesús es el relato de la conducta del Samaritano con el hombre a quien habían molido a golpes unos ladrones; relato, esto es lo decisivo, que termina con una interrogación: «¿Cuál de estos tres –el sacerdote, el levita y el samaritano– se mostró prójimo con el hombre que había caído en manos de los ladrones?».

Obsérvese la existencia de un total cambio de perspectiva, respecto de la pregunta del doctor, en la interrogación con que responde Jesús. Aquél quiere saber quién es su prójimo, cómo ha de ser un hombre para que uno le considere prójimo, y Jesús le resuelve su duda indicándole qué es lo que debe hacer él para ser prójimo de otro hombre. La clave moral de este pasaje evangélico queda bien clara: cualquier hombre puede y debe ser prójimo de otro, si éste necesita ayuda; la prestación generosa de ayuda al menester de otro hombre –cualquiera que sea el menester, cualquiera que sea la ayuda– es exactamente lo que nos constituye en prójimos de él. La relación de proximidad consiste, pues, en la donación amorosa de algo nuestro a una persona menesterosa, sólo por el hecho de que lo sea, con el único propósito de remediar o aliviar su menesterosidad. La donación es ahora lo que hace constante el amor.

El donante por proximidad no necesita saber *quién* es el favorecido por su donación; le basta saber *lo que* éste es, su condición de menesteroso, y sentir en su intimidad bajo forma de misericordia una forma del amor –*agápe* o *caritas*, amor de efusión– contrapuesta al *eros* griego –amor de aspiración– y complementaria de él. La espléndida contribución cristiana a la teoría del amor, la concepción de éste como *agápe* o *caritas*, consiste en proclamar que la relación interpersonal amorosa alcanza su perfección cuando una persona preeminentemente dotada –de riqueza, de fortaleza, de mando, de saber– da a otra persona, precisamente por amor, algo de lo que ésta necesita; y de

tal manera, que el donante y el favorecido no son uno para el otro *tal* persona y *tal* persona, sino simplemente personas *in genere*, personas a secas y sin nombre.

Obviamente, ni la menesterosidad ni la donación tienen que ser aparatosas. Ni siquiera el hombre más poderoso o más autosuficiente deja de ser indigente en algunas ocasiones, y así lo mostrará a cualquiera la observación atenta de la vida en torno. Cuando la palabra de un subordinado a su jefe no es servil adulación –cuando, por ejemplo, expresa «de hombre a hombre» su personal condolencia ante una desgracia personal de quien le da órdenes–, acto de proximidad será, y no simple fórmula de cortesía. Y viceversa, cuando es el inferior el menesteroso. Sin saber quién era el muchacho a quien tan bárbaramente aporreaba Juan Haldudo, prójimo suyo quiso ser y fue Don Quijote.

Despréndese de lo dicho que, sin solución de continuidad entre ellos, hay dos niveles en la proximidad, la proximidad menor y la heroica.

Podría decirse que aquélla, aun siendo moralmente superior a la simple cortesía, es algo así como la calderilla de la relación de proximidad; una de esas «virtudes menores» de que como moralista habla Victòria Camps. Junto a la psicopatología de la vida cotidiana de que habló Freud y a la criminología de la vida cotidiana que antes propuse, podría muy bien existir, si un moralista cristiano se pone a ella, una plesiología de la vida cotidiana –*plesiós*, en griego, es el prójimo–, un tratado de la convivencia destinado a mostrar cómo en el seno de las colectividades humanas –sean éstas «sociedad», *Gesellschaft*, o «comunidad», *Gemeinschaft*, según la conocida distinción de Tönnies– pueden producirse actos de proximidad, y por tanto relaciones plesiológicas. Ayudar a un ciego a atravesar una calle es una acción esencialmente distinta de la prestación voluntaria de un servicio público. Vida en sociedad, vida en comunidad y vida en proximidad son los tres niveles principales de la convivencia, cuando en ella no existe formal acepción de personas.

Sobre la proximidad menor se levanta la proximidad heroica; aquella en la cual un hombre se hace prójimo de otro u otros arriesgando por

ellos su vida. Es la proximidad del héroe propiamente dicho; prójimos heroicos de tantos madrileños a los que personalmente no conocían fueron el 2 de mayo Daoíz y Velarde. Es asimismo la proximidad del santo, cuando la santidad –para mí, la mejor forma de ella– consiste en arriesgar su vida por favorecer a personas de las que ni su nombre se sabe: los leprosos de la India en el caso de Teresa de Calcuta, los pobres de El Salvador en el de Ignacio Ellacuría, los condenados a morir en Dachau o Auschwitz en el de quienes con riesgo intentaban salvarles. Sin la existencia de prójimos heroicos, punto menos que detestable sería el nivel moral de la humanidad.

2. La amistad

A mi modo de ver –y al de tantos, desde Platón y Aristóteles– la amistad es la forma básica y más universal del amor constante; es lo más necesario para la vida, dijo de ella el Estagirita. La amistad puede nacer de la proximidad (el samaritano y el molido a palos pudieron hacerse amigos entre sí, después de que aquél mostrase ser ejemplar prójimo de éste), pero no es proximidad; puede asimismo nacer de la camaradería (son camaradas los que se reúnen para conquistar un bien objetivo y exterior a ellos; verdaderos amigos pueden llegar a ser uno de otro dos miembros del mismo partido político o de un equipo científico o deportivo), pero la camaradería no es amistad. Otro tanto puede decirse de los concurrentes a una tertulia.

¿Qué es, pues, la amistad? A mi modo de ver, es una comunicación amorosa entre dos personas, en la cual, para su mutuo bien, y a través de sus respectivos modos de ser hombre, se realiza y perfecciona la naturaleza humana. Scheler y Nygren, inicialmente aquél, metódicamente éste, contrapusieron el amor como *eros* (amor de aspiración; el que mueve a dos personas cuando se unen para en algún sentido ser conjuntamente más de lo que eran) y el amor como *agápe* (amor de efusión; aquel en que el amante se efunde en el amado, se da a él en una o en otra forma). Tal distinción es luminosa y fecunda; pero, como ha mostrado Zubiri, en el amor perfecto, cristiano o no, se fun-

den complementariamente el *eros* y el *agápe*. Y esto es lo que ocurre en la amistad*.

3. La procura del bien del amigo

Un hombre muestra ser amigo de otro cuando gustosamente, y sin otra motivación que la de gozar con él la convivencia a que da lugar esa conducta, le regala bien querer, bien decir, bien hacer y, esto es lo decisivo, algo de sí mismo. Con palabras más técnicas: cuando con él practica la benevolencia, la benediciencia, la beneficencia y –si se me permite el neologismo– la benefidencia, entendida ésta como donación de una parte de la propia intimidad. Examinaré sucintamente la significación de cada uno de estos cuatro términos, en tanto que modos de la relación amistosa.

a) *Benevolencia*: el acto o el hábito de querer el bien del amigo en cuanto tal amigo, por ser él quien es, y no simplemente en tanto que prójimo. El Samaritano quería, desde luego, el bien del hombre molido a palos; mas no por ser éste quien como persona era –el titular de tal nombre, tal modo de ser, etc.–, sino simplemente por ser persona necesitada de ayuda. Yo, en cambio, soy benevolente con un amigo mío cuando deseo que triunfe en su profesión, que el ejercicio de ésta sea para él vocacional, y por consiguiente gustoso, que le vaya bien en su vida familiar; en suma, que sea feliz. ¿Más de lo que para mí mismo lo deseo yo? No siempre sucede así, no siempre será fácil desnudar totalmente de egoísmo la benevolencia amistosa; pero así son de ordinario benevolentes los padres con los hijos y, cada uno respecto del otro, el amante con la amada y la amada con el amante.

En cualquier caso, y bajo la diferencia entre los diversos motivos particulares, uno es amigo de su amigo cuando le desea lo que para él es un bien; no sólo lo que pueda complacerle, también, y sobre todo, lo que como hombre pueda perfeccionarle. ¿Lo entenderá él así en todos los casos? He aquí un delicado problema psicológico y ético en el cabal del ejercicio de la relación amistosa.

* Cuanto aquí digo fue objeto de más amplio desarrollo en mi libro *Sobre la amistad* (3.ª edición, Madrid, 1986). A él remito al lector interesado por el tema.

b) *Benedicencia*: el acto o el hábito de hablar bien del amigo en tanto que tal amigo: por ser amigo y por ser quien es. Más precisamente: decir de él, dentro de la verdad, lo mejor que de él pueda decirse. «Somos amigos porque él es él y porque yo soy yo», dijo Montaigne de La Boétie.

¿Somos en verdad amigos de una persona cuando con reticencia o con despego hablamos de ella? La benedición respecto de muchos a quienes sin reflexión llamamos amigos no es tan frecuente como parece. Con razón viene diciéndose, desde Aristóteles y Cicerón, que sólo pocos pueden ser los merecedores de este nombre, por asidua que sea la relación con ellos.

c) *Beneficencia*, entendida esta palabra según su etimología (*bonum facere*), y no en el falso y convencional sentido con que se la emplea cuando se habla de una «fiesta benéfica». En la relación amistosa, la beneficencia consiste en hacer el bien del amigo, precisamente en tanto que amigo. Pero lo que yo creo que es el bien de mi amigo, ¿coincidirá exactamente con lo que él piensa acerca de su propio bien? Aparece en el orden de la beneficencia el mismo delicado problema que vimos en el de la benevolencia. He aquí mi fórmula para resolver uno y otro: la verdadera amistad exige aceptar al amigo tal y como es, pero ayudándole delicadamente a que sea lo que debe ser.

d) *Benefidencia*. Bien miradas, la benevolencia, la benedición y la beneficencia son condición necesaria para la existencia de la relación amistosa, no condición suficiente. Yo puedo querer el bien de una persona determinada, hablar bien de ella y hacer por ella algo que la favorezca, y, sin embargo, no ser verdaderamente amigo suyo. Sólo llegaré a serlo cuando a esos tres modos de la conducta añada uno más: la donación al amigo de algo estrictamente mío; más precisamente, de algo de mí mismo. Sólo cuando por amistad y sólo por amistad se entrega a una persona alguna parte de uno mismo, por pequeña que sea, sólo entonces se llega a ser su amigo. Pues bien: ¿en qué puede consistir la acción de darse uno a sí mismo, sea grande o chica la parte de sí mismo que se da? Me viene a las mientes un poemilla de Antonio Machado:

*Moneda que está en la mano,
quizá se deba guardar;
la monedita del alma,
se pierde si no se da.*

Con lo cual surge de nuevo la pregunta anterior: ¿qué puede ser esa «monedita del alma»? Por las razones que expondré, la entrega de tal monedita tiene su mejor nombre en la palabra «benefidencia». Intentaré demostrarlo.

4. La donación de uno mismo

Basta un punto de reflexión para advertir que una persona puede dar a otra algo de lo que hace, algo de lo que tiene y algo de lo que es.

La acción de *dar algo de lo que se hace* constituye uno de los hábitos de la vida civilizada. El pintor regala uno de sus cuadros a una persona a quien estima, y por la misma razón un poeta dedica un poema, un pianista ejecuta una sonata y un torero brinda la muerte de un toro. ¿Con verdadera amistad? No siempre. Como la benevolencia, la benedición y la beneficencia, la donación generosa es condición necesaria para la existencia de la amistad, mas no condición suficiente. Sólo se acercará a serlo, y no pasará de ahí, cuando su destinatario sea alguien que ya era amigo; con el designio, por tanto, de afianzar una amistad ya existente.

Algo semejante puede decirse de la acción de *dar algo de lo que se tiene*: regalar con gusto dinero, objetos, sangre para una transfusión, una víscera para un trasplante. También a una persona no amiga, sólo por generosidad, puede dársele todo esto.

Entre lo que como propio se tiene, algo más puede darse: tiempo. Acompañando a una persona enferma le regalo un fragmento de mi tiempo, por tanto de mi vida. Pero si a mi vida y a mi ser pertenece esencialmente el tiempo, ni mi vida ni mi ser son sólo tiempo; el tiempo es una nota constitutiva de mi realidad —mi realidad es por esencia *tempórea*—, pero mi realidad no es tiempo. En consecuencia, regalando mi tiempo me acerco a darme a mí mismo, mas no me doy realmente a mí mismo. Habrá que dar un paso más para descubrir lo que formalmente es esta suprema forma de la donación.

Más allá de dar algo de lo que se hace y algo de lo que se tiene, sólo esto hay: *dar algo de lo que se es*. Yo soy verdaderamente amigo de otro dándole por amistad algo de lo que yo soy; lo cual me propone dos arduas interrogaciones: ¿quién soy yo?; y en tanto que quién, en tanto que persona, ¿qué soy yo, bajo los datos que consigna mi documento de identidad? A mi modo de ver, dos respuestas son posibles.

La primera, tautológica en apariencia, dice así: *yo soy «yo mismo»*; yo soy esa viviente y autoconsciente realidad que para presentarse y afirmarse a sí misma pronuncia en una u otra forma —implícitamente al decir «me», como en «esto me gusta», o «mí», como en «a mí me parece»; explícitamente en el «yo ando» o «yo quiero»— el pronombre personal de primera persona; el yo que actualiza en el tiempo y en el espacio la realidad propia, dirá Zubiri. En términos orteguianos, el segundo yo del «yo soy yo y mi circunstancia».

Pero, por grande que sea mi empeño, ese yo no puedo darlo cuando quiero darme a mí mismo. Salvo que me suicide, y entonces no doy mi yo, lo destruyo, estoy esencial y radicalmente obligado a ser ese yo. Ni por amor ni por ninguna otra causa puedo «hacerme otro», convertirme alternativamente, a mi antojo, en un Dr. Jekyll y un Mr. Hyde. Como soy libre a la fuerza, según la sentencia de Ortega, así estoy forzado a ser yo. Lo más que puedo hacer es usar de mi libertad para dar mi vida por otro; pero lo que entonces sacrifico es mi vida, no mi yo; y aunque no me la planteo explícitamente, implícitamente quedará planteada la pregunta por lo que de mi —de mi yo— vaya a ser tras ese sacrificio.

La segunda respuesta dice: *yo soy «lo mío»*; yo soy aquellos componentes de mi intimidad cuya pérdida no me impediría seguir siendo «yo mismo», conservar mi identidad en el tiempo, pero me condenaría a serlo deficientemente. Siendo el amor de Romeo el que realmente era, ¿no es cierto que, de sobrevivir a Julieta, no hubiera podido sentirse «él mismo»? Mío, íntimamente mío es lo que como mío he aceptado entre todo lo que he recibido como impuesto: mi estatura, el color de mi piel, mi libertad, mis talentos, mis torpezas. Mas también lo que en el curso de mi vida libremente he incorporado a mi intimidad, a mi ser. Lo mío, en definitiva, es el resultado de sumarse

entre sí lo que es mío por imposición y lo que es mío por apropiación. Recuérdese lo dicho en el capítulo «La posesión de lo real y sus modos».

¿Qué puedo dar yo de lo que soy, cuando lo entiendo según la fórmula «yo soy lo mío»? A mi juicio, los siguientes ingredientes de mi intimidad:

a) Mi libre intención de actuar —pensando, paseando, leyendo, etc.— para realizarme personalmente en el mundo. Yo estoy forzado a ser libre, mas no a emplear de un modo o de otro mi libertad. Soy libre por imposición, pero el ejercicio de mi libertad es mío por decisión y apropiación.

b) Mi esfuerzo; ese que pongo cuando en una u otra forma actúo, y muy especialmente cuando confirmo con actos mi vocación y lucho por la ampliación del que hasta entonces era mi límite; en definitiva, para ser más, aprender algo nuevo o hacer algo que otros no hicieron. Soy limitado por imposición; soy luchador contra mi límite por apropiación, cuando hago mío ese esforzado ejercicio de mi libertad. Qué «suyo» era el esfuerzo de Beethoven cuando hacía y rehacía las sucesivas configuraciones —hasta siete se dice que fueron— de la obertura de *Leonora*.

c) El éxito o el fracaso de mi actuación y mi esfuerzo. Suyo fue para Beethoven el gozoso logro final de la obertura de *Leonora*, como suyos habían sido los decepcionantes fracasos de todas las tentativas anteriores. Pocas cosas más nobles que la recta asunción de un fracaso, descubrió filosóficamente Jaspers. Y como así llega a ser mío mi fracaso, así también mi arrepentimiento, sea intelectual, estético o moral el motivo que lo ha determinado; tan mío, cuando es sincero, que me hace renacer. Sutilmente lo demostró Max Scheler.

d) Mi sacrificio; la acción de ofrecer a una persona o a una causa algo que para mí era valioso. Muy de Don Quijote fueron los que tan animosamente se impuso para liberar de la opresión y de la injusticia a las víctimas de una y otra, y tal fue el verdadero fundamento de su profundo y arrogante «Yo sé quien soy». Muy del Cristo-Hombre fue el sacrificio que por todos nosotros ofreció.

e) Mi responsabilidad, mi estado moral cuando la voz de mi conciencia me hace responder —ante mí mismo, ante la sociedad, ante

Dios— de la intención y la ejecución de mis acciones. Mío, muy hondamente mío es el acto de decir «yo, pecador».

Todo esto es auténticamente *mío*, pertenece en consecuencia a mi ser, y en tanto que mío puede ser dado a otro como parte de mí mismo. Y si se lo doy sólo por ser él quien para mí es, entonces añadiré a las tres notas de la relación amistosa antes mencionadas —benevolencia, benedictencia, beneficencia— la más característica de esa relación: la benefidencia, la confidencia para mi bien y, puesto que sé que él lo comparte, para el bien de mi amigo. Mediante la confidencia así entendida, «él y yo», convertidos en «tú y yo» —«Esto, sólo para ti y para mí», suele decirse—, constituimos un «nosotros» diádico. Cada uno sigue siendo quien es, pero a la vez, sin mengua de su personal identidad, forma ocasionalmente parte de una unidad que la trasciende. Y es confidencia, palabra, la donación de una parte de mí mismo, tal vez no más que una porciúncula, porque a la palabra recorro de ordinario para entregarla.

5. La confidencia

Una confidencia es un modo de la comunicación cualitativamente distinto de la confesión ante el sacerdote o ante el juez. Fina e ingeniosamente ha dicho un escritor francés, Le Chevalier, que la confidencia está dentro del pudor, y la confesión más allá de él. Muy distinta es asimismo del desahogo catártico en el diván del psicoanalista. Ni la confesión ni la catarsis son, como es la confidencia, libre y amistosa donación verbal de una parte de uno mismo, y por consiguiente modo supremo de dar constancia al amor, de hacerlo constante. Así va a demostrarlo un somero análisis del acto confidencial.

En él hay que distinguir su contenido, su génesis, su mecanismo psicológico, sus grados y sus modos.

a) *Contenido*. Cualquier componente de la intimidad, cualquier vivencia puede dar materia al acto confidencial. El molido a palos y el samaritano de la parábola no se conocían entre sí. Imaginemos ahora que camino de Jericó, aquél sobre la borrica del Samaritano, éste andando,

uno dice al otro: «Presentémonos. Yo me llamo Daniel», y el otro le responde: «Y yo me llamo Marcos». Entre los dos, este mínimo hablar cada uno de sí mismo era ya una minúscula y mutua confidencia. Desde ella hasta la de Ingrid Bergman a Humphrey Bogart en *Casablanca*, mil variedades y niveles son posibles, y cualquiera de los cinco ingredientes de «lo mío» antes consignados podría dar pábulo a una comunicación confidencial.

b) *Génesis*. En la génesis de la confidencia confluyen una necesidad, tan vehemente en ocasiones, la de hablar de uno mismo, y un derecho renunciante, el derecho a la comunicación con otra persona; complementariamente, así lo declaran Weksal y Castorp en *La montaña mágica*. Muy donosamente expresó Santa Teresa tal necesidad y reclamó el derecho a satisfacerla que a ella, mujer, no le era socialmente concedido en aquella España: «Es harto que estando el alma con este gran ímpetu de alegría, que calle, y no poco penoso»; y si es mujer, «se aflige del atamamiento que le hace su natural (su segunda naturaleza, en tanto que mujer dentro de aquella sociedad), y ha gran envidia de los que tienen libertad (los varones) para dar voces». Impulso, derecho y voluntad se unen entre sí en la génesis de la confidencia. A cualquiera le será fácil confirmarlo.

c) *Mecanismo psicológico*. Según lo dicho, tal mecanismo no es y no puede ser otro que la coejecución, por parte del oyente, de la vivencia expresada por el dicente. Creyendo que éste es sincero y veraz, aquél coejecuta la vivencia cuya expresión percibe.

d) *Grados*. Por necesidad y por conveniencia deben tener grados la intimidad y la extensión del acto confidencial. Que nos lo diga Jorge Guillén con los versos de su poema «Querido amigo»:

*Amigo: no querrás que te confíe
todo mi pensamiento,
porque te dolería inútilmente
cruel sinceridad.
Simple rasguño hiere al delicado.
Una sola palabra acabaría
con la dulce costumbre*

*de entendernos hablando entre fricciones
evitables, silencios.*

*Ocurre a veces que algún alma clara
sin dolor no podría oscurecerse,
y resiste y se opone a la tan íntima
discordia entre palabra y pensamiento:
«Verdad a toda costa».*

¿Lujo quizá imposible?

*El embrollo diario es más complejo
que la verdad, acorde simplísimo.
La sutil, la difícil vida impura
va con el corazón. Vivamos. Hombres,
y aquí. ¿Drama fatal?
Querido amigo...*

En la relación interhumana, nada más cruel, en efecto, que la verdad desnuda. Verdad, sí, pero pudorosamente vestida. Quede tal exigencia de «pureza» y «desnudez» para las verdades lógicas y científicas.

e) *Modos*. Dije que la palabra es la forma habitual de la confidencia; hablando suele confiar uno a otro su intimidad. Mas no sólo en la palabra tiene cauce idóneo la confidencia, también en el gesto, en el suspiro y en el silencio. Un guiño intencionado puede ser una confidencia, y una preciosa copla popular proclama el valor confidencial que puede tener el suspiro:

*Dijo a la lengua el suspiro:
échate a buscar palabras
que digan lo que yo digo.*

Y más allá del suspiro, el silencio. Así lo afirma una copla mía, compuesta para trascender el sentido de la anterior:

*Dijo al suspiro el silencio:
yo digo lo que tú quieres
decir, y no estás diciendo.*

El silencio es, en efecto, lo que más directa e inmediatamente manifiesta nuestra actitud ante lo verdaderamente serio —la muerte de un ser querido, la noticia de una gran desgracia—; y en el caso de la confidencia, como dijo el ingenioso La Fontaine, lo que a veces «ahorra el pudor de descubrir por uno mismo» el contenido de lo que quiere confiar. Verdad e ingenio se aúnan también en un texto del último Ortega: «Y luego habrá quien nos diga: “Vamos a hablar en serio de tal cosa”. ¡Como si esto fuese posible! ¡Como si hablar fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad, y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa —farsa, a veces, noble, bien intencionada, inclusive *santa*—, pero, a la postre, farsa! Si se quiere de verdad hacer algo *en serio*, lo primero que hay que hacer es callarse». Muy cierto; pero con el ineludible reato de pasar luego a la palabra; de ser, como de todos los hombres dijo Aristóteles «animal dotado de *logos*». No es azar que la expresión latina *agere vitam* signifique a la vez vivir, hacer la vida, y hablar, decirla, ni que tenga que hacerse palabra hablada la «monedita del alma» de la copla machadiana.

En la verdadera amistad —decía yo, extendiendo a la vida secular la idea zubiriana del amor cristiano— se funden entre sí el *eros*, el amor de aspiración hacia algo que nos supera, y la *agápe*, el amor de efusión hacia alguien que por obra de nuestra donación puede enriquecerse. No será difícil descubrir cómo en la relación amistosa dan realidad a esa fusión la conjunta virtualidad de la benevolencia, la benedicencia, la beneficencia y la benefidencia, cuando real y amistosamente se las ejercita*.

6. Modos de la amistad

He dicho que la amistad, para mí, es el modo básico y universal del amor constante. Equivale esto a afirmar que no hay una amistad «pura» o «abstracta». Todo cuanto de la relación amistosa en general puede decirse, se realiza y concreta en las múltiples formas en que cobra figura la realidad específica del hombre; la edad, el sexo, la consti-

* Sobre la confidencia y la confidencialidad ha escrito muy penetrantes páginas C. Castilla del Pino en el volumen de la intimidad (Barcelona, 1981), por él dirigido.

tución biológica, la familia, la profesión, el grupo social y político, la situación histórica, la docencia y la discencia, la relación señor-siervo, la asistencia médica al enfermo... Todas estas particulares concreciones de la amistad merecerían consideración especial. No puedo detenerme en ella*. Pero como es en el amor sexual donde adquiere sentido más fuerte la palabra «amor», no puedo eludir unas palabras acerca de él.

Bien distinto de la mera copulación habitual como modo de convivencia entre la pareja, el amor sexual es, o así me lo parece, el resultado de realizarse la amistad entre el varón y la mujer, cuando entre ellos ya se han producido el enamoramiento (que en sí mismo no es amistad) y la cópula carnal (que por sí misma tampoco lo es), o el de convertirse en erótica una amistad entre varón y mujer que antes no lo era. Cuando se aúnan en una pareja el enamoramiento y la amistad, la ocasional producción del éxtasis amoroso –ese fugaz instante en que para el hombre no hay pasado ni futuro– muestra con entera evidencia cómo es el amor lo que en la medida de lo posible concede al hombre plenitud. Así se entiende que el titular de la experiencia mística adopte expresiones de carácter sexual para comunicar metafóricamente a los demás la gozosa plenitud que vivió. O que las dos palabras que más expresivamente nombran la plenitud humana –el adverbio «siempre» y el adjetivo «todo»– sean tan frecuentes en el habla de los enamorados. «La hipérbole –escribe finamente Guitton– es el lenguaje del sentimiento amoroso, diríjase éste a Dios o a la criatura.» *Animal hyperbolicum* es esencialmente el hombre, además de ser *rationale*, *symbolizans*, o *instrumentificum* y tantas cosas más.

7. El odio constante

Como es constante el amor cuando se hace cierto y manifiesto, así es constante el odio entre dos personas cuando una y otra no tratan de ocultarlo, antes quieren expresarlo en actos perceptibles**.

* De nuevo me veo obligado a remitir a mi libro *Sobre la amistad*.

** Acaso no haya en la literatura universal un ejemplo de odio constante tan vigoroso –más aún, tan atroz– como el de Medea en la tragedia de Séneca. Véase un fino análisis de ese odio en la edición de V. García Yebra (Madrid, 1982).

Plaga universal, la del odio. ¿Quién no odia a alguien, aunque no lo diga, aunque, consciente de la maldad intrínseca del odio, reprima en su interior la presencia activa de él o, conforme al sublime mandamiento cristiano, heroicamente logre sustituirlo por el amor?

*Fuera pastor de mil leones
y mil corderos a la vez,*

dijo Rubén Darío de un hombre «en el buen sentido de la palabra, bueno». En la medida en que a un tiempo y sin odio era una y otra cosa, en esa medida fue realmente bueno el hombre así elogiado.

V. Amor y posesión de la realidad

La creencia, veámos, nos permite pasar de la impresión de realidad a la convicción de realidad; inconsciente y conscientemente, nos instala en la realidad. «Creo que la Tierra gira realmente alrededor del Sol», debe decir el indocto, porque para afirmarlo no se apoya en su saber, como el astrónomo, sino en el hecho de confiar –de creer– en lo que éste le ha dicho. «Creo –no sé– que Dios existe realmente», dice el creyente en Dios, sea docto o indocto. Pero el acto de creer, que para el creyente es estrictamente «suyo», no le permite afirmar de manera taxativa que la realidad de lo creído sea realidad y sea suya. Más aún: la creencia hace que para mí sean reales cosas absolutamente ajenas a mi ser íntimo, a la esfera de «lo mío»; por ejemplo, la realidad de la nebulosa Andrómeda.

El advenimiento de lo que uno esperaba hace que sea más fácilmente «suya» su realidad. Así, recuérdese el ejemplo, la del elemento químico radio para los esposos Curie, en el momento mismo de su descubrimiento. Pero sólo si acepto animosamente en mi intimidad la realidad de lo esperado, sólo entonces llegará a ser real y verdaderamente «mía». Incontables son los casos de discordancia entre lo que se esperaba y lo que al fin se alcanza, con la consiguiente decepción del esperante. ¿Qué autor exigente consigo mismo no ha roto una cuartilla escrita con ilusión?

1. El caso del amor

Otro es el caso del amor. Sólo el amor a lo que la creencia me presenta como real y sólo el amor a lo que realmente me da, cuando se cumple, mi esperanza, sólo él me otorga la posesión íntima de la realidad, hace que ésta sea verdaderamente «mía». Que nos lo muestre una bien conocida copla:

*Tu calle ya no es tu calle,
que es una calle cualquiera
camino de cualquier parte.*

Tu calle no es ya tu calle; por tanto, tampoco es mi calle, porque siendo tuya era también mía, era nuestra. Y cuando esa calle ha perdido la significación amorosa que para mí tenía, no ha perdido su realidad, porque la veo, y al verla sé y creo que es real, pero sí su condición de íntimamente «mía». Además de mover *il Sole e le altre stelle*, como principio constitutivo de la realidad cósmica, el amor —mi amor— es lo que hace «mías» las cosas del cosmos. Lo cual quiere decir que el amor tiene la primacía respecto de la creencia y la esperanza —muy explícitamente lo dijo San Pablo a los cristianos de Corinto—, pero no que respecto de ellas tenga una prioridad cronológica. Páginas atrás expuse mi personal visión de este problema, frente a las de Unamuno y Moltmann.

2. La posesión amorosa de lo real

Desde Platón hasta Ortega, Zubiri y Xirau, para no citar más que a españoles, en el amor se ha visto, además de un sentimiento y un modo de la conducta, un principio metafísico de la existencia del hombre, en cuya virtud éste descubre realidad y se apropia mentalmente de ella.

Platón vio en el *eros*, hijo de la Pobreza y la Riqueza, una aspiración a la posesión de lo amado en la belleza y en el bien; y por otra parte un principio de la realidad y el buen orden del cosmos, un divino arquitecto que bajó del Olimpo al mundo para que todo él viva en armónica conexión.

Dando un salto de más de dos milenios, pasemos de aquella Atenas a la España de nuestro siglo. He aquí tres textos de Ortega, procedentes de bien distintos momentos de su vida. Dice en *Meditaciones del Quijote*: «Hay en el amor una ampliación de la individualidad (la de la realidad amada) que absorbe otras cosas dentro de ella... Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos en las profundidades de lo amado». Dirá en *Las Atlántidas*: «Tal vez la visión del amoroso sea más aguda que la visión del tibio... Según aquélla, el amor sería zahorí, sutil descubridor de tesoros recatados». Añadirá en *Sobre los Estados Unidos*: «El amor (entre personas) es precisamente un viaje hacia lo íntimo, es el afán de abandonar la periferia del ser amado, esa que se ofrece por igual a todo el mundo, y apoderarse de su intimidad latente, secreta». ¿Para qué? No para dominarla, para ser dueños de ella, como viene a sostener Sartre en su despiadado y, por penúltimo, falso análisis de la relación amorosa*, sino para poseerla en convivencia y para enriquecerse con tal posesión. Por boca de Julieta, insuperablemente lo dice Shakespeare:

*En bondad, como el mar, no tengo fondo,
y ésa es también la hondura de mi amor;
que cuanto más te doy, tanto más tengo;*

y, rivalizando con él, Goethe, para quien el enamorado

*rotea en torno a sí, y el mundo es suyo;
le urge la inmensidad, mas no le embarga;
nada le oprime, muros ni palacios.*

La concepción zubiriana del amor queda muy sucintamente expresada en el párrafo de *Sobre el hombre* que dedica al análisis de la volun-

* Ve Sartre la más significativa expresión de la relación amorosa en la intención de dominar íntimamente a la persona amada —de gobernar su libertad— que tan bien revelan las preguntas: «¿Robarías por mí? ¿Matarías por mí?». Baste tal botón de muestra.

tad, según sus tres aspectos esenciales: la voluntad como apetito, como determinación y como amor, concebido éste como complacida apertura a la realidad de aquello que se quiere y elige.

Para Xirau, en fin, el amor es una posibilidad creadora. Pero el amor no se limita a crear; a la vez que crea, destaca los valores superiores de lo creado, lo ilumina, vivifica y transfigura; y al transfigurar, el objeto amado revela valores que la indiferencia no podía conocer. En tanto que principio metafísico, sólo el amor puede poner de relieve la realidad de un ser que, como el humano, por esencia es dinámico. En el conjunto de las relaciones que para el sujeto cognoscente constituyen la realidad, el amor es la más alta.

Descubrimiento de realidad, apropiación personal y compartida de la realidad; tal es la clave de este concordante pensamiento acerca del amor. En esa línea se mueve mi visión de él.

3. Modos de la apropiación amorosa

Según la naturaleza de la realidad amada, tres son los modos cardinales del amor:

a) El amor a las cosas.

Ante ellas, la visión amorosa permite al hombre descubrir mucho de lo que realmente son —nunca todo, y esta limitación constituye su aguijón y su drama— desde lo que efectivamente son para él. Con lo cual la vivencia de ellas ya no es puro objeto de la psicología y, sin dejar de serlo, se convierte en recto camino hacia la ontología, hacia la metafísica. La poesía nos invita a penetrar en lo real; bastará recordar la actitud hermenéutica de Heidegger ante los versos de Hölderlin y de Rilke, y, *si parva licet componere magnis*, mi ensayo sobre la antropología latente en la obra poética de Quevedo. Los maestros de la pintura nos enseñan a ver la realidad del mundo sensible; así, para no citar más que artistas recientes, Monet, Cézanne, Picasso y los expresionistas. La pintura no es sólo «saber ver», como dijo Leonardo, es también «enseñar a ver». La ciencia nos ofrece verdades que, siendo, por supuesto, penúltimas, amorosamente nos conducen a un progreso en la posesión intelectual y práctica de la realidad. «Sólo por el amor se entra en la verdad», dice una mil veces citada

sentencia de San Agustín, tan explícitamente confirmada por Einstein; y a través de la verdad, en la realidad, habría que añadir.

Mirada desde la relación del hombre con las cosas, la historia universal viene a ser una constante progresión —sinuosa, intercurrente, hasta pasajera y regresiva, en ocasiones— en el conocimiento y la posesión de la realidad.

b) El amor a las creaciones humanas.

Situémonos imaginativamente ante un cuadro que nos gusta, revivamos memorativamente la lectura de una novela que nos deleitó. Nuestra común relación con uno y otra es, por lo pronto, un sentimiento de complacencia. Pero, según lo dicho, ¿cuándo podremos decir que esa complacencia es verdadero amor? ¿Cuándo la contemplación del cuadro y la lectura de la novela serán vías hacia la íntima posesión de su respectiva realidad, no sólo por lo que como cosas perceptibles sean los colores y el lienzo de aquél y el papel y las letras de éste, también, y en primer término, por lo que como objetos dignos de amor son para mí y para tantos más, acaso para todos?

A mi juicio, cuando oscura o lúcidamente hayamos comprendido la intención con que fueron creados el cuadro y la novela —qué quiso hacer El Greco pintando *El entierro del Conde de Orgaz*, qué Cervantes escribiendo el Quijote— y el sentido que para mí tengan esa presunta intención y la complacencia que experimento al contemplar el cuadro y leer la novela. En términos técnicos: cuando conjeturo el sentido intencional del objeto, en tanto que expresión de una vida humana, y analizo el sentido impletivo de las vivencias que su realidad ha producido en mí.

Esa estimación de la obra de arte —y en general, de cualquier producto de la actividad humana— sólo llega a ser comprensión cabal en la mente del historiador y del crítico. Limitándome al caso de las obras de arte, no me parece ilícito decir que el buen historiador y el buen crítico son descubridores de realidad e incrementadores de la posesión de ese descubrimiento en la intimidad de quienes los leen.

c) El amor a las personas.

Sólo del amor constante puede tratarse en este caso, porque el amor

distante nunca podrá darnos la realidad de una persona, y el amor instantáneo no puede pasar de buscarla.

Cuando es correspondido, el amor constante a una persona da la realidad de ésta en un acto convivencial, a cuya estructura pertenecen los siguientes momentos:

1.º La donación de realidad que hace uno de los miembros de la relación amistosa —la realidad de las cosas y acciones materiales con que manifiesta su amistad; la de una parte de su intimidad, en el caso de la confidencia— y la aceptación personal por el receptor de ella. Tratar amorosamente con otro es sembrar amor. «Siembra amor, y recogerás amor», dijo San Juan de la Cruz; y con el amor, realidad, podría añadirse.

2.º El común fundamento de esa donación y esa aceptación: la sinceridad, la total falta de doblez o de segunda intención de ambas. Actúa el donante sólo por la complacencia de dar la realidad de su donación a quien de hecho la da; y el receptor acepta complacidamente lo recibido sólo por proceder de la persona de quien procede. Dicho de otro modo: el receptor cree en la sinceridad del donante, está íntimamente convencido de que en éste ha sido real y pura la voluntad de complacerle, y el donante, a su vez, cree sin reservas en la realidad íntima del sentimiento con que su donación ha sido aceptada. En la actualización del amor constante hay siempre creencia mutua (los dos miembros de la relación se creen uno a otro) y concreencia (los dos, cualesquiera que sean sus respectivas ideologías, creen comúnmente en aquello —«algo» o «alguien»— que otorga fundamento a su amistad).

3.º El mecanismo íntimo de esa concreencia —si de mecanismo puede ahora hablarse— es un acto de coejecución: el receptor coejecuta sin advertirlo la vivencia que en la intimidad del donante dio lugar a la donación; y el donante la que en la intimidad del receptor ha producido el hecho de aceptarla. Prodúcese así una coejecución concuyente.

Me preguntaba yo páginas atrás si puede ser íntegramente cierta y, en tal caso, si sería vitalmente soportable la afirmación unamuniana y orteguiana antes mencionada: que los hombres somos novelistas de

nuestros prójimos, inventores de su personal intimidad; idea, hay que decirlo, tan feliz como ingeniosa. Ahora puedo dar mi respuesta. En nuestra relación con quienes no son verdaderos amigos nuestros —tantos y tantos, aunque «amigos» les llamemos— todos somos, es cierto, más o menos novelistas de ellos, porque los datos que acerca de su realidad nos proporciona nuestra convivencia no son suficientes para configurar en nuestra mente una vida personal que además de ser verosímil y creíble, esto es, no arbitrariamente imaginada, sea real y efectivamente creída. Todos hacemos en tales casos algo análogo a lo que respecto de la vida de Don Sandalio quiso hacer el fingido autor del relato unamuniano. Pero si ese autor hubiese llegado a ser amigo, auténtico amigo de Don Sandalio, la realidad personal del compañero de sus partidas de ajedrez habría sido para él creyente y creíblemente real. Algo hubiese tenido que novelar para completar la figura vital de Don Sandalio, pero no hasta el punto de que sólo ficción inventada fuese la persona de su amigo. Repetiré lo dicho: el amor nos da de algún modo y en alguna medida la realidad de lo amado, y tanto ante las cosas como ante las personas es la vía regia para la posesión íntima de la vivencia de ellas. Y el recurso supremo para pasar de la impresión de realidad a la convicción de realidad es, como siempre, la creencia. Bajo todo posible recelo y toda posible cautela, porque la creencia no concede certidumbre, en el fondo del amor constante late siempre un «creo en ti».

4.º La constitución entre el donante y el receptor de un «nosotros» diádico, no meramente aditivo, como consecuencia de esa concreencia y esa coejecución; un «nosotros» cuya unidad no anula la identidad personal de cada uno de sus dos miembros, y en el que de modo ocasional, meramente fugaz, acaso, se manifiesta lo que realmente es común en los personales destinos de quienes lo constituyen. Cuando la vivencia del «nosotros» se hace éxtasis amoroso —cuando la mutua contemplación entre dos enamorados les otorga por un momento la felicidad total a que su amor aspira—, entonces alcanza su cima vivencial y real el «nosotros» que esencialmente lleva consigo la coejecución y la concreencia propias del amor constante.

5.º Puesto que la donación del «sí mismo» propio y del «sí

mismo» ajeno no pueden ser definitivas y totales, tienen que ser parciales y ocasionales, el amor constante está obligado a ser, mientras dura, una aventura reiterada. Una melodía inacabada e inacabable, en términos musicales. Un cuento de nunca acabar, diría, como novelista del otro, don Miguel de Unamuno. Una inagotable mina de realidad humana, me atrevo a decir yo.

Una pregunta surge con fuerza: la vivencia de felicidad, intensa y fulgurante en el éxtasis del amor sexual, suave en el logro vocacional y en la convivencia amistosa bien lograda, ¿qué es en realidad, la trampa que nos tiende una vida absurda en sí misma, o la prenda de que, en el mundo o donde sea, es posible alcanzar una felicidad plenaria y definitiva? Consciente o inconscientemente, y cada uno desde su vida personal, todos los hombres dan su personal respuesta.