

LUX MUNDI

48

JOSEPH GEVAERT

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Introducción a la Antropología filosófica

DECIMA EDICION

Otras obras publicadas por Ediciones Sígueme:

- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 5)
- A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (H 15)
- J. S. Lucas Hernández, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX* (H 38)
- W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (VeI 127)
- J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana* (P 184)
- J. F. Castañeda-H. Inoue, *Ser humano. Antropología filosófica* (H 24)
- H. G. Gadamer, *Verdad y método I y II* (H 7 y 34)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1995

I

DIMENSIONES FUNDAMENTALES
DE LA EXISTENCIA HUMANA

Durante muchos siglos se ha caracterizado el ser del hombre con ayuda de la fórmula *animal rationale*: un ser viviente (orgánico) dotado de razón. Esta indicación evidentemente no tiene nada de falsa, pero parece insuficiente. El significado que ha tomado en el racionalismo post-cartesiano ha puesto más intensamente de relieve las ambigüedades dualísticas y objetivísticas a que puede conducir. M. Heidegger ha criticado esta fórmula por el hecho de que se olvida del misterio más profundo del hombre, esto es, el de la presencia a la luz del ser ¹.

Las antropologías de inspiración existencial y sobre todo las personalistas intentan caracterizar de modo distinto el ser del hombre, recurriendo a una fórmula más completa y sustancialmente abierta al misterio religioso. Se ve al hombre como un *ego que existe junto con los demás en el mundo para realizarse* ².

La primera parte del presente estudio pretende analizar las líneas fundamentales del hombre que existe junto con los demás en el mundo. Hay algunos temas que adquieren un relieve especial: el hecho de que cada hombre existe como *ego* o persona en comunión con otros hombres; la encarnación fundamental en el cuerpo y el significado humano de la corporeidad; la pertenencia al mundo y la irreductibilidad al mundo.

La segunda parte estará consagrada a la realización del hombre: la existencia humana como llamada y como tarea. Aquí son tres los temas que encierran especial importancia: el misterio de

1. Cf. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, 12; A de Waelhens, *De fenomenologische visie op de mens*, en *Wijsgerige bezinning op de mens*, Brugge 1963, 119-122.

2. Esta visión ha entrado sustancialmente en el documento conciliar *Gaudium et spes*, donde se trazan las líneas fundamentales de una antropología cristiana al servicio de la presencia de la iglesia en el mundo.

la palabra y de la verdad; los valores y la realización de la libertad; la historicidad de la existencia y el sentido de la historia.

Sin embargo, el tema de la realización es esencialmente un tema abierto. Está caracterizado por dos paradojas fundamentales: el fracaso y la muerte. Así pues, la antropología filosófica se ve invitada a examinar más a fondo el futuro absoluto y las perspectivas de esperanza, que no quedan destruidas por la muerte. De este modo llega a tocar la dimensión específicamente religiosa.

SER HOMBRE SIGNIFICA SER CON LOS DEMAS

El punto decisivo que permite comprender la problemática antropológica que preocupa a la época actual y que al mismo tiempo nos introduce en el misterio eterno del hombre parece centrarse en este interrogante: ¿el hombre es un ser (individual) orientado en primer lugar hacia el mundo (en el que hay también otros hombres), o bien es ante todo un ser en comunión con otras personas en el mundo? Según la respuesta que se dé, la antropología será profundamente distinta.

Una antropología polarizada en torno a una conciencia individual y autosuficiente, orientada en primer lugar hacia el conocimiento objetivo y el dominio del mundo material mediante la ciencia y la técnica, corre el riesgo constante de no poder ya reconocer las dimensiones personales, éticas y religiosas del hombre. El individuo es visto a la luz de cierta totalidad (racional, material, social, etc.) y es sacrificado a ella.

Al contrario, una antropología que concede la primacía a la comunión inmediata con el otro hombre en el mundo rechaza la autosuficiencia del yo y se siente totalmente polarizada por la responsabilidad frente al otro y por la necesidad de realizarse en comunión con él. Aquí el conocimiento y el dominio del mundo están sometidos al reconocimiento del hombre por parte del hombre. El encuentro con el otro constituye un dinamismo concreto que abre al hombre a la trascendencia y a la esperanza religiosa.

Los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial señalan el comienzo de una profunda transformación (*Umbruch*)³ en el pensamiento sobre el hombre, que sin embargo

3. Cf. Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an F. Ebners Menschdeutung, Darmstadt 1966.

tomará una forma más consistente solamente después de la segunda guerra mundial: la repulsa de la primacía yo-mundo material y la afirmación decidida de la primacía yo-tú en el mundo.

Semejante transformación en el pensamiento sobre el hombre no está separada, como es lógico, de la experiencia histórica del hombre europeo: la reflexión sobre la gran crisis de la cultura tecnológica con sus sacudidas sociales, las guerras sin precedentes, la reducción del hombre a una sola dimensión, etc. Los excesos de miseria humana han puesto de relieve la unilateralidad y la deformación de la imagen del hombre que ha dominado en gran parte de la cultura moderna ⁴.

I. DE LA EGOLOGÍA A LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL

La actual reflexión sobre el hombre sigue estando señalada por la reacción en contra de la antropología dominante de la época moderna. Por eso resulta indispensable al menos una brevísima alusión a los rasgos dominantes de esta interpretación del hombre.

1. Absolutización y pérdida del yo

La antropología moderna a partir de Descartes está fuertemente caracterizada por el hecho de que el hombre es visto ante todo y prevalentemente en su relación con el mundo material. Además el hombre moderno es ampliamente interpretado como individuo solitario, encerrado en sí mismo y aislado de los demás. No es que se niegue, como es obvio, la coexistencia con los demás, pero no se la valora; más aún, no parece tener importancia para la comprensión del misterio del hombre.

Esta antropología del yo solitario (egología), orientado hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, presenta dos líneas de desarrollo: por un lado la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia que «piensa» al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado la línea empirista, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando a su vez la densidad y la consistencia de la conciencia.

4. Cf. J. Bäckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichteihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, 83-99.

El interés de esta experiencia del hombre moderno radica en el hecho de que hace ver la imposibilidad de comprender y de afirmar el misterio del yo personal, siempre que se parta del individuo cerrado y aislado de los demás y orientado primordialmente hacia el mundo. Todo intento en esta línea ha llevado siempre al vaciamiento del yo, reduciéndolo a una especie de fantasma privado de densidad humana y existencial.

a) La pérdida del yo en el idealismo

La línea antropológica de Descartes, que está directamente en la base del idealismo postkantiano, resulta muy significativa. Ha partido de la absolutización del yo y ha acabado en la negación del yo concreto y singular.

Descartes se encuentra plenamente en el llamado «giro antropocéntrico» que tuvo lugar tras el ocaso de la vieja cosmología ⁵. Con Copérnico la tierra dejó de ser considerada como el centro del universo. En compensación, el hombre se considera ahora a sí mismo como el centro de la tierra, haciendo que todo gire a su alrededor. El geocentrismo queda sustituido por un pronunciado antropocentrismo.

La certeza fundamental del hombre, su verdad primera e indubitable es, según Descartes, la conciencia egológica que «piensa» al mundo: *cogito, ergo sum* ⁶. Así pues, la verdad fundamental del hombre está en el mismo hombre, esto es, en la persona individual que reflexiona sobre sí misma. La existencia del yo se impone con certeza indudable en el acto de pensar ⁷.

5. El antropocentrismo moderno se remonta indudablemente más allá de Descartes. J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1972, afirma que estaría ya en acto en la filosofía de santo Tomás.

6. R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid 121970, 49-50: «Advertí luego que, queriendo yo pensar de esa suerte que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando».

7. Descartes se inspira en el conocido argumento de san Agustín contra los escépticos: «En estas verdades me dan de lado los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo» (*De civitate Dei* XI, c. 26, trad. *Obras de san Agustín*, Madrid 1958, XVI-XVII, 760-761).

Es sabido que este intento de pensar al hombre como un yo aislado y autosuficiente conduce ya en la filosofía de Descartes a ciertas dificultades profundas a la hora de concebir la comunión con los demás y priva al yo de su consistencia existencial.

La existencia del otro es conocida sólo indirectamente, a través de las cosas puramente materiales y objetivas. Para afirmar la existencia del otro necesitamos un juicio de la razón, una especie de razonamiento⁸. Ese razonamiento fue llamado más tarde «razonamiento *per analogiam*»⁹. Comprende *grosso modo* estos tres puntos: primero nos conocemos a nosotros mismos (en la interioridad de una conciencia cerrada); en un segundo momento (no necesariamente cronológico, pero de todas formas secundario) conocemos la exteriorización en el cuerpo: palabras, sonrisas, gestos, etc.; en un tercer momento se descubre que entre las cosas objetivas que encontramos hay algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que expresamos nuestra interioridad; y concluimos entonces que esas expresiones tienen que ser causadas por un sujeto igual a nuestro yo.

Los filósofos, sobre todo en el siglo xx, no han dejado de criticar la inconsistencia de este razonamiento. W. Luijpen ha hecho ver que todo el razonamiento presupone lo que se quiere demostrar, esto es, la existencia del otro, el conocimiento directo del otro, la presencia directa e inmediata al otro¹⁰. Algunos, como por ejemplo J. P. Sartre, subrayan que por esta pista es imposible llegar a afirmar con certeza la existencia del otro, que será todo lo más probable, o incluso un acto de fe. El solipsismo es una amenaza permanente en esta interpretación del hombre¹¹.

Además, el yo del *cogito* es un yo fuertemente empobrecido, un yo abstracto. Es el yo del pensamiento científico y del dominio técnico; el yo-conciencia, que es preciso presuponer, por el hecho de que la realidad del mundo aparece únicamente por obra de la conciencia subjetiva.

8. Cf. *Meditationes* II, vol. VII, 32: «...nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possunt automata? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo».

9. Puede verse una buena exposición en J. Böckenhoff, *o. c.*, 36-42; Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1950, 347-384.

10. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 327.

11. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 277.

En el idealismo postkantiano se hace plenamente visible la pérdida del yo. Kant había visto ya claramente que el yo de la conciencia científica, orientada hacia el mundo, es un yo vacío y sin densidad real. Había intentado salvar al verdadero yo recurriendo a la práctica, especialmente a la realidad ética. Los grandes idealistas que le sucedieron comprueban la inconsistencia y la insignificancia del yo singular. La racionalidad objetiva es profundamente independiente de la contribución de cada uno de los sujetos. Carece de importancia el que una verdad sea pensada por mí o por ti. El yo que reflexiona racionalmente puede encontrar en sí mismo y sacar de sí mismo la verdad de todos los sujetos. El yo del pensamiento racional y objetivo se convierte así en un *ego* absoluto, en un Espíritu absoluto y objetivo.

La verdadera problemática del hombre concreto que existe con los demás en el mundo queda completamente ignorada. No hay espacio alguno para las dimensiones de finitud, ni para la esperanza, ni para la trascendencia del otro, que de ningún modo puede estar constituido por mi razón. Quedan en la sombra ciertos temas centrales de la existencia personal, como el conflicto, el odio, el dolor, la dependencia, el mal, el mundo prerreflexivo, la facticidad, las dificultades para conquistar un poco de verdad, el amor, el trabajo, las realizaciones sociales, etc.¹².

b) La pérdida del yo en el empirismo

En el mismo marco de un yo solitario orientado primariamente hacia el mundo material, el empirismo llega a perder al yo privándolo de su propia autonomía respecto al cuerpo y al mundo material. Para D. Hume, que sigue siendo un punto de referencia, el yo es en el fondo el resultado de múltiples impresiones e ideas (interpretadas también éstas como una variante de las impresiones)¹³. El yo está construido sobre la base de ideas e impresiones, sometidas a las leyes asociacionistas: ley de la semejanza, ley de la concatenación temporal o espacial, ley de la causalidad. Esas leyes deberían tener la misma función que tienen las leyes de la gravitación en el sistema físico de Newton.

12. Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1962, 188 ss.

13. Cf. N. K. Smith, *The philosophy of David Hume*, London 1960, 497-505.

Así pues, ¿qué es el yo? Nada más que «un haz o colección de percepciones que se siguen unas a otras con gran velocidad, en eterno movimiento... Las percepciones sucesivas causan la idea de un espíritu; pero se nos escapa esencialmente el lugar donde esto sucede y la forma con que se realiza»¹⁴. Por tanto, si tiene que salvarse de una manera o de otra el yo humano, en su cualidad de sujeto idéntico y permanente, sólo podrá conseguirse esto sobre la base de un acto de fe.

Un texto de Nietzsche caracteriza perfectamente hasta qué punto la realidad concreta del yo se pierde en el cuadro del empirismo:

El sujeto: es la terminología que utiliza nuestra creencia en una unidad subyacente a los momentos de nuestro más intenso sentimiento de realidad. Creemos en esta creencia como en el efecto de una sola causa. Creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, por causa de ella, nos imaginamos de buena gana la «verdad», la «realidad», la «sustancialidad». El «sujeto» es la ficción según la cual muchos estados semejantes en nosotros serían el efecto de un mismo substrato. En realidad somos nosotros los que hemos creado la «identidad» de esos estados; no es que la identidad sea un hecho, sino que el hecho es que hemos sido nosotros quienes los hemos reducido a la identidad¹⁵.

La misma psicología empírica y muchas formas de psicoanálisis atestiguan ese ocaso del yo: una psicología sin alma. Se parte tácitamente de la idea de que la vida psíquica ha de concebirse, lo mismo que la realidad material, como un campo en el que se encuentran disociados unos objetos psíquicos que hay que observar. Lo único que se necesita es un método apropiado de observación. Muchos comparten el dogma, admitido sin crítica alguna, según el cual la vida psíquica se hará científicamente inteligible en la medida en que se llegue a observar cada uno de los elementos que la componen. El conjunto, o sea, el sujeto o el yo, se concibe por consiguiente como una especie de resultado que brota de la conjunción de diversos factores¹⁶. Como observa H. Drüe:

La psicología moderna está basada en el prejuicio acrítico según el cual la realidad psíquica tiene el mismo modo de existencia real que la

14. D. Hume, *Treatise* I, IV, 6. Sobre este problema, cf. también J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles 1942, 207-242.

15. Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, Berlin 1970, n. 152.

16. Cf. J. Kockelmans, *De fenomenologische psychologie volgens Husserl*, Tiel 1963, 52.

realidad corpórea. Toda la problemática de la psicología moderna ha asumido como premisa este falso prejuicio, que sigue estando presente todavía en todos los resultados como una afirmación no justificada¹⁷.

Los intentos de la antropología moderna que se empeñan en comprender el misterio del hombre a partir del yo solitario y orientado hacia el conocimiento del mundo acaban consiguientemente con la pérdida misma del hombre. El ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura, esto es, separada y aislada de la comunión con el otro¹⁸.

Más adelante veremos las críticas fundamentales de E. Levinas a la orientación de esta antropología egológica.

2. La tentación del colectivismo

A nivel socio-político, las ideas antropológicas que sirven de inspiración a la praxis presentan una alternativa fundamental: individualismo o colectivismo. La antropología que se vivió en la época moderna está marcada por una tendencia individualista. Ha provocado en nuestro siglo un movimiento colectivista. El colectivismo en sentido estricto indica lógicamente una determinada concepción social y económica¹⁹. Aquí lo tomamos en un sentido más amplio, que implica además ciertas ideas fundamentales sobre el hombre.

La tendencia individualista en el campo político, educativo, ético, religioso y socio-económico está indiscutiblemente presente en la época moderna, serpenteando como una sutil ideología, tal como ha puesto de relieve R. Kwant²⁰. Pues bien, precisamente

17. H. Drüe, *E. Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin 1963, 32.

18. La filosofía de la existencia supera la idea de contacto directo con el mundo material, afirmando la intencionalidad de la conciencia. La conciencia, se afirma, no puede revelarse a sí misma sin ser ella al propio tiempo revelación de otra cosa. Es conciencia de sí siendo conciencia de tal cosa. Cf., por ejemplo, F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1963, 152-156. Se recupera así aquella tesis defendida por santo Tomás: «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere». Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8.

19. Inicialmente el colectivismo indica el movimiento socialista en oposición al comunismo de estado. Más tarde el colectivismo indica ese mismo comunismo de estado propugnado por K. Marx.

20. Cf. R. C. Kwant, *Sociale filosofie*, Utrecht 1963, cap. 1.

a nivel social y económico esta interpretación individualista del hombre ha mostrado su unilateralidad de la forma más tangible. Manifiesta su equivocación en la miseria del proletariado y en la reducción del hombre a su papel impersonal en la civilización industrializada. La infinita miseria del mundo obrero del siglo pasado y la de gran parte del tercer mundo en la actualidad no es extraña a esta antropología individualista, dominada por la voluntad de poder: afirmarse a costa de los demás, sujetándolos a la obtención de los propios objetivos. Los seres humanos, precisamente porque son considerados y tratados como simples individuos, se ven impotentes, aislados, inmersos en una profunda soledad que se acentúa a medida que va progresando la industrialización con sus estructuras despersonalizadas.

El colectivismo, según M. Buber²¹, pretende esencialmente liberar al hombre de esa soledad en que se encuentra como consecuencia del individualismo tomado como ideología de la cultura moderna. Cósmica y socialmente el hombre moderno, en las civilizaciones industrializadas, es un ser sumamente aislado y solitario. Buber ve en ciertas exaltaciones del individuo un intento desesperado e impotente por salvar el valor del individuo²². El colectivismo, a su vez, parte ya del fracaso de cualquier interpretación individualista del hombre. Quiere devolver al hombre a sí mismo, declarando propiedad colectiva a lo que antes dividía y aislaba a los hombres. La soledad quedará vencida cuando todos participen en todo y la colectividad provea a todas las necesidades de todos.

Para K. Marx, cuyo pensamiento sigue siendo orientador de las diversas formas de colectivismo realizadas en el mundo actual, no se trata solamente de una táctica social o política, sino de una realización de la esencia auténtica del hombre²³. Sólo el colectivismo es capaz de superar las alienaciones sociales

21. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, München 1962, 401.

22. El más trágico entre los expositores del individualismo ha sido Fr. Nietzsche. El yo, según Nietzsche, es la fuente y la finalidad de toda antropología. El individuo tiene que vivir sólo y exclusivamente de sí mismo. Nunca tiene que caminar a través del reconocimiento y la afirmación de los demás. La afirmación de sí mismo, esto es, del individuo, se realiza necesariamente a costa de los demás. El prójimo es un mal inevitable. La atención a los demás no sería más que una herencia cristiana, no un dato antropológico. Cf. J. Huitema, *F. Nietzsche, een filosofie van het anticollectivisme*: Tijdschrift voor filosofie 33 (1971) 241-242.

23. Cf. P. D. Dognin, *Introduzione a Karl Marx*, Roma 1972, 56-64.

y económicas, porque la esencia del hombre es colectiva. La conocida tesis sobre Feuerbach afirma que «la esencia del hombre no es algo abstracto que habita en el cuerpo, sino que la verdad auténtica es la suma de sus relaciones sociales». Para Marx el hombre es solamente ser social. En sí mismo como individuo no tiene una vocación personal diversa de la de la colectividad. No tiene una perfección que le atañe únicamente en cuanto individuo. «El centro existencial es la colectividad, no la personalidad»²⁴. Marx lo ha expresado claramente en un texto conocido de los *Manuscritos* de 1844:

La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos en la forma única de una actividad inmediatamente comunitaria y de un goce inmediatamente comunitario... Incluso cuando yo sólo actúo científicamente, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social porque actúo en cuanto hombre. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social²⁵.

Por tanto, no son los individuos los que forman la sociedad, sino que es la sociedad la que forma a los individuos. Los individuos existen únicamente en cuanto partícipes de la sociedad. La sociedad no debe nunca situarse como una abstracción frente al individuo. «El individuo es el ser social. Su exteriorización vital... es así una exteriorización y afirmación de la vida social»²⁶.

Existe indudablemente para Marx una serie de problemas considerados tradicionalmente como problemas individuales. Pero estos problemas deberían desaparecer como problemas cuando haya sido plenamente realizada la colectivización radical de la economía, del estado y de la vida social. Efectivamente, los problemas personales han sido creados como falsos reflejos de situaciones sociales o económicas profundamente equivocadas. Una vez cambiadas las estructuras, necesariamente los problemas individuales perderán su razón de ser.

Esta visión del hombre, trazada en líneas muy rápidas, revela de todas formas unos cuantos aspectos preocupantes. Nos damos cuenta, y con razón, de la dimensión social del hombre y de la necesidad de reconocer al otro en el mundo. Pero en realidad se

24. Cf. E. Baas, *Introduction critique au marxisme*, Paris 1960, 159.

25. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid 1972, 146.

26. *Ibid.*

acepta todavía acriticamente el gran postulado de la antropología moderna, esto es, que el hombre está orientado primariamente hacia la materia. El colectivismo quiere resolver el problema del hombre en toda su amplitud, cambiando y revolucionando la relación con el mundo material, que es considerado como la base y la matriz de todas las relaciones sociales. El encuentro y la comunión con el otro se hace siempre a través de las cosas, de las que recibe también su significado. El valor de las relaciones interpersonales se mide por la posibilidad de transformar el mundo.

Sigue igualmente en pie la primacía de la totalidad sobre el individuo. En este sentido la visión de Hegel y la de Marx no están tan lejos como se cree. Si para Hegel el individuo no es más que un eslabón en el devenir del Espíritu, para Marx el individuo no es más que un eslabón en la colectividad. La persona pierde valor y significado porque depende totalmente de la colectividad, esto es, del partido que se presenta como encarnación y expresión de la colectividad. El individuo, en línea de principio, puede ser sacrificado a las exigencias de lo colectivo; hay «ciertas exigencias totalitarias frente a las cuales el respeto a una persona no es más que sentimentalismo burgués»²⁷.

3. La afirmación de la relación interpersonal

M. Buber y E. Levinas figuran sin duda alguna como dos expresiones significativas del gran «giro» o «revolución» en la interpretación de la existencia humana, que caracteriza a una parte de la antropología contemporánea²⁸. Bajo su influjo se ha afirmado decididamente el pensamiento dialógico que confiere a las relaciones con los demás la primacía en el pensamiento sobre el hombre.

a) La visión existencial de M. Buber

La parte central de su pensamiento, por no decir el único mensaje que M. Buber ha querido transmitir, repitiéndolo siempre

27. Cf. E. Baas, *o. c.*, 160.

28. Algunos estudios de conjunto: M. Chastain, *L'existence d'autrui*, Paris 1951; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; J. Böckenhoff, *o. c.*

de nuevo con una madurez progresiva y con nuevas matizaciones, es la estructura dialógica o interpersonal del hombre²⁹.

En su conocida obra *Ich und Du* (1922) se rechaza radicalmente la reducción del hombre a una sola dimensión, esto es, a la relación con las cosas (*Ich-Es*) y se afirma la presencia de otra relación, esto es, con el otro hombre (*Ich-Du*). Estas dos relaciones se caracterizan respectivamente como experiencia (*Erfahrung*) y encuentro (*Begegnung*), o bien como saber y diálogo. 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 *primun cognitum*, el hecho primario de toda antropología y de toda filosofía³⁰.

En lo que respecta a la relación con la materia, Buber sigue concibiéndola más o menos en los términos con que la planteó Kant. La materia no es conocida en sí misma y no tiene parte directa en la experiencia, ya que es totalmente pasiva. La experiencia no es una realidad que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre; ya que todo el significado de las cosas proviene del yo, esto es, del hombre. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determinante. La relación con el mundo material (*Ich-Es*) se desarrolla, pues, como una relación dueño-esclavo (en la terminología de Hegel); está dominada especialmente por la práctica y por la voluntad de dominar el mundo.

Profundamente diversa es la relación con el tú. Antes de toda relación con el mundo e independientemente de ella, cada uno (el yo) tiene una relación con el otro (el tú). La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasía, etc.³¹. En otras palabras, no hay intermediarios en el encuentro (razonamientos, analogías, etc.). El tú, a diferencia de la cosa, no aparece jamás como sometido al yo o dependiente del yo, y por tanto está sustraído fundamentalmente al modelo dueño-esclavo. Esto supone para Buber la exclusión de todo dominio del yo sobre el tú y del tú frente al yo. El encuentro del yo y del tú no es entonces

29. Los principales escritos sobre este tema están recogidos en M. Buber, *Werke I*, München 1962. Una buena síntesis es la de P. Laín Entralgo, *o. c. I*, 215-235. Cf. también A. Babolin, *Essere e alterità in Martin Buber*, Padova 1965.

30. Cf. M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 258.

31. *Ibid.*, 263.

inicialmente de tipo conflictivo. Es más bien una relación en la que dos polos equivalentes se constituyen el uno al otro en perfecta reciprocidad (*Gegenseitigkeit*). En el encuentro el hombre se hace auténticamente yo y el otro auténticamente tú.

La relación entre las personas, según M. Buber, no tiene ya como espacio u horizonte al mundo (como sucede en la relación con las cosas), sino al espacio interpersonal (el *zwischen*). La verdadera realidad, el verdadero ser no es ya la subjetividad (como en el idealismo), sino el encuentro de las personas: lo intersubjetivo que se constituye en yo y tú. Esta realidad interpersonal no está separada del Dios creador que da el ser al hombre. Por eso el encuentro con el tú es también el camino hacia Dios. La relación interpersonal está ligada a la relación con el tú absoluto³².

El tú es un misterio inaferrable que no se somete a la experiencia científica. No se puede disponer del tú. El tú no es nunca «objeto». El otro no es nunca plenamente «conocido», sino que se impone, se asoma como misterio inaferrable en el que se refleja el parentesco divino³³.

Al acentuar con energía la distinción entre la relación yo-tú y la relación yo-cosa, Martin Buber se ve llevado a poner lo humano casi exclusivamente en la relación interpersonal. En consecuencia, la relación con las cosas es vista un poco negativamente. De todas formas, Buber no ha llegado a ver claramente el papel positivo de la relación con el mundo y su pertenencia fundamental a la misma dimensión interpersonal³⁴.

b) La aportación de E. Levinas

La antropología de E. Levinas³⁵ está caracterizada por dos ideas fundamentales. Por un lado, una crítica radical y despiadada de la *egología* basada en el *cogito* de Descartes. Por otro lado, la afirmación neta de la primacía del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas.

Toda interpretación del hombre basada en la primacía del *cogito* y de la orientación hacia el mundo material está marcada,

32. B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1966, 370-379.

33. *Ibid.*, 266-277.

34. Cf. J. Böckenhoff, *o. c.*, 122-123.

35. Es muy buena la introducción de A. Dondeyne, *Inleiding tot het denken van E. Levinas*: Tijdschrift voor filosofie 25 (1963) 555-584.

según E. Levinas, por la *voluntad de poder* y viciada por el mito de la totalidad³⁶. Esto vale igualmente para las filosofías de la existencia que han sustituido al *cogito* por el *volo*, el *ego* o el *possum*, que siguen estando fundamentalmente en el cuadro de la egología.

A nivel del conocimiento la antropología dominada por el *ego* revela una pronunciada tendencia a reducir toda la realidad a la razón explicativa. Sobre todo en el idealismo, que es expresión directa de los principios antropológicos puestos por Descartes, la realidad es «constituida» por la *ratio*. Conocer la realidad significa reducir todas las cosas a la misma unidad del sistema racional pensado por el *ego*. Todo lo que es extraño, todo lo que es otro, tiene que ser reducido a la misma realidad racional. El ideal que anima a esta interpretación del hombre es llegar a un yo que se expande hasta el punto de poder comprender con una sola mirada o una sola fórmula todo lo real con todas sus diferencias, reduciéndolo todo de esta manera a la totalidad y eliminando cualquier alteridad³⁷.

A nivel ético, siempre según Levinas, esta misma interpretación del hombre está dominada por la idea de afirmación de sí: realizarse a sí mismo, afirmarse incluso a costa de los demás, utilizar a los demás como medios. El hombre se convierte en legislador de sí mismo, sometiéndolo todo al tribunal de su razón soberana.

A nivel social y político, esta idea de la afirmación del *ego* y de su orientación primaria hacia la realidad del mundo, incluye la idea de imperialismo. Engendra la guerra, que no es más que el intento de extender el propio poder sobre los demás, eliminándolos y sujetándolos a los propios objetivos. No retrocede siquiera ante la vida de los inocentes, con tal de afirmar los intereses económicos o el poder militar y político.

A nivel metafísico y religioso esta antropología egológica, ignorando el verdadero encuentro con el otro, se cierra también en la historia. No queda espacio para una verdadera trascendencia. Se atrofia la dimensión metafísica. El ateísmo es una consecuencia de esta interpretación inmanentista del hombre³⁸.

La egología polarizada por la racionalidad pone entonces en el centro a la totalidad, que de vez en cuando toma otros aspectos

36. E. Levinas, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961, X-XI (*Totalidad e infinito*, Salamana²1987).

37. Cf. A. Dondeyne, *o. c.*, 561.

38. *Ibid.*, 562.

tos, pero que acaba siempre sacrificando a los individuos en aras del moloch del sistema. La historia europea ilustra con la sangre y la miseria, con las guerras y los campos de concentración, el carácter trágico del mito egológico, esto es, del *ego* autosuficiente que concede la primacía a su relación con el mundo en la realización de sí mismo.

La segunda idea central de la antropología interpersonal de Levinas es la primacía clara del otro, indicada generalmente como «epifanía del rostro». Esto implica dos cosas fundamentales: 1) la certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una verdadera experiencia metafísica y religiosa; 2) el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente.

En primer lugar hay que decir que el otro *se revela* o *se manifiesta* (epifanía)³⁹. Su presencia es totalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por mi razón. El conocimiento de las cosas es *desvelamiento* (*dévoilement*), que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan de su escondrijo. Completamente distinto es el encuentro con el otro. El otro no está allí porque haya sido «pensado» por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza. Se asoma como verdaderamente «otro», esto es, como el ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional. No puedo menos de reconocer su presencia.

La manifestación *kath'auto* consiste para el ser en decirse a nosotros, esto es, en *expresarse*, independientemente de la postura que nosotros tomemos frente a él. En contra de todas las condiciones de visibilidad de los objetos, el ser no se pone a la luz del otro, sino que se presenta a sí mismo en la manifestación que debe anunciarlo⁴⁰.

39. E. Levinas, *o. c.*, 37: «La experiencia absoluta no es descubrimiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa; por consiguiente manifestación privilegiada del otro, manifestación de un rostro más allá de la forma... El rostro es una presencia viva, es expresión».

40. *Ibid.*, 37.

Así pues, la *epifanía del rostro* significa para Levinas la presencia inmediata (simbolizada por la desnudez del rostro) del otro como otro, que se impone con su propia fuerza y rompe para siempre el sueño de reducirlo a cualquier forma de totalidad⁴¹.

La certeza o reconocimiento del otro (a nivel metafísico y cognoscitivo) no puede nunca separarse, según Levinas, del reconocimiento concreto del otro en el mundo, esto es, no puede disociarse de la *dimensión ética*. La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, el hombre ultrajado, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del mismo modo. La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza a la condición humana como tal; es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo. Levinas concede una enorme importancia a este reconocimiento objetivo, que sin embargo no es solamente justicia, sino también bondad. En este sentido supera esencialmente las posturas de M. Buber y de G. Marcel, que se han quedado en un nivel demasiado privado:

Mirada del extranjero, de la viuda y del huérfano, mirada que no puedo reconocer más que en el don o en la negativa; soy libre para dar o para negar; pero necesariamente he de pasar a través de las cosas. Las cosas no son, como piensa Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia en el mundo... El hecho último es la relación del *ego* con el otro, esto es, mi acogida del otro; aquí las cosas no se manifiestan como aquello que es construido, sino como aquello que es dado⁴².

Levinas no sólo concede la primacía a la relación con el otro, sino que confiere incluso cierta superioridad al tú respecto al yo. El otro es aquel que mira desde arriba, que exige y tiene derecho a exigir. La relación interpersonal revela entonces una asimetría fundamental.

Es importante aludir al hecho de que la relación interpersonal, a los ojos de Levinas, lo mismo que para Buber y para otros muchos, es el lugar donde se manifiesta el absolutamente otro, esto es, Dios. La exigencia del otro, su presencia soberana, es algo trascendental y absoluto que supera a la voluntad arbitraria del

41. *Ibid.*, 43.

42. *Ibid.*, 49.

otro. En el fondo no depende de él existir de esa manera. Encontrarse cara a cara con el prójimo es también encontrarse ante el Altísimo, que exige ser reconocido en la exigencia de reconocimiento del otro. «La dimensión divina se abre a partir del rostro humano»⁴³.

II. SER CON LOS DEMÁS Y PARA LOS DEMÁS

El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. Esto no se refiere solamente al hecho —por otra parte indiscutible— de que el mundo lleva por todas partes las huellas de otros seres humanos, ni al puro hecho de que existen muchos «semejantes» con los que nos toca compartir el mismo espacio terreno. El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo, y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano.

1. La revelación del otro

El vínculo de mi experiencia personal con el otro y la orientación hacia el otro son algo tan central que es imposible negarlo en la práctica, mientras que en el nivel teórico su negación haría ipso facto incomprensible e inconsciente a la misma existencia personal⁴⁴. Por eso mismo se habla de una primera verdad del hombre, existencialmente indudable; un «hecho primitivo», co-

43. *Ibid.*, 50.

44. La certidumbre práctica o existencial del otro no tiene que confundirse con la tesis kantiana que cree poder descubrir la certidumbre del otro solamente en la ética. De todas formas, Kant tiene el inmenso mérito de haber subrayado el acceso al otro en el ámbito de lo ético. Cf. P. Ricoeur, *Sympathie et respect*: Revue de métaphysique et de morale 59 (1954) 387-389.

mo lo llama A. Dondeyne⁴⁵, esto es, una verdad que se impone por su propia fuerza, que no se deja ulteriormente reducir a otras verdades más elementales y que al mismo tiempo ilumina a toda la existencia humana. El filósofo, frente a una evidencia de este tipo, aunque no puede demostrarla, tiene sin embargo la tarea de mostrarla y de examinarla críticamente, haciendo ver que es imposible pensarla fuera de la existencia concreta sin negar esa misma existencia.

El hecho original en que el otro se revela y se impone a mi existencia es el que indica E. Levinas: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, todo hombre que quiere ser reconocido como «alguien» y que me pide que le reconozca y que sea alguien ante él y para él⁴⁶. El otro se impone por sí mismo, irrumpe en mi existencia. El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia. Antes de cualquier iluminación por mi parte y de cualquier argumento que se me haya ocurrido, él está allí, cara a cara, como libertad inaferrable y exigente⁴⁷. Ni siquiera tiene necesidad de formular explícitamente la petición de reconocimiento: su misma presencia es ya exigencia de reconocimiento, llamada que se me dirige, apelación a mi responsabilidad. Por eso mismo mi existencia es inevitablemente una aceptación o una repulsa del otro. La inserción es el orden de las personas a toda opción y a toda realización humana. En la comunión con los demás es donde me hago capaz de escoger o de rechazar al otro.

Por consiguiente, la certeza del otro que se impone por sí mismo es doble. Afecta a su existencia como otro ser que se revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia; y afecta también al carácter fundamentalmente ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, esto es, a ser al-

45. Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana*, 62 s.

46. E. Levinas, *o. c.*, 47: «La extrañeza que es libertad es también la extrañeza-miseria. La libertad se presenta como el otro, como aquel mismo que es siempre lo autóctono del ser, privilegiado siempre en su propia morada. El otro, el libre, es también el extraño. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que tiene frío y que tiene vergüenza de su desnudez. La existencia *kath'auto* es, en el mundo, una miseria».

47. *Ibid.*, 47: «La desnudez del rostro no es eso que se me ofrece por el hecho de que yo lo descubro —y que por ello se me ofreciera a mí, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones, en una luz exterior a él mismo—, sino que es un rostro que se dirige hacia mí; y ahí es donde radica su misma desnudez. El es por sí mismo y no por referencia a un sistema».

guien para el otro. Más adelante volveremos sobre este tema importantísimo, cuando hablemos de la libertad.

De todos modos, esta evidencia primaria puede ser iluminada desde diversos puntos de vista, entre los que son muy significativos la palabra y el amor.

2. Función esencial de la palabra

«Para decir qué es el hombre, hay que partir del lenguaje»⁴⁸. Independientemente del significado específico que Heidegger atribuye a esta afirmación, puede decirse que ningún hecho es tan universal y significativamente «humano» como el hablar (la palabra que el otro me dirige y la que yo le dirijo a él). Sólo el hombre «habla»; y siempre que se está en presencia de seres humanos, se está en presencia de determinadas formas de lenguaje. Muchos filósofos contemporáneos buscan por esta razón en el lenguaje el punto de partida privilegiado para la filosofía del hombre⁴⁹.

La palabra (el lenguaje, el hablar) es una de las manifestaciones humanas que revelan con más claridad la estructura dialogal e interpersonal de la existencia, y esto en un doble aspecto: por un lado la palabra, toda palabra, está inserta en el ámbito de las relaciones sociales; por otro, la inteligencia personal no logra realizarse fuera de la palabra.

La palabra es a primera vista la *palabra recibida*, la palabra que el otro me dirige⁵⁰. Es la palabra que pertenece a una cultura determinada, portadora de una visión del mundo y de las cosas. Es también inseparablemente la palabra que alguien me dirige, de persona a persona, imponiéndose a mi responsabilidad.

A través de la palabra se trasmite la riqueza de la cultura. Esto quiere decir en concreto que los significados del mundo y de las cosas se abren mediante la palabra a todo nuevo ser humano que entra a formar parte de la sociedad. A través de la palabra que da un nombre a las cosas y a los objetos, el mundo

48. M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, 363.

49. Cf. J. Böckenhoff, *o. c.*, 274-284.

50. Recogemos aquí la distinción entre *palabra hablada* y *palabra hablante* que establece M. Merleau-Ponty. Cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 229: la *palabra hablante* «es aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente». La *palabra hablada* nace del hecho de que «el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural... Por eso la palabra hablada goza de unos significados disponibles como de una fortuna adquirida».

adquiere la fisonomía de un mundo humano y familiar. La palabra le permite al hombre moverse en este mundo y realizar el significado de su propia existencia. Cristaliza todo lo que han ido acumulando larguísimas generaciones de prudencia y de comprensión práctica del mundo. Es lo que explica F. Kainz:

No es que el niño, sin ayuda de la lengua, vaya adquiriendo un mundo de percepciones objetivas plenamente estructuradas, al que se le aplica luego la lengua desde fuera, para añadir el nombre como si fuera una etiqueta a las representaciones objetivas y claramente delimitadas. La lengua coopera a la actuación y a la formación de los datos de la conciencia, los cuales no podrían existir sin ella de ese modo. La adquisición de los conceptos se realiza más velozmente, más económicamente y de forma más eficaz desde el punto de vista social y operativo, cuando el niño puede apoyarse en las indicaciones lingüísticas usuales en la sociedad para captar las representaciones y, a través de ellas, los objetos y sus estructuras. Es la lengua la que hace caminar espiritualmente al niño. El saber contenido en ella hace posible una catalogación ordenada de las cosas, sin la cual sería imposible moverse en el mundo. El nombre común conduce al niño al descubrimiento de correspondencias y de pertenencias objetivas, a las que quizás no llegaría nunca de otro modo, o lo haría mucho más tarde, con más dificultades y con menor certidumbre⁵¹.

El papel decisivo de la palabra que ilumina los significados del mundo puede verse ilustrado eficazmente por algunos casos en los que no han podido desarrollarse por deficiencias de algún sentido los tipos normales de lenguaje. Toda la persona, toda la vida intelectual y social se estancan y se quedan en un estado embrionario cuando está ausente el lenguaje.

Es conocido el caso de Helen Keller, que a los 19 meses se quedó ciega y sorda. La niña fue considerada como ineducable. El cuchillo con que quiere jugar, con el riesgo de herirse, se convierte en la ocasión para introducir un nuevo tipo de lenguaje. Quitándole el cuchillo, la enfermera le hace la señal de cortar en la mano de la niña. Un día se repite el gesto para pedir el cuchillo. Se había instituido un lenguaje. Partiendo de este punto inicial el lenguaje normal fue traducido a un lenguaje táctil. Helen Keller pudo cursar estudios; tenía una inteligencia normal. Lo único que necesitaba era poder escuchar la palabra hablada por los demás y repetirla personalmente, para poder desarrollar su inteligencia y dar forma humana a su existencia⁵².

51. F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart 1960, 111. Cf. W. Loch, *Die Pädagogische Funktion der Sprache*, en *Verstehen und Vertrauen*. Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1968, 88-98.

52. Cf. H. Keller, *Il mondo in cui vivo*, Milano 1944.

Un caso análogo, aunque científicamente menos establecido, es el de los llamados niños-lobo. Crecen sin ningún contacto normal con seres humanos. Entre ellos no se ha encontrado nunca un individuo que tuviese el uso normal de la razón. Generalmente eran inaccesibles e ineducables por completo. Quizás haya en ellos algo así como una vaga conciencia de que no son como el animal. Pero no están en disposición de usar rectamente la razón, porque no pueden comunicar con los demás hombres⁵³.

Para no desnaturalizar el significado exacto de la palabra como ambiente en el que hombre se hace consciente de sí, es necesario subrayar que la palabra, en último análisis, procede de un sujeto personal y va dirigida a otro sujeto personal. Es siempre uno el que interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú. Este aspecto corre el peligro de quedar en la sombra, ya que la palabra en la cultura moderna está pasivamente presente en sus formas objetivas y despersonalizadas, como la palabra escrita en los libros y la prensa. Pues bien, la cultura objetiva (espíritu objetivo según Hegel) no es precisamente una realidad que exista independientemente del hombre que habla. Sólo es comprensible dentro del ámbito general del hombre que dirige directamente su palabra al otro.

La dimensión interpersonal del hombre queda subrayada más en concreto por la *palabra activa* o palabra parlante. Para pensar y desarrollarse humanamente no sólo es necesario oír la palabra de los demás iluminando y manifestando los significados del mundo. También es necesario expresarse en palabras, dirigir la palabra a los demás. De forma general puede afirmarse que el pensar activo y dinámico no es posible sin la palabra.

M. Merleau-Ponty ha criticado a fondo el presupuesto de la filosofía moderna, que tiene sus raíces en el planteamiento cartesiano del problema del hombre, según el cual la inteligencia habla en la pura interioridad de la conciencia, sin tener en el fondo necesidad de palabras. La palabra serviría solamente para comunicar a los demás un pensamiento que existe ya totalmente formado en la interioridad de la conciencia. El sujeto pensante sería un puro pensamiento, sin ser sujeto parlante. Análogamente, en las interpretaciones empiristas del hombre la palabra está privada de significado, ya que se pone en duda al sujeto parlante⁵⁴.

Pues bien, la experiencia concreta tiende a derribar esta representación. No existe antes el pensamiento (solidario y aislado,

53. Cf. M. Oraison, *Etre avec. La relation à autrui*, Paris 1968, 24.

54. M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 205-209.

sin palabras) que recurra luego a la palabra como vehículo de comunicación. Por el contrario, es la palabra la que existe como ambiente propio del pensamiento, de modo que el pensamiento se realiza siempre y necesariamente como pensamiento parlante. La palabra es solamente palabra por ser encarnación del pensamiento. El pensamiento es lo que es sólo como palabra y discurso. En ninguna parte de nuestra experiencia encontramos un pensamiento puro. Por doquier encontramos un pensamiento que es palabra. Incluso cuando me encierro en mi habitación para pensar, sigo hablando conmigo mismo, busco fórmulas y expresiones que permitan aclarar mi pensamiento. Cuando descubro dimensiones nuevas que difícilmente se entienden con exactitud mediante el lenguaje existente, creo nuevos términos, términos técnicos. Por otra parte, todas las ciencias no hacen más que crear términos nuevos, un lenguaje apropiado para expresar las interpretaciones de la realidad. Por consiguiente, el pensamiento humano se realiza bajo la forma de un pensamiento discursivo o dialogal.

Esto no significa, como es lógico, que el pensamiento se identifique con la palabra o que esté inmerso radicalmente en la palabra, y mucho menos que sea causado por la palabra o se reduzca a una especie de cristalización en nosotros de la palabra objetiva y cultural. El pensamiento no es prisionero de la palabra. Supera a la palabra por todas partes. La precede iluminando a las cosas y procurando expresar su significado exacto mediante el concepto y la palabra. Sigue siendo fundamentalmente crítico frente a la falta de adecuación de toda palabra y de todo discurso humano⁵⁵.

Por esto no es toda la realidad de la palabra. Ha quedado en la sombra una de sus dimensiones fundamentales. La palabra no es sólo «desvelamiento» del mundo y de las cosas; es también esencialmente «revelación» de la persona. En la palabra es el otro personalmente el que se anuncia y se expresa, manifestando y comunicando su propia riqueza, su misterio, sus gozos y esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia. La palabra es el lugar mismo de la «revelación», en donde la realidad metafísica y trascendente del otro se anuncia a sí misma. Algunas formas de palabra, como la poesía, el arte, el lenguaje de la amistad, la filosofía, el discurso religioso, etc., expresan por otro lado más específicamente la dimensión de «revelación» propia de la persona. La categoría «revelación» pertenece a la condición humana.

55. Cf. R. C. Kwant, *Fenomenologie van de taal*, Utrecht 1964, 155-185.

3. La familiaridad con las cosas

El significado de las cosas no pasa necesariamente a través de la palabra en sentido estricto. Existe también un conjunto de actitudes prácticas que se aprenden en el contacto con los demás y para las cuales faltan con frecuencia las palabras adecuadas. Por ejemplo, jugar al fútbol de una forma inteligente, manejar un martillo, ir en bicicleta, etc. En una palabra, el dominio cultural y técnico del mundo, con las diversas actitudes prácticas que lo acompañan, está también estrechamente ligado al contacto con los demás que viven en esa cultura.

A primera vista podría creerse que la enorme expansión de la transformación técnica del mundo pudiera ser una prueba del hecho de que el hombre está ante todo orientado hacia la materia y sólo de forma secundaria hacia los demás. R. Kwant ha escrito páginas sugestivas para desmontar esta dificultad⁵⁶. Mirando las cosas más de cerca se comprueba fácilmente que ningún contacto activo y dinámico con el mundo se adquiere sin el contacto con los demás (lo cual no significa ciertamente que la familiaridad con las cosas venga sola y exclusivamente de los demás). En un nivel precientífico el hombre aprende todas las actitudes prácticas de la cultura en que vive. El niño primitivo, por ejemplo, es introducido en los ritos, en los usos y en las técnicas elementales de la tribu y encuentra familiar el mundo en que éste vive. Por el contrario, se sentiría totalmente perdido en un mundo técnico e industrial y no sabría qué hacer con tantos objetos industriales. En un nivel científico e industrial se necesitan largos años de estudio y de práctica antes de poder hallar la familiaridad con el mundo. El niño que crece en este mundo aprende de los demás a moverse en él, se familiariza con los numerosos objetos culturales y se educa en las actitudes prácticas que le permiten servirse de ellos. Por el contrario, ese hombre técnico se encontraría totalmente perdido en el mundo del hombre primitivo que vive en el bosque.

Los productos mismos de la cultura son el mejor testimonio de las investigaciones y de la colaboración de largos siglos. Las cosas más sencillas de uso común como el pan, el azúcar, el café, la bicicleta, la silla, etc., son realmente la cristalización de una larga historia cultural, en donde los hombres han aprendido

56. Cf. R. C. Kwant, *Wijsbegeerte van de ontmoeting*, Utrecht 1960, 18-25.

juntos a comportarse de un modo determinado. Su significado está por otra parte relacionado con el conjunto de la cultura. El que no participa en ella no comprende ni llega a vivir el significado concreto de las cosas. Algo tan elemental como por ejemplo el pan no puede entenderse fuera de una cultura muy larga: empezar a recoger el grano, habituarse a comerlo, inventar los procesos de fermentación, practicar la agricultura, inventar un método para machacar el grano, el uso del fuego, un horno, etc.

La producción técnica y la transformación de mundo por obra del hombre es evidentemente una empresa colectiva. El trabajo industrial y científico es un trabajo en colaboración. Para familiarizarse con las técnicas y los instrumentos modernos se necesitan largos aprendizajes y la colaboración de expertos en los campos más variados.

Dando un paso más, puede y debe decirse que la aparición misma de un mundo objetivo está estrechamente vinculada al encuentro yo-tú, G. Marcel ha puesto muy acertadamente de relieve que se usa la segunda persona (tú) siempre que se puede esperar una respuesta. Por el contrario, donde no puede esperarse una respuesta, se usa el neutro: el objeto, la cosa, *aliquid*. Esa cosa es objeto del discurso, pero no puede participar personalmente en la comunicación entre dos sujetos⁵⁷. Por consiguiente, el objeto es aquello que en un sentido propio y verdadero es *ob-jectum* ante los sujetos. En la comunión y en el diálogo, esto es, en la palabra, se revela también la dimensión de objetividad.

4. El amor de los demás y el amor a los demás

La estructura interpersonal resalta con mayor claridad cuando se considera la función del amor en la existencia humana. Tanto el amor que un ser humano recibe de los demás, como el amor que les da a los otros ilustran la misma dimensión interpersonal de la existencia.

El amor recibido de los demás es uno de los factores más determinantes para el desarrollo y el equilibrio de la persona. El hecho de tomar conciencia de sí como ser «humano», esto es, como persona, como centro de dignidad, de bondad, de valor insustituible y único, de dignidad y de creatividad... no es

57. Cf. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927. 138. Cf. también St. Strasser, *Het wezen van de mens: Annalen van het Thijmgenootschap* (1958) 15-16.

un dato espontáneo que se verifica en un determinado punto del desarrollo, en medida más o menos igual para todos los individuos de la especie, algo así como el crecimiento del cabello en la cabeza o el despertarse del instinto sexual en la pubertad. En conformidad con la estructura intencional de la conciencia humana, de la que hemos tenido ocasión de hablar anteriormente, el hombre se percibe a sí mismo al salir fuera de sí, en el contacto con el otro. Por eso se percibe a sí mismo como persona, como ser de bondad y libertad, cuando el otro lo trata como tal. A través de la palabra de amor y del lenguaje de amor de otra persona para con él, el hombre toma conciencia de sí y de su propia dignidad humana. Cuando un niño es tratado como «alguien», especialmente por sus propios padres y por las personas de su ambiente, podrá percibirse a sí mismo en esa misma dimensión. No cabe duda de que todos los niños humanos son tratados en cierto modo como seres humanos y no como cosas. Pero hay inmensos grados en ello. Precisamente la falta de un amor intenso y profundo hace ver cuál es la función del amor como tal en la afirmación de la persona.

Recibir amor, ser amado: para el niño pequeño esto tiene que hacerse a través de un lenguaje adaptado a esa edad del hombre, esto es, a través del lenguaje de la afectividad. Un amor, verdadero y profundamente humano, pero que no queda restringido al nivel objetivo, impersonal y platónico, sino que se expresa en toda la plenitud del lenguaje afectivo.

Se sabe, sobre la base de una larga experiencia, que la ausencia de verdadero amor en los primeros años de la infancia, e incluso más adelante, conduce no pocas veces a graves desequilibrios y profundas perturbaciones de la personalidad. La mayor parte de los inadaptados proceden de familias desunidas, donde se vieron perturbadas las relaciones de amor o fueron quizás inexistentes.

Las observaciones empíricas han demostrado que incluso el aspecto fisiológico y biológico del niño queda turbado cuando no es amado por los demás sensible y afectivamente. Más aún que de leche el niño tiene necesidad de ser amado por los demás.

A. Terruwe ha subrayado que la neurosis de frustración, enormemente difundida en nuestro tiempo, tiene sus raíces en las distorsiones de la relación amorosa. Efectivamente, muchas neurosis provienen de que el niño no ha recibido la debida dosis de amor afectivo:

El niño que no ha experimentado un amor afectivo no sólo no llega a madurar en sus sentimientos, sino que cae en la neurosis; esa neurosis está caracterizada por una profunda incertidumbre de sentimiento, por un profundo complejo de inferioridad y por la imposibilidad de ordenarse a los demás y de vivir en contacto con ellos. Esos efectos son más graves y más profundos en la medida en que más ha faltado el amor afectivo y más joven ha sido la edad de ese niño falto de cariño ⁵⁸.

Si quisiéramos ilustrar la importancia del amor afectivo y del amor en general, podríamos recurrir también a la imagen negativa: el día en que un hombre o una mujer tienen la impresión de que no hay nadie en el mundo que los aprecie, caen en la sensación de que el vacío absoluto invade su existencia. Muchos no están en disposición de soportar esa inutilidad y se sienten fuertemente tentados por la idea del suicidio.

Así, pues, ser amados por otra persona debe ser considerado como una condición de base para la convivencia humana y social. La capacidad de amar y de vivir el amor en la libertad del don depende del hecho de haber recibido un amor auténtico y verdadero. Como sigue observando A. Terruwe:

La afirmación, contenida en el amor afectivo, es por eso mismo el fundamento de toda la existencia social del hombre; es ella la que da al hombre ser lo que es, y al darlo a sí mismo lo hace capaz de ser para los demás, de darse a los demás ⁵⁹.

En otras palabras, la relación interpersonal está marcada fundamentalmente por la categoría «gracia».

El amor activo a los demás, no menos que el amor que se recibe de los demás, resulta indispensable para la realización del hombre. Quizás todo amor que se recibe de otro incluye en sí mismo la exigencia de la reciprocidad, como ha defendido M. Nédoncelle ⁶⁰. De todos modos es un hecho que precisamente en la respuesta al amor y a las llamadas que el ser necesitado dirige a los demás, es donde el hombre se desarrolla de verdad a sí mismo y llega a la madurez de su existencia humana. Escuchando y acogiendo la llamada del otro (del pobre, del necesitado, de la persona amada...), el hombre se libera a sí mismo, desata las fuerzas creadoras que lleva dentro de sí y las pone al servicio del reconocimiento de los demás. La experiencia demuestra que precisamente

58. A. Terruwe, *De liefde bouwt een woning*, Roermond 1971, 31.

59. *Ibid.*

60. Cf. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946, 13.

en la asunción de la responsabilidad frente a la persona amada es como se madura en humanidad. En la educación se puede fácilmente comprobar el progreso que puede hacer el educando apenas empieza a querer al educador y a comprometerse a responder a su amor.

Se puede decir por consiguiente, en general, que el hombre, para llegar a ser él mismo, tiene que acoger la llamada del otro y que, de hecho, se convierte en lo que es en esta obra de reconocimiento y de promoción del otro. El hombre maduro y logrado es el hombre que consigue vivir un amor real y auténtico a los demás. En la medida en que uno sigue siendo víctima de sus propias pasiones, egoísmos, etc., no estará en disposición de vivir un verdadero amor. Como anota E. Schillebeeckx:

El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo... La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones «yo-tú» en el seno del mundo ⁶¹.

Podemos sintetizar de algún modo las ideas precedentes. El hecho fundamental de la existencia humana no es la reflexión racional del *cogito*, ni la contemplación de la naturaleza infrahumana, ni la búsqueda y la opción de valores abstractos e impersonales, ni la transformación técnica y científica del mundo a través del trabajo humano. El hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor, en la obra. Uno se hace hombre por gracia de otro, amando, hablando, promoviendo al otro. Si nunca me hubiera tratado de ese modo un ser humano, sería como un animal insensible o como un ser «humanamente» muerto.

Si las relaciones interpersonales gozan de cierta primacía, esto significa también que tienen valor en sí mismas, independientemente de su utilidad en la transformación del mundo. Más aún, su «inutilidad» expresa la superioridad del valor. La amistad, el amor, la poesía, el arte, etc., «no sirven para nada» en el sentido de que no tienen valor de utilidad. Pero confieren un sentido al conjunto de los valores mundanos. Un error fundamental de Marx es precisamente el de considerar a las relaciones interpersonales sólo desde el punto de vista de la utilidad social, política, económica, etc., subordinándolas de esta forma a las relaciones con el mundo.

61. E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca 1969, 205.

La relación con la otra persona es por tanto una dimensión constitutiva del hombre. Lo sintetiza muy acertadamente J. Möller:

El tú tiene su raíz en el hombre. El hombre no es un sujeto aislado. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el ser humano como lenguaje está relacionado con el tú, y el hombre en su obrar está orientado hacia el tú. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el hombre es un ser que responde y que vive en la responsabilidad. El tú se le da al hombre, ya que el hombre lleva dentro de sí la nostalgia de ser tratado como un tú por los demás hombres. Por consiguiente, la relación con el tú es constitutiva del ser humano como tal ⁶².

5. Formas fundamentales de la intersubjetividad

Las formas de las relaciones intersubjetivas son numerosas y diversas ⁶³. La intersubjetividad no puede reducirse ciertamente a la sola forma del encuentro afectivo en el amor, según el modelo de la relación yo-tú en sentido privado e intimista. Esta forma pertenece sin duda alguna a la intersubjetividad y reviste un valor muy elevado. Pero esto no quita que la estructura general del ser-para-los-demás o del ser-con-los-demás tenga también otros aspectos que le pertenezcan fundamentalmente.

De modo especial se dice —y expondremos las razones de ello en el capítulo siguiente sobre la corporeidad— que la intersubjetividad tiene también una dimensión objetiva, esto es, social y política. El hombre no es solamente comunidad, sino también sociedad. No sólo es amor afectivo, sino también acción social y política para construir un mundo más humano en que el otro pueda ser verdaderamente hombre y realizarse plenamente.

Podemos estar sustancialmente de acuerdo con W. Luijpen en distinguir cuatro formas fundamentales de relación interpersonal: la indiferencia, el odio, el amor, la justicia ⁶⁴. Pero sería más exacto poner en primer lugar, como dos caras inseparables de la misma realidad, el amor y la justicia. Al lado de éstas hay que distinguir otras dos formas primarias: el conflicto (y no el

62. J. Möller, *Menschsein als dialogische Existenz*, en *Verstehen und Vertrauen*, 106.

63. Cf. por ejemplo J. B. Lotz, *Ich - Du - Wir*. Fragen um den Menschen, Frankfurt 1968, 96-123.

64. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 337-424. El lado objetivo de las relaciones interpersonales se estudia generalmente en el marco de la filosofía social.

odio) y la indiferencia. Se trata de todos modos de un intento de distinción que no pretende tener una validez absoluta.

a) El amor como afirmación y como promoción

Encontrar y reconocer a otro ser humano en su subjetividad es lo que se designa generalmente como amor. G. Madinier expresa justamente la idea más general del amor como «querer al otro como sujeto»⁶⁵. Esto implica ante todo afirmar al otro. Significa además la voluntad de promoción, que responde a la llamada del otro. «El amor, dice Nédoncelle, es una voluntad de promoción. El yo que ama desea ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo del tú»⁶⁶. En la terminología clásica se habla de *amor benevolentiae*, en oposición al *amor concupiscentiae*. Amar, según Tomás de Aquino, es *velle alicui bonum*⁶⁷, esto es, no un bien abstracto, sino el bien de aquella persona concreta⁶⁸.

El amor concreto existe generalmente con un color afectivo, distinto según sea la relación amorosa. Se puede hablar por ejemplo de amor conyugal, que está marcado por el amor sexual y fecundo (aun cuando no se limite precisamente a él). Está el amor de los hijos para con los padres, caracterizado por la piedad, el afecto, la dependencia. Está el amor de amistad, que se coloca decididamente fuera del ambiente familiar y se aparta del color sexual. Está finalmente el amor de caridad, que comprende en principio a todas las personas humanas, incluso a aquellas con las que no se mantiene ningún vínculo afectivo o de especial amistad⁶⁹.

Es importante subrayar que el amor altruista o el amor de benevolencia es el alma de cualquiera de estas formas de amor, al conferirles la autenticidad del reconocimiento del otro. La práctica actual que reduce muchas veces el amor a la mera forma de

65. G. Madinier, *Conscience et amour*, Essai sur le «nous», Paris 1962, 86.

66. M. Nédoncelle, o. c., 11.

67. *S. Th.* I-II, q. 26, a. 4.

68. G. Madinier, o. c., 114: «Amar es darse cuenta de que el otro está en primera persona y en su para-sí, es esforzarse por constituirlo en su intimidad, es quererlo como libertad y principio de iniciativa. Por eso la objeción de intolerancia y de tiranía, que tantas veces se le hace a la caridad, no puede dirigirse más que a una caridad mal entendida y mal practicada. El que ama de verdad quiere al otro como sujeto y se esfuerza en constituirlo como tal», Cf. J. H. Walgrave, *Cosmos, personne et société*, Paris 1968, 161-168.

69. Cf. J. B. Lotz, o. c., 86-96.

contacto afectivo resulta decididamente demasiado estrecha y no valora como es debido todas esas formas de caridad que promueven eficazmente el bien del prójimo, sin desarrollar intensas relaciones afectivas.

Caracterizando ulteriormente el amor de benevolencia, pueden subrayarse tres características, que coinciden al menos en parte. Todo amor auténtico es *incondicionado*; esto es, no se dirige al tener del otro, ni a sus cualidades corporales, psíquicas o intelectuales, sino únicamente a la otra persona, tal como es; no se ama al otro por lo que tiene, sino por lo que es. El amor es *desinteresado*; esto es, no busca su propia ventaja o enriquecimiento; cualquier forma de explotación interesada es contraria al amor; el amor no excluye la colaboración que promueva a todos los participantes, pero es auténtico amor de benevolencia en la medida en que es desinteresado. El amor es *fidelidad a una persona*; no ya una fidelidad abstracta y vacía, sino una fidelidad creadora que intenta realizar al otro en las diversas circunstancias en que se encuentra.

b) La justicia como concreción del amor

El amor entre personas humanas concretas no es finalmente posible sin la promoción del otro en el mundo material y social. La voluntad de reconocer al otro como otro llevará por tanto en todas las culturas a la creación de un sistema de justicia y de derecho (derechos fundamentales). No se trata indudablemente del concepto pobre de justicia que se refiere a la corrección en los intercambios comerciales, sino del concepto amplio y dinámico que incluye todas las formas concretas, materiales y sociales, de promoción y de reconocimiento de los demás.

En concreto queremos decir lo siguiente: amar a un ser humano significa permitirle que coma, que beba, que se vista, que tenga una casa, que adquiera instrucción y cultura, que tenga seguridad social, que desarrolle libremente las dimensiones fundamentales de su existencia... Ningún amor auténtico puede prescindir del hecho de que todo ser humano es un ser corpóreo, necesitado, llamado a realizarse junto con los demás en el mundo. Por eso el amor crea derecho y justicia. Por consiguiente, no es totalmente exacto ver la justicia en primer lugar como la barrera creada por los individuos en su derecho de defenderse contra los ataques de los demás. También este aspecto deberá estar presente (cf. el tema del conflicto); pero la primacía corresponde al amor como pro-

moción concreta y práctica, que no es posible sin la creación de estructuras de derecho y de justicia⁷⁰.

La tradicional antinomia entre justicia y amor vale sólo relativamente. La justicia es la medida mínima de amor y de reconocimiento que hay que dar a todos en una cultura determinada (medida que por tanto puede variar según el desarrollo de las culturas). El amor por su parte es el motor de toda justicia, esto es, el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas⁷¹.

El amor debería ser el motor y el alma de las estructuras. No siempre lo es. Y aquí es donde se recupera en cierto modo la razón de la antítesis entre el amor y la justicia. Las estructuras existentes, las normas concretas del derecho y de la justicia, no expresan nunca perfectamente el reconocimiento del hombre, sino sólo parcialmente. Nunca resultan adecuadas en un mundo que se encuentra en continua transformación. Por eso mismo surgirá una tensión permanente entre las estructuras existentes, derechos constituidos, etc., y las exigencias concretas de un mejor reconocimiento del hombre por parte del hombre. Las estructuras existentes deberán ser juzgadas permanentemente por la norma que es el hombre mismo, o sea, la realización del hombre en el tiempo y en la historia, como apertura hacia las dimensiones que lo caracterizan⁷².

Aquí es donde se introduce una tercera forma de relaciones interpersonales: el conflicto. La tensión entre las exigencias concretas del reconocimiento del hombre y las estructuras legales y jurídicas existentes llevará con frecuencia a profundos conflictos.

70. Cf. J. H. Walgrave, *o. c.*, 174-180.

71. Cf. P. Ricoeur, *Le conflit, signe de contradiction ou d'unité*, en *Contradictions et conflits: naissance d'une société*, Chronique sociale de France 1971, 192-193: «El amor tiene la misma extensión que la justicia; es su alma, su impulso, su motivación profunda, ya que le traza su objetivo: ese otro del que recuerda el valor absoluto. De este modo aporta la certeza del corazón a lo que corre el peligro de convertirse en jurídico, tecnocrático o burocrático en el ejercicio de la justicia; pero en compensación, la justicia es la realización efectiva, institucional, social del amor».

72. Véase una interesante crítica del legalismo y del positivismo jurídico en W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 396-424. Hoy se advierte además una fuerte polarización de la tensión entre el amor y el derecho. Algunos grupos exaltan el amor directo, olvidándose de la justicia y de las estructuras. Otros miran al reconocimiento del hombre exclusivamente a través de la creación de nuevas estructuras. Finalmente hay quienes intentan destruir las estructuras existentes sin ninguna perspectiva concreta.

c) El conflicto

Quizás sea el conflicto la forma de intersubjetividad que más se ha tratado en la literatura y en la reflexión filosófica actual. Ya los antiguos mitos veían el conflicto como una matriz fundamental del universo y de la existencia humana. Toda la historia humana está ahí para atestiguar que los sueños utópicos de una convivencia gobernada únicamente por el afecto y por la amistad, por estructuras perfectas y por un diálogo que resuelva todos los problemas, se ve continuamente contradicha por la conflictividad.

Hegel, Marx y Sartre son indudablemente las tres figuras que han concedido mayor relieve al conflicto como forma fundamental de la convivencia humana. Para Hegel los conflictos surgen necesariamente. Su expresión-tipo es la relación amo-esclavo. Los conflictos surgen porque el valor y el poder del hombre (el amo) existen solamente en la medida en que niegan al otro intentando someterlo (el esclavo). La conciencia egológica tenderá siempre al poder y a la afirmación de sí a costa del otro. El esclavo por su parte, en virtud de esa misma conciencia egológica, intenta sobrevivir oponiéndose al amo. El conflicto sólo podrá resolverse mediante la muerte del amo⁷³.

K. Marx ha mostrado una enorme sensibilidad por la dimensión negativa de las relaciones interpersonales⁷⁴. La subida de la humanidad hacia una condición de plena libertad y autonomía da necesariamente origen a conflictos. No se trata ya de un simple patrón y de un esclavo aislado, sino de las clases dominantes y de las clases explotadas que necesariamente entran en conflicto entre sí. Sin embargo, la lucha de clases se convierte en el camino de superación de los conflictos, ya que llevará a un choque final, en la lucha del proletariado contra el capitalismo, cuando surja la verdadera historia humana, la sociedad futura y nueva en la que cada uno de los hombres será reconocido por los demás. Los conflictos que sigan surgiendo todavía quedarán resueltos por el compromiso común y no podrán ya degenerar en conflictos trágicos.

J. P. Sartre ofrece una versión moderna del *homo homini lupus*, con su célebre descripción de la mirada. La esencia de las

73. Cf. G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* II, 153-158.

74. Para ulteriores detalles sobre la postura de Marx, cf. el capítulo 3 sobre el materialismo.

relaciones interpersonales no es el *Mitsein*, sino el conflicto ⁷⁵. El otro es siempre y necesariamente aquel que me mira. Su mirada me reduce a objeto, a cosa ⁷⁶. Puedo afirmar mi subjetividad mirando a mi vez al otro y reduciéndolo a objeto. Por consiguiente, la coexistencia no es un hecho constructivo. Al contrario, es nuestro pecado original ⁷⁷. El infierno son los otros. Por tanto, mi existencia está permanentemente en peligro. El peligro no es accidental, sino estructural ⁷⁸. El otro aparece siempre y en todas partes como aquel que ocupa una parte de mi espacio, impidiéndome la expansión y la realización. El otro no es nunca el lugar donde se desarrolla mi libertad. No es «gracia», sino sólo y únicamente obstáculo para mi libertad. En contra de lo que habían pensado Hegel y Marx, para Sartre no hay solución alguna para esta situación negativa.

Independientemente de estas teorías que no sólo comprueban la situación de conflicto, sino que la exaltan como método de progreso y de promoción, hay que reconocer que el conflicto es una forma real de intersubjetividad. Lo importante es ver que ese conflicto no viene causado solamente por la agresividad del hombre, sino también específicamente por el empeño de realización humana: las opciones son siempre parciales y chocan con las opciones de los demás. El bien es múltiple y está dividido. La comprensión de las situaciones es limitada. Por tanto, surgirán inevitablemente conflictos, incluso donde todos estén animados de buena voluntad.

Pero hay más todavía. El amor mismo no es inconciliable con el conflicto. El amor auténtico, que quiere el bien objetivo y real del otro, se situará en contra de las alienaciones a las que el otro está ligado y que a veces defiende encarnizadamente. El amor que trabaja por la justicia se convierte en signo de contradicción y de conflicto. En un mundo dominado por posturas de poder, no podrá hacer otra cosa más que defenderse con medios legítimos, aceptando los riesgos y las penas del conflicto y previniendo los abusos de la agresividad y del egoísmo.

75. J. P. Sartre, *o. c.*, 502. Cf. 431: «El conflicto es el sentido original del ser-para-los-demás». La postura posterior de Sartre, por ejemplo, en *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, es menos individualista.

76. *Ibid.*, 283: «Es que, en efecto, el otro no es solamente aquel que yo veo, sino aquel que me ve. Busco al otro en cuanto que es un sistema ligado de experiencias fuera de mi alcance en el que yo figuro como un objeto entre otros muchos».

77. *Ibid.*, 231.

78. *Ibid.*, 326.

d) La indiferencia

Respecto a la mayor parte de las personas las relaciones se desarrollan en tercera persona (él), lo cual se señala muchas veces como relación en clave de indiferencia (sin darle un significado ético a esta palabra) ⁷⁹. No sólo no se conocen las personas con su propio nombre, sino que incluso esto parece carecer de importancia, ya que los encuentros y las relaciones se desarrollan únicamente bajo el aspecto de la función. El modelo de esta relación es el funcionario al que acude la gente para pedir un servicio o una información. El que sea precisamente ese hombre o algún otro no tiene ninguna importancia. Si hubiera una máquina en su lugar, capaz de prestar las mismas funciones, las cosas no cambiarían.

Muchos pensadores modernos, como G. Marcel y M. Heidegger, juzgan muy negativamente las relaciones en tercera persona. Denuncian el aumento masivo de las relaciones de indiferencia, en concomitancia con la afirmación de las civilizaciones industrializadas y racionalizadas. Todos los hombres corren el peligro de verse encajonados en una infinidad de funciones: en el trabajo es un empleado o un obrero, en el tranvía es un pasajero, en el bar un cliente, en el partido político un elector, etc. La despersonalización de las relaciones humanas va acompañada de una inmensa soledad, que se acentúa en la medida en que el hombre va entrando cada vez más en los engranajes de la funcionalidad.

Si muchas de estas críticas frente a la civilización racionalizada, que reduce al hombre a una sola dimensión, tienen una parte de verdad, esto no impide que las relaciones en tercera persona tengan también un valor positivo e insustituible. En virtud de su condición corpórea el hombre tiene también una dimensión objetiva. El reconocimiento del otro pasa necesariamente a través de un reconocimiento objetivo, que incluye siempre una parte de relaciones en tercera persona. Sin ellas no podrían funcionar la ciencia, la técnica, la producción, el comercio, los servicios sociales, etc.

79. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 360-367.

III. EL MISTERIO DE LA PERSONA

En el encuentro con el otro, esto es, con el tú, cada uno está también en disposición de comprender el significado genuino del yo, que tiene indiscutiblemente un lugar en la filosofía del hombre. Los interrogantes fundamentales de la existencia se refieren efectivamente al sentido de mi existencia personal y de todo cuanto le pertenece.

Para indicar el verdadero significado del yo, distinguiéndolo de la dimensión biológica (sujeto biológico), de las funciones sociales (yo social), de la personalidad (yo psicológico) y del aspecto epistemológico (sujeto del conocimiento), se usa preferentemente el término «persona», aunque se reconoce que este término no carece de equívocos⁸⁰.

¿Qué es lo que significa el yo en el sentido de persona? ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que todo hombre es un *ego* o persona? Para responder no hay que conceder demasiado peso a las llamadas definiciones de la persona. Boecio, por ejemplo, define a la persona como «*naturae rationalis individua substantia*»⁸¹. Pues bien, semejante definición tiene la preocupación de situar y de catalogar; en el fondo no hace otra cosa más que señalar al hombre concreto sugiriendo que su singularidad, que le merece el nombre de persona, está situada en la naturaleza racional. Esto no nos permite comprender mejor el misterio de la persona, pues la experiencia trágica de la filosofía moderna nos enseña precisamente que existe un modo de subrayar la racionalidad que sacrifica a los individuos a la totalidad o al sistema racional. Por tanto, será preferible recurrir a algunas características que pongan mejor de relieve el contenido positivo de la persona⁸², sin que pueda pretenderse dar a estas características un orden estrictamente lógico.

La idea de persona va ligada en primer lugar a la *unicidad* de todo ser humano⁸³. Esta unicidad indica precisamente aquello que no pertenece ya a una naturaleza, aquello que rompe todas

80. Cf. M. Theunissen, *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg-München 1966, 461-490.

81. *De duabus naturis et una persona Christi*: Migne P. L. 64, col. 1343 D.

82. Cf. B. Welte, *Zum Begriff der Person*, en H. Rombach, o. c., 11-12.

83. Cf. A. Heschel, *Chi è l'uomo*, Milano 1971, 66-68.

las categorías por encontrarse más allá de ellas: el otro, el tú, alguien. Los seres de la naturaleza —individuos que pertenecen a una especie— encuentran su inteligibilidad en las características generales de la especie. Con la idea de persona se indica algo que es absolutamente diverso del individuo. Todo hombre es también un individuo, porque pertenece también a una especie. Se distingue por consiguiente de los demás individuos de la misma especie por medio de ciertas características individuales: el peso, el color, la forma, etc. Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que (más allá de todas las diferencias categoriales e individuales) es un ser singular, inconfundible e insustituible, único. Es esa unicidad la que se manifiesta de un modo trágico en la muerte de la persona querida⁸⁴.

La unicidad de la persona no se revela más que en la *comunidad interpersonal*⁸⁵. La persona no es un ser cerrado que, por lo demás, es también capaz de ponerse en contacto con otras personas. Está siempre en cierto modo inserta en la comunión, que sin embargo es susceptible de diversos grados de realización y puede verse además estorbada o impedida por la condición corpórea. La persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer. La persona es el ser que interpela o al que tengo que responder. La llamada y la invocación pertenecen estructuralmente a la persona. Podría hablarse de una estructura «dialogal» o «responsorial» del hombre, o bien de una característica de «apelabilidad» o de «vocalidad»: orientación ontológica que no sólo hace posible la palabra y el amor, sino que requiere también necesariamente la expresión de sí en el amor y en la palabra. La palabra y la respuesta —lo decimos una vez más— no son aquí una cosa puramente intelectual; se trata de una relación concreta, de una «acometida» frente a los demás. Por el hecho de que el otro existe, de que está ahí delante de mí, su misma presencia es llamada, exigencia de reconocimiento y de amor. No es posible dejar de responder: lo acepto o lo rechazo. Como observa J. van de Wiele:

84. Cf., por ejemplo, S. de Beauvoir, *Une morte si douce*, Paris 1965, 145-146.

85. La antropología clásica, para indicar la unicidad, hablaba de «incomunicabilidad». Hoy este término no parece tan afortunado, ya que también pertenece a la esencia de la persona estar y vivir en comunión con otras personas, comunicar sus propias riquezas, sin perder por ello su propia unicidad.

En la intersubjetividad se revela una densidad del sujeto muy distinta de la que nos han transmitido las tradiciones intelectualistas y dualistas. Ser un sujeto no significa solamente tener una existencia propia, un ser que se mantiene por sí mismo, sino sobre todo salir de sí en un movimiento sin retorno, esto es, promover al otro, hacerle ser, llevarlo a ser personalmente creativo⁸⁶.

La unicidad de la persona en el encuentro interpersonal es vivida como *interioridad*. Encontrar al otro, escuchar su llamada, responderle... es siempre encontrarse frente a un «otro». Por mucho que se comunique y se manifieste, seguirá siendo un «otro», lo mismo que yo sigo siendo un otro frente a él. La alteridad es el hecho de ser un individuo que vive una vida por sí mismo. En este sentido es como el término persona o yo indica «el centro de la propia individualidad del que parten todas las iniciativas y al que se refieren todas las experiencias»⁸⁷. St. Strasser habla de «yo-primordial» o de «yo-origen», esto es:

Una realidad egológica de la que procede toda la vida concreta de mi yo con todas mis acciones y mis pasiones, mis facultades y mis disposiciones, mis cualidades y mis estados. El yo primordial es la fuente de la que brota nuestra vida personal y de la que, como se ha observado no se puede disponer ni deshacerse de ella. Este yo fontal (*jailissant*) es finalmente el sujeto de la conciencia que tenemos de nosotros mismos y que está presente en todos nuestros actos⁸⁸.

En este sentido hay una larga tradición que indica a la persona como el hombre en cuanto que es capaz de pensar y de obrar conscientemente y de decidir de forma autónoma. La persona y el yo que es responsable de sus propias acciones. El conocido vocabulario de Lalande subraya al mismo tiempo la interioridad y la comunión: la persona es el ser singular que posee la propiedad de participar de la sociedad intelectual y moral de los espíritus: conciencia de sí, razón, esto es, posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal, posibilidad de obrar según ciertos motivos cuya validez se puede justificar ante los demás⁸⁹.

La persona manifiesta además un *carácter sagrado* o *metafísico*. La unicidad no queda constituida por el encuentro de per-

86. J. van de Wiele, *Intersubjectiviteit en zijns participatie*: Tijdschrift voor filosofie 27 (1965) 655.

87. Cf. A. Guzzo, art. *Io*, en *Enciclopedia filosofica*, col. 1.039.

88. St. Strasser, *Le problème de l'âme*, Louvain 1953, 65.

89. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 191968, 759.

sonas, sino que en cada encuentro y comunión se manifiesta y se impone como una realidad que finalmente no procede ni de mí ni de ti; una realidad que es anterior a mí y a ti, y que precisamente es la que hace posible el encuentro y la comunión interpersonal. Cada uno tiene que reconocerle como un dato o un don. En este sentido la realidad de la persona es la realidad trascendente, la realidad metafísica por excelencia. Se manifiesta sobre todo en el hecho de que no puedo «disponer» de ella, esto es, no puedo usarla simple y radicalmente como medio para la realización de otros objetivos. Es sagrada, la única realidad sagrada con que nos encontramos en el mundo. He de reconocerla utilizando las cosas para realizar el significado que ella lleva dentro de sí⁹⁰. De esta forma la persona se revela como la antítesis de la voluntad de poder (*Wille zur Macht*); es la criatura más débil y la más grande al mismo tiempo.

Si el hombre es constitutivamente un ser con los demás, orientado a los demás, y si realiza su existencia gracias a los demás y juntamente con los demás, esto no significa que las promesas de la relación interpersonal sean plenamente realizables. No solamente comprobamos que las relaciones interpersonales están ofuscadas por conflictos y contrastes; hay también otros dos hechos que parecen contrastar profundamente con la realización plena y completa de las promesas intersubjetivas. Está el hecho de que toda relación yo-tú tiene que expresarse y realizarse en el mundo, a través de la creación de un mundo más humano; esto se debe a que el hombre es también un ser corpóreo y encarnado, como veremos en el capítulo siguiente. Y está además el hecho de que la relación yo-tú está expuesta a la muerte, en donde se manifiesta la radical impotencia del hombre para realizar con sus propias fuerzas una relación interpersonal permanente. Esto es precisamente lo que planteará uno de los problemas más radicales para quien desee iluminar el sentido final de la existencia humana.

90. Cf. A. Heschel, *o. c.*, 82.