

SER FILÓSOFO PARA PASAR DEL «PIENSO, LUEGO EXISTO» AL «SOY AMADO, LUEGO EXISTO»

Carlos Díaz*

1. CONTRA EL RACIONISMO EN FILOSOFÍA

El *racionismo* (expresión feliz de Teófilo González Vila) pretende hacerse pasar por infalible (razón mítica), apodíctico e inerrante. «No vamos, pues, contra la razón, vamos tan solo, pero muy activamente, contra un tipo de razón que tras haber devenido hegemónica carece del sentido con que se la había aureolado». Tres son sus falsedades básicas.

- a) **Primera falsedad:** *La razón pura congrega*. Pues no. La hipotética «razón pura», que albergaría a todos en una especie de consenso universal, dista mucho hasta la fecha de haberse consumado.
- b) **Segunda falsedad:** *Existe una razón pura como sustrato invisible sobre el que se asentarían las otras razones más o menos impuras*. No. La célebre «razón pura y dura» es una abstracción que resulta de su oposición a la denostada razón impura; esta, por su parte, sería otro concepto tan polar y ficticio como el anterior.

* Profesor de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Invitado del pregrado UCSS para dictar los seminarios «Razón y libertad en la línea personalista» y «¿Por qué ser filósofo hoy?».

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

1.1. DESCARTES: EL FILÓSOFO FRÍO

Frente a la filosofía objetivista antiguo-medieval, el racionalismo confía en *la razón* como la única capaz no solo de eliminar los errores y de *hacer progreso al andar*, sino incluso como el instrumento que nos ayudará a ser buenos. Esta exaltación de la razón, a la que incluso se escribe con mayúsculas, deificándola como *diosa Razón*, se sirve del *método matemático* al mismo tiempo que menosprecia el valor de la experiencia sensible. Renato Descartes quiere descubrir toda la verdad y nada más que la verdad; para eso, somete a revisión crítica todas las enseñanzas filosóficas tenidas por verdaderas hasta entonces. De ahí nace la *duda metódica*, la duda como método implacable para llegar a la verdad:

- a) **Duda de los sentidos:** «Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado varias veces que los sentidos nos engañan y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez» (*Meditaciones metafísicas*, primera meditación).
- b) **Duda de la diferencia entre sueño y vigilia:** «Considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también

ocurrírse nos durante el sueño, sin que ninguno sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños» (*Meditaciones metafísicas*, primera meditación).

- c) **Duda del valor de la imaginación:** A veces nos juega malas pasadas, pues no siempre las cosas son tal y como nos las imaginamos. Pensemos, por ejemplo, en la imaginación enfermiza del celoso en extremo.
- d) **Duda de la memoria:** ¡Y eso que aún no se conocía la enfermedad de Alzheimer!
- e) **Duda de Dios:** ¿Podría engañarnos Dios si quisiera? La respuesta es que sí podría, pues es omnipotente y nada puede resultarle imposible. El resultado de tanto dudar es el escepticismo: de nada podemos estar seguros.

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

- Pienso, luego existo* es distinto a *cómo luego existo*, afirmación que podría ser falsa porque procede de los sentidos engañosos.
- Descartes descarta del ámbito del saber puro a *los sentimientos* por el mismo motivo.
- Yo puedo existir en el mundo sin el tú, de ahí que su método sea denominado *solipsista*.

- Por *pienso* se entienden únicamente aquellas actividades que desarrollo con la mente cuando esta no engaña, esto es, cuando se ejercita matemáticamente: la matemática es el único saber seguro (idea que Edmund Husserl defendió aun el siglo pasado en *La filosofía como ciencia rigurosa*).
- ¿Y qué afirmo cuando aseguro que *existo* como resultado de haber pensado? Afirmo que la verdadera vida del espíritu no está en lo sensual, sino en la sabiduría pura conforme al ideal del sabio de Platón y Aristóteles.

1.2. DEL PROFETA FRÍO AL PROFETA DE LA NADA: NIETZSCHE

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

No hay sujeto

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

ejemplo, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un *yo*, y finalmente que está establecido qué es lo que hay que entender con la palabra *pensar*, que yo sé qué es pensar.

Ni sujeto-sustancia

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

Ni sujeto-causa

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

Ni sujeto-voluntad

Quien no sabe afirmar su voluntad en las cosas introduce en ellas un sentido, es decir, cree que hay allí dentro una voluntad.

Seamos, pues, más cautos, digamos: quien ejerce su querer cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de alguna manera cosa única, atribuye el buen resultado a la voluntad misma, y con ello disfruta de un aumento de aquel sentimiento de poder que todo buen resultado conlleva. *L'effet c'est moi (el efecto soy yo)*: ocurre lo que ocurre con toda sociedad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad.

Ni sujeto-memoria responsable

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

moral de señores y una moral de esclavos. El hombre aristocrático desprecia a aquellos seres en los que se expresa lo contrario. La especie aristocrática de hombre dice: *lo que me es perjudicial a mí es perjudicial en sí*, sabe que ella es la que otorga dignidad absoluta a las cosas, ella es creadora de valores; todo lo que hay en ella misma lo honra: tal moral es autoglorificación.

Ni sujeto capaz de com-pasión

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

2. DEL PIENSO, LUEGO EXISTO AL SOY AMADO, LUEGO EXISTO

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

más profundo del hombre». Qué contraste entre el apriorismo kantiano, tan entusiasta del deber como alérgico al amor cuando criticaba explícitamente el cariño y las caricias a los hijos proporcionados por los padres —según decía, gente vulgar—. Las conclusiones obtenidas por A. Montagu ponen de relieve la necesidad de la caricia, la sonrisa y la mirada en las diversas culturas: la visión del niño está enfocada precisamente *a una distancia de unas ocho pulgadas*, es decir, la distancia existente entre los ojos del niño y el rostro de la madre, hacia el que dirige el niño preferentemente la mirada durante su toma del alimento. Por eso, en sentido contrario, «quien recibe poca ternura ya no es capaz, en el resto de su vida, de dar a su turno amor; en realidad, amar por mandato no es posible. Sólo por el amor que el otro ha recibido es capaz, más tarde, de llevar a cabo, dentro de él, este mandamiento del amor». A esta conclusión final llega Montagu desde su propio campo de trabajo: el único modo de aprender a amar es siendo amado, no en virtud de supuestos impulsos o mecanismos del propio yo.

Amar conlleva una verdadera creación del yo amado por parte del amante; la persona amada aparece ante sí misma como valiosa, digna y merecedora de algo absolutamente gratuito y no estrictamente exigible: el amor. Surge así ya en ella el poder y la capacidad activa de amar; además la persona que se siente segura del afecto logra mayor grado de autoestima. Esta reafirmación le otorga valor y puede atreverse a amar; pues para poder amar, uno mismo debe tenerse cierta confianza. Ser amada le confirma a una persona que es digna, que merece que la amen. En este sentido, puede decirse que el sentimiento de ser amado es realmente un «milagro». Ello hace que este proceso humanizador primario sea bilateral, no unilateral. Este ambiente o atmósfera protectora, este entrambamiento, este *entre-ambos* de influjos mutuos forma una urdimbre o entrelazado de causalidad transaccional, que no es una mera relación interactiva o de causa-efecto, sino la de un ser que

actúa (la madre) sobre el niño al tiempo que lo acoge, y recíprocamente. El amor maternal no es algo instintivo e independiente de la actividad del infante y desligado de la experiencia filial, como tampoco el amor filial hacia los padres es algo independiente de la cantidad y del modo de los sentimientos placenteros experimentados en la relación filial con ellos. Si, pese a ello, se habla de «instinto maternal», habría que añadir que tal fenómeno surge no de sí mismo, sino del encuentro con el pequeño ser humano hacia el que se dirige: *el niño es paradójicamente el creador de su propia madre, el activo creador del amor materno*, tarea aún por perfeccionar. Pasar de la situación hominal a la humana pide una *agatología prospectiva* al servicio del verdadero progreso humano.

En la dimensión psicológica de la experiencia amorosa primigenia, se filtra un componente trascendente, que se manifiesta como confianza básica y que constituye el núcleo de la fe en que el mundo es algo lleno de orden. Eso es, para el gran psiquiatra Juan Rof Carballo, el barrunto básico que hace posible la fe religiosa. Desde la vivencia infantil de este orden, si el mundo tiene un orden, obedece a un principio; así, forzosamente se abrirá ante nosotros la realidad consoladora de un *ser supremo que es, a la vez, amor previsor y orden de la existencia*. Tras ese apoyo y seguridad físicos de la ternura, existe la confianza básica, que no es solo confianza en otro ser, sino, de manera mucho más definitiva y honda, confianza en ese supremo orden del mundo que se abre ante nuestros ojos todas las mañanas con la reaparición de la luz y, ante el niño, con el retorno constante de la sonrisa materna. A través de estas, luz del día y sonrisa de la madre, se le presenta al hombre un orden superior que lo trasciende en la renovación constante del misterio de la creación. La experiencia de sentido, orden y coherencia sobre la realidad nos viene, pues, dada originariamente en la vivencia de un amor que confiere seguridad y confianza. Desde esta fe, que

incluye esperanza y amor, se propicia una conexión íntima y profunda con la experiencia antropológica: *si a este amor primario añadimos ahora la confianza y la esperanza básica, nos encontramos con las virtudes teologales*. En el fondo, la actitud filosófica y religiosa, así como la pasión por el arte, nacen de algo que no está demasiado lejos de ese «osito de trapo» que el niño aprieta contra sí para no sentirse demasiado solo antes de conciliar el sueño. La universalidad de la experiencia del amor básico creador está allende las concreciones explícitas particulares de tipo confesional: todo amor es, de alguna forma, *eros diatrófico o tutelar, eros creador* y supone un trasfondo existencial; aunque quien lo practique sea un incrédulo o un agnóstico, esa confianza es trascendente en la realidad porque, en última instancia, es amor y nos da fe y esperanza.

Yo despierto a la autoconciencia por la llamada de un tú amante: *diligor ergo sum* ('soy amado luego existo'). La originaria objetividad de la experiencia de sí mismo ocurre necesariamente en la subjetividad del encuentro confiado y amoroso con las otras personas; se experimenta uno a sí mismo al experimentar *al* otro, no a *lo* otro. Tal experiencia de sí mismo o auto-experiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros; puesto que quien no encuentra al prójimo tampoco se encuentra a sí mismo, es decir, no es capaz de identificarse consigo mismo. De este modo, la autorrealización depende indisolublemente de la manera cómo un sujeto realiza su encuentro con el otro. El niño se estima a sí mismo porque es estimado; se acepta a sí mismo porque es aceptado; descubre el porvenir como acción suya o vida suya.

Tan fundamental en esta urdimbre como el troquelado o la trasmisión de pautas perceptivas es la tendencia del individuo a liberarse de ellas, a rebelarse contra el mundo que se le transmite, tratando a su vez de configurarlo a su manera. Para modificar libremente esas pautas transmitidas, es preciso que la urdimbre primera haya permitido el desarrollo de la inteligencia, es decir, que hayamos sido acogidos y no rechazados, amados y no odiados por el mundo

de los mayores. Para ser plenamente libre, es preciso haber sido tutelado con amor en la infancia; pues toda ausencia de amor en el periodo constitutivo del hombre se paga más tarde con una esclavitud.

En la toma de autoconciencia *el tú precede a la afirmación del yo*; de lo contrario, la persona experimentará una angustia básica: privada de un ámbito acogedor, verá al mundo entero como un lugar peligroso y terrible y se encontrará sola y desarmada en medio de él, siendo la esquizofrenia una de las graves derivaciones originadas por esa inseguridad ontológica. Por la confianza originaria o básica, se desarrolla ese estado de confianza primaria en la realidad, que se adquiere en los albores de la vida, al tiempo que se sienta la base para sentirse aceptable siendo uno mismo: la urdimbre proporciona o no, según haya sido tejida en los primeros meses de la existencia, una esperanza fundamental o sustrato biológico de la esperanza. Cuando ella falla, no solo se convierte el mundo en algo absurdo, caótico e inexplicable, sino que además alguien tiene que ser responsable-culpable de todo ello.

Así, este alguien resulta ser, casi inesperadamente, el propio yo carente de confianza básica. Surge de ese modo un primigenio sentimiento de culpa, el cual viene a obedecer a este singular razonamiento inconsciente: si no me aman es porque no soy digno de ser amado, es decir, porque soy despreciable. *No me abrazan, luego no existo*. Bien se ve que en el *soy amado, luego existo* no cabe en el *pienso, luego existo*. El mundo de la vida se le escapa al pensamiento bajo la idea del mundo de la vida, de tal modo que:

- Si para Descartes el yo es la primera experiencia; aquí, el tú que se adelanta a amarme.
- Si para Descartes impera la voz activa, ejecutiva, asertiva de un yo, aquí rige primero la voz pasiva (soy amado) de la que brotará la voz activa (el tú se adelanta).

- Si para Descartes los sentimientos son desdeñables, aquí resultan esenciales para la relación yo-tú.
- Si para Descartes el cuerpo es todo el sujeto de error; aquí, posibilidad de encuentro.
- Si para Descartes el frío pensar matemático es lo único fiable; aquí, la razón cálida.

3. RAZÓN CÁLIDA CONTRA ATROFIAS E HIPERTROFIAS DE LOS SENTIMIENTOS

3.1. ATROFIAS AFECTIVAS

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

a) Esteticismo

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

b) Relativismo

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

c) Escepticismo

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

d) Ceguera

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

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

Junto a esa actitud, existe también lo que Dietrich von Hildebrand denomina *ceguera de subsunción*: alguien que ha vivido un matrimonio feliz conoce a otra mujer por la que experimenta una pasión superficial, pero impetuosa. Él, quien antes tenía un fino sentimiento sobre los límites establecidos entre el matrimonio y la amistad con otra mujer, se ha vuelto de pronto ciego para estos. Le parece inofensivo y permitido ocuparse de ella en el primer lugar de sus pensamientos, proclamar tranquilamente su inclinación a ella y adoptar un tono en su trato que poco a poco progresa hacia mayores familiaridades. Antes, él le habría censurado semejante conducta a otro, o al menos habría visto claramente que no es correcta. Ahora, es completamente insensible. No es que lo vea y huya conscientemente de su visión para poder

ceder a su impulso, sino que se ha vuelto realmente ciego para ello. Todas las reconvenciones e intentos de nuestra parte por mostrarle el antivalor, recordándole su propio punto de vista anterior, chocan con oídos sordos. Contesta, por ejemplo, «sí, pero este caso es completamente distinto» o «ahora me doy cuenta de lo exagerada que era mi opinión anterior, pues lo veía solo desde fuera», entre otras cosas semejantes. No ha desaparecido la comprensión del valor *fidelidad* en general, pero sí la de que una conducta como la suya significa una contravención de ese valor; a saber, la de que su caso individual cae también bajo esa rúbrica. Algo que, por el momento, tiene a un ser cautivo lo hace insensible e indiferente y, con ello, lo torna «incapaz de *sentir* valores, mas no de *verlos y entenderlos*», o, incluso, lo engaña completamente, aunque solo de momento. A menudo, los ciegos de subsunción, tras muchas exhortaciones, se muestran dispuestos a examinar con atención y relativa buena voluntad la situación en relación con su naturaleza moral; sin embargo, no descubren el carácter moralmente negativo de su conducta. La voluntad periférica del momento de conocer lo objetivamente correcto, en la situación respectiva, nada puede cambiar en este tipo de ceguera; pues «nada cambia nada cuando no se quiere ver más profundamente». Todos los autoengaños, en oposición a los meros errores sobre sí mismo, se fundan en el efecto de una actitud *inconsciente* de apartar o no querer ver.

e) Embotamiento

Mediante la habitual *comisión de un mal*, la conciencia *se embota*. Con cada nueva comisión del mal, crece el embotamiento. Se necesita una más profunda conversión interior y una más prolongada huida del mal para recobrar esa originaria comprensión del valor y volver a oír, incluso, la voz de la conciencia. Si la *ceguera de subsunción* se manifiesta tanto en ver el valor

cuanto en sentirlo, el embotamiento se instala *primariamente* en el *sentir el valor* y solo secundariamente se extiende también a *ver* el valor. Es, en primer término, la aniquilación de *sentir el valor*. Pero si alguien se deja, con mucha frecuencia, arrastrar al mal y, cada vez, se arrepiente de él realmente de todo corazón y, con la misma seriedad, se propone no volver a cometerlo, entonces no se dará el efecto embotador.

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

3.2. HIPERTROFIAS AFECTIVAS

Con frecuencia cualquier nimiedad concerniente al propio yo, cualquier broma o juicio ajeno, por verdadero o justo que fuere, nos desquicia; por ello, interpretamos cualquier evento de manera desfavorable, como si todo fuera contra nosotros, o de manera adorable, como si todos hubiesen de caer rendidos de admiración ante nuestro «yo». Llevados por el anhelo de ser el muerto en el entierro, el novio en la boda o el niño en el bautizo,

para impresionar y atraer la atención, mentimos e, incluso, terminamos creyendo las propias falsedades. No es tan malo padecer estas dificultades con las que cada día tenemos que convivir, cuanto el no reconocerlas como propias y proyectarlas sobre los demás; de ahí nace la dificultad para evaluar conductas. Sin embargo, no por ello hemos de paralizarnos por miedo a las dificultades, sino encararlas con humor. A continuación, se analizarán algunas de sus variedades.

a) Sentimentalismo

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

b) Autocomplacencia

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

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

c) Histeria y exhibicionismo

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

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

4. ¿DA DE SÍ LA RAZÓN FRÍA PARA ABRIRSE A LO TOTALMENTE OTRO? ¿PREGUNTARSE POR LO TOTALMENTE OTRO ES RAZONABLE?

4.1. DEL IMPOSIBLE DIOS TOTALMENTE OTRO AL REAL DIOS-PARA-MÍ QUE IRRUMPE E INTERRUMPE EN MI VIDA

a) Del pensar

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

b) Del pensar al dialogar sujeto-objeto

Allí donde comienzo a *pensar* en el objeto mental como *lo otro*, surge la posibilidad de *dialogar con lo otro*. He aquí el verdadero origen de toda *filosofía dialógica*. El diálogo únicamente comienza cuando el yo-sujeto piensa lo otro-objeto, y recíprocamente; es decir, cuando lo que era otro-objeto para mí asume el papel de yo-sujeto y me contempla como yo-objeto. Lo otro pasa a

ser tal desde el momento en que yo lo objetivo. Esto significa que *lo otro-objeto* no es objeto porque primero fuera «otro», es otro a partir del momento en que comienza a ser para mí objeto. No existe un mundo de «otros», por así decirlo, en lista de espera; los otros devienen otros porque yo les hago objetos míos.

c) Del dialogar sujeto-objeto al dialogar persona-persona

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

d) La imprescindible simetría yo-tú en el auténtico diálogo

Este es un gran privilegio: gracias al diálogo, podemos *hablar con la realidad inteligente cálida* que somos cada persona para cada otra persona e, incluso, para nosotros mismos. Solo puede haber diálogo con quienes pueden *pensar cálidamente*¹; es decir, quienes pueden intuir, compartir afectos y discurrir;

¹ La razón matemática no sale de sí. El lema de la razón fría en todo caso decía: «Atrévete a saber». Pero, «atrévete a querer» es mucho más fuerte; de hecho da miedo ejercer ese atrevimiento. El mero pensar que no quiere es una herida, una vulneración que hiere al querer. Sin embargo, la razón humana (cálida) va más allá de su afirmación asertiva y es volitiva. No es razón sana

esto es algo que incluye a los animales superiores (por ejemplo, al perro con su amo). Ahora bien, para alcanzar *su forma plena resulta de todo punto imprescindible una simetría básica entre los dialogantes, esto es, entre persona y*

la que solo es fría (matemáticas: Descartes); sí es sana —aunque duela— la razón dialógica, es decir, la que se *inter-esa* con un tú a través de un yo quiero volitivo; sobre todo, si culmina en un yo te quiero. La medida de la persona «es» su interés. Es decir, en cuanto que atiende al yo del tú, y no solo al yo del yo. Principio de individuación personal: *quiero, luego existo*. Excepto en la razón matemática, todo afirmar es un querer. Ser es querer. Quien no quiere, no existe (no existe: no sale de sí). La verdad no la tenemos, la queremos; si no la queremos, no existe directamente, o hacemos que no exista mirando hacia otro lado y huyendo. Entre el quiero y el quiero querer hay todavía gran distancia y gran lucha, no es un limbo neutral y pasivo. El querer es una dimensión del pensar humano, y no un hijo pródigo del mismo. Al contrario, es un pensamiento castrado, ego-lógico, el que solo piensa, pensamiento atrofiado emocionalmente. Sensaciones, sentimientos, emociones, pasiones, compasiones: ese es el orden del pensar humano.

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

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

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

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

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

persona. El diálogo con los humanos *minusracionales* también puede darse si se les ama; de lo contrario, el inteligente-pero-no-amante se expone a no ser considerado persona, degradándose al propio tiempo a sí mismo como humano. En el gran privilegio del dialogar, pues, se alberga el gusano de su posible gran limitación: el diálogo. Si no es cara a cara, es de espalda a espalda; entonces, no descansa, no da tregua, no respeta (no mira con benevolencia), no deja en paz, ni sabe él mismo campar en sana soledad, no dialoga, sino que monologa y, al sustituirme, *dialoga-contra mí*. El *sin mí* ha devenido entonces *contra mí*. Más aún, *si no dialogo contigo, no existes para mí*. Tu envejecimiento es mi desvanecimiento. No esperas nada de mí, luego me matas. No quieres nada conmigo, luego me abortas al tiempo que me niegas como persona.

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

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

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

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

El judaísmo, tan respetable y tan amado por nosotros, no llega, sin embargo, más allá de un *Dios-Totalmente-Otro, un Dios-Él* sin rostro que no es un verdadero *Tú-mi-Dios*. De ahí el inevitable carácter gentilicio del *Yahvé-Pueblo-Judío*, un Dios finalmente tribal, bélico, tan presente —con todos los respetos por la analogía— en los judaísmos políticos como la teoría

del comunismo lo está ya en el *Archipiélago Gulag*, sea o no por desviación patológica. Sin embargo, el rostro buscado de un Dios visible en la ciudad Israel no es el Paraíso. Teológicamente hablando, solo Cristo, Dios y hombre verdadero, es *el Tú del hombre* en cada hombre para todo otro hombre. Esto no es un privilegio del cristianismo, sino su nuda esencia. *Cristo es el Tú para todo hombre, no solo para los cristianos, ni únicamente para los creyentes*; es el Tú que invita a la salvación a toda la gente de buena voluntad, es decir, abierta a una trascendencia creadora y salvadora, y no a cualquier trascendencia escapista. Sé muy bien el juicio que esta última aserción provoca en el mundo posmoderno, claro está.

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

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

La relación hombre-Dios carece de la dulce suavidad de la gramática; en Dios no todo es *gramatología*. Su mapa conceptual no puede confeccionarse mediante una comparación de las religiones (¡aunque profesional y personalmente me encante hacerlo y lo valore!); pues para compararlas, hay que tener previamente una medida de comparar, partir de una orientación

previa. A saber, *que lo divino irrumpe en mi vida inter-rumpiéndola, es decir, intercomunicándola*. Por eso, la definición más escueta y magra de *religión* es *interrupción*. Interrupción es aquí todo lo contrario de disolución o de declaración de hostilidades: es abrir al *inter*, al *entre* gracias al cual somos lo que somos y seremos lo que hayamos de llegar a ser.

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

Naturalmente, en esta búsqueda no pocas veces nos equivocamos e, incluso, nos desfondamos; es decir, tan solo abocamos al infinito malo o falso y a lo finito del mismo signo. Pero abandonar la búsqueda del oro por haber dado con una veta falsa no es como para cerrar la mina. Sea como fuere, lo Totalmente Otro, se me presente como se me presente, solo se me presenta como un *para-mí-que-lo-invoco*. *Para mí, para el dativo de mi yo (autrui)*, incluso cuando mi yo ande perdido y enajenado, para ese único

irreemplazable que soy. Fuera de esa experiencia del *para mí y para ti Contigo (para nosotros)*, no hay religión. Dentro de ella es donde se sitúa *el sí y el no*, es decir, la posibilidad de agradecer/desagradecer la condición creatural y la correspondiente alegría/tristeza. Cuando el hijo no agradece el amor de los padres, está rechazando la gratuidad e implícitamente la creación de Dios; por eso, vive triste. ¿Qué es la tristeza última, sino la pérdida en el adiós, es decir, *un adiós sin a Dios* al que agradecer?

h) El principio de identidad no puede dejar fuera a la in-identidad

El cosmos entero y cada persona dentro de él padece una limitación radical, porque lo conocido permanece siempre de alguna manera desconocido: el «sí mismo» de cada realidad remite a «lo otro» de ella, es un *sí mismo como otro*. Recíprocamente, lo «otro» es un *otro como sí mismo para mí*. Sin la exploración de lo que *en mí mismo* es también «otro», sin la linterna desveladora de mis propias patologías, de mis oscuridades, de mis frustraciones, de mi enfermedad, de mis propios enanismos, tampoco lo Otro podría ser buscado en mí como el posible referente lumínico salvador. Aunque nuestro propio yo nos haga retroceder de espanto ante nuestras emociones inasumibles, ante el pecado, ante la misma posibilidad del morir; ahí puede presentárenos lo Totalmente Otro cual Totalmente Esto. Hasta en la identidad más oscura e inexplorable para mí, pueden buscarse las grietas y las brechas, los signos que permiten su exploración, precisamente porque *en toda identidad late cierta incierta inidentidad*. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado. Cuando busco el fundamento de todo en *lo totalmente Otro*, lo hago sabiéndolo *solo parcialmente Otro*. Quien, con mayor o menor radicalidad, pide un Dios que no sea un Ser, sino *de otro modo que Ser*, en realidad pide un *Ser de otro modo*. Búsquedas y luchas absolutamente disimétricas y sin la menor

analogía las dejamos para los ángeles, para los gorriones o para los Titanes. También quien busca el total desinterés (*des-inter-es*) lo busca desde el *inter* del *es*, de lo que une lo de aquí y lo de allí, en los intersticios y en las fronteras. Al ser humano, lo Totalmente Otro solo se le aparece humana y limitadamente; pero la espalda de Dios basta para abrir la vista del hombre.

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

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

Pero ¿qué pide este sediento de hoy?, ¿de qué tiene sed? En estos días sodomíticos y gomorrinos, hasta lo profano, lejos de ser ocasión para lo sagrado, se profana; así, el hombre mismo deviene infierno para el otro hombre, es decir, un cerdo más de la pira de Epicuro. «Jesús es presentado como un transexual, un hombre que arde en deseos de convertirse en mujer en una obra de teatro en Glasgow dentro del festival gay financiado con el erario público. El actor Jo Clifford presenta a “Jesús, reina del cielo”, “hija de Dios como también es hijo de Dios”» (Diario *El Mundo* del 5 de noviembre

de 2009). En resumen, si Dios es Padre-Madre, Cristo es hombre-mujer. Fin de la teología barata. ¿Se hubiera atrevido el posmoderno a hacer una obra así con Mahoma? Cuando tales moscas pican, hay dos cosas por hacer: rascarse y esperar la roncha. Roncha y rancho: como a perro de rancho. También a ese cómplice tonto que fue gran parte de la católica España, los supuestos agnósticos lo soltaron en las broncas y lo tienen amarrado en sus bacanales. Y ¡cuidado!, porque agua que no corre es charco.

Por eso, también causan la hilaridad de nuestros banales posmodernos aquellas tres formulaciones clásicas del imperativo categórico: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal». «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como medio». «Obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal». A mundo banal, hombre banal. ¿Por qué se ríen banalmente tantos ultra-piadosos cuando se les insta a profundizar en la mística cambiando al mismo tiempo las estructuras de un mundo vano?

j) La gloria del hombre es Dios, la gloria de Dios es el hombre

¿Cómo vivir la religión con lúcida ingenuidad? Dios no es la estaca con la que aniquilar al vampiro para darle luz eterna, más allá del día y de la noche. Dios, digámoslo ingenuamente, viene bien a la vida humana para que ésta lo sea en su plenitud. Viene bien al hombre una permanente *liturgia*, esto es, una *acción sacralizadora*, no profanadora. Pero, ¿cómo hacer liturgia sin el motor de los liturgos, sin el sacramento del Dios-viuda-huérfano-extranjero, cuando la historia de la liturgia misma es, al propio tiempo, la historia de su profanación? ¿Puede el hombre en su desnudez sin liturgia salvar al hombre

sin rostro? Ven pronto, Señor, a socorrernos; no tardes. Así, irrumpe en la vida del protagonista de la obra de Valle Inclán *Luces de Bohemia*: «Pido a Dios, si lo hay, tres cosas; y si no quisiera sino una, le pediría Fe. Fe, aunque me obligaran a vivir en un estercolero; Fe, aunque los hombres me escupieran en la cara al encontrarme en la calle; Fe, aunque mi cuerpo fuera patria de la enfermedad y mi alma corte de la idiotez; Fe, Fe. Fe en Dios; Fe en su justicia infinita; Fe en la tierra y en el cielo». Y, para que no falte un poco de humor, escucha al Unamuno tan *irrupente* en Ti: «Dios es Padre, es amor. Y es padre nuestro, no mío. ¡Ay, Dios mío!»

4.2. LA RELACIÓN FE-RAZÓN: LA RAZÓN CÁLIDA Y LO DIVINO

Desde los primeros tiempos, se vio la comunidad cristiana dividida. Unos, apelando equívocamente a san Pablo, condenaban la sabiduría por identificarla con el paganismo; otros, por el contrario, se abrían a la filosofía griega para dialogar con ella y salvarla, pues la razón, en cuanto que don de Dios, no debería menospreciarse, antes al contrario utilizarse en diálogo con todos los humanos (incluidos los no creyentes). A partir de entonces, la historia conoció fideísmos irracionalistas e integristas; pero también actitudes felizmente comprensivas y comprehensivas que demandaban una fe de la que no se evacuase la razón (una fe razonable), así como una razón capaz de abrirse a la fe razonable. *Razonable* no significa forzosamente verdad no suficientemente probada, pero conforme a la razón; esta palabra significa, primariamente, que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente tal conocimiento.

Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento. *Lo razonable*, en este sentido, *es más que lo racional*; es lo racional transfundido en todo el ser de la persona. Aunque se demostrara

matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso, es necesaria la voluntad de ir hacia el fundamento de mi yo en la religación que pone en marcha el proceso intelectual. Este proceso es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible entrega a Dios. Pero esa misma actitud, como voluntad libre y razonable de entregarme a lo que la inteligencia me muestre ser el fundamento de mi yo, es principio de que me entregue realmente a lo que la inteligencia conoce. En su virtud, la entrega, que era simple posibilidad constitutiva del conocimiento de la realidad-fundamento, se convierte, por un mismo principio, en realización libre de aquella posibilidad, en fe.

No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que esta lleve a aquella, sino de que ambos aspectos constituyan unidad en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios; es decir, en la voluntad de fundamento como principio de actitud, en cuyo interior conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento (cf. Zubiri 1989: 275). La unidad radical no solo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él es opción libre por lo razonable. La fe razonable consiste en que el creyente no se salva por su sola sabiduría, sino porque entiende mucho mejor aquello que cree y lo transmite más fidedignamente, además de que vive con más fidelidad.

Despertémonos un poco antes para estudiar un poco más, trabajemos para entender sin dejar de entender para trabajar; pues es necesario un enorme esfuerzo para expresar la fe con las categorías culturales de cada época y, por supuesto, también de la nuestra. En ese esfuerzo, la fe madrugadora, lejos de dejarse arrastrar perezosamente por las culturas paganas, las fecunda con su potencia propositiva de tal modo que las transforma. La fe bruta del carbonero estaría bien quizá para el carbonero que no hubiese tenido ocasiones de cultivarse, pero el suyo parece un oficio que debe

extinguirse. Dejemos, pues, que los carboneros entierren a sus carboneros, y despertémonos para entender, para trabajar, y a la inversa.

Pero del *Logos* divino (teonomía) brota el humano *logos*, ahora ejercido con *autonomía teónoma*. El Evangelio continúa desencadenando todo tipo de reflexiones filosóficas, no solamente cristianas. El propio Federico Nietzsche hace de su obra entera un comentario a las Bienaventuranzas, aunque en su caso para oponerse a ellas frontalmente. Y, como la experiencia religiosa solo puede narrarse desde la propia vida, con toda normalidad y sin petulancia ni vergonzantismo, permítaseme, por esta vez, hablar en primera persona, aunque sea mayestáticamente. En efecto, tampoco a nosotros nos impide nada aceptarlas como don gratuito en libre decisión y, al propio tiempo, levantarnos con el gallo de la aurora.

Con el Evangelio en la mano, me cuadran libre e intelectualmente cuantas aventuras afronto en mi condición de *preferidor racional*; aventuras que, una vez situadas por mi parte en la estela del Logos encarnado en Cristo, me resultan fascinantes. Sin el Evangelio, por el contrario, las cuentas teóricas no me salen plenamente para las razones de la razón, ni para las razones del corazón, ni para esta vida, ni para la otra; pues casi nunca logro con ellas llegar a fin de mes, quizás porque no me sepa administrar bien o porque gaste demasiado. Hallándome, pues, en la convicción de que nada encuentro más racional que creer razonablemente en el Logos de Dios — que se ha adelantado creyendo en mí— y no explicándome tampoco —a pesar de haberlo intentado fervientemente muchas veces, y lo lamento— cómo sería posible creer en Dios —como si no creyera en Dios—, me considero *anima naturaliter christiana*.

Nada me sobrepasa más y nada a la par me resulta tan profundamente explicativo sobre lo real como el misterio trinitario cristiano. Ya lo hemos trabajado muchas y muchas horas —como todo el mundo, supongo—

en lo referente a su respectivo sistema de convicciones o perplejidades y disidencias. Por decirse creyente, nadie se libra del embotellamiento del tráfico, juega mejor al tenis o queda exento de las tribulaciones, aunque las viva de otro modo. La gracia no nos pone en situación privilegiada intelectualmente. La gracia no borra la naturaleza ni la expulsa hacia la excentricidad; por eso, no gustamos de recurrir a la revelación de ningún *deus ex machina* que nos explicara mecánicamente todo; la gracia no funciona apretando un botoncito —aunque algunos lo entiendan así— como *superstitio*. Lo sobrenatural no es lo antinatural, sino una potencia que, evaluando el caos como esperanza de orden y con actitud de lucha activa contra el mal, se sitúa favorablemente ante la existencia. Con semejante enraizamiento, en modo alguno, creemos haber procedido al margen de la filosofía estricta, al menos por las siguientes causas:

- Porque ninguna experiencia filosófica existe que haya sido construida desde un *no-lugar* neutral.
 - Porque, no habiendo habido filosofía alguna no cuestionada, lo que se debe pedir a un sistema filosófico es su coherencia hacia el interior y su fertilidad hacia el exterior; ambas cuestiones están presentes en nuestra propia metodología, que, además, goza de ventaja por su empatía con el sentir común de la calle.
 - Porque al acontecer nuestras reflexiones en el marco de la fe, ello no las convierte en «teológicas» (por ende, afilosóficas). Así, tampoco convierte en «no discutibles» las argumentaciones *ateológicas* contrarias, a no ser que se presuponga (afilosóficamente, claro) que el ateísmo es un muchacho excelente y que siempre lo será.
- Y porque nos ha ocurrido lo que a todo hijo de vecino, incluido el no creyente, se puede suponer que ni ellos ni nosotros partimos de cero cuando filosofamos; sino de un todo de experiencias y

convicciones *raciovitales*, donde vida y razón han ido poco a poco entrelazándose recíprocamente y, por ende, condicionándose mutuamente, cual historia y sistema. Razones, argumentos existenciales, obra y vida devienen, por lo tanto, en narración y relato; las pruebas demostrativas y objetivas no van sin la intrahistoria de una subjetividad que las convierte en relevantes y en argumentalmente significativas, ni siquiera sin la memoria de un espesor existencial en el que toda decisión futura adquiere el carácter de recuerdo activo y de proyecto futuro. Desde ese punto de vista, el pensar se constituye en un opción mediada por una sucesión de elecciones ejercidas desde la *inteligencia sentidora*, las cuales conllevan el abandono de las otras posibles direcciones; solo el adolescente lo elige todo, se casa con todo y cree no renunciar a nada. La elección entraña un riesgo responsable, que se realiza adoptando una posición concreta en el espacio abierto por el deseo y penetrando progresivamente por el conocimiento.

4.3. LA RAZÓN CÁLIDA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA CONVICCIÓN, Y ESTA POR LA VERDAD DE AQUELLA

También nosotros vamos haciendo nuestra vida y estamos siendo hechos por ella, intercalando lecturas y experiencias, luces y sombras. Estudiando filosofía hemos ido haciendo vida, viviendo hemos hecho filosofía: es así cómo, sin ningún tipo de superracionalidad, sencillamente, casi diría que humildemente, hemos ido decantándonos en favor de unas opciones globales de sentido. Todo esto, que se ha venido designando razón (*ratio*, *vernunft*) y que, más bien, deberíamos denominar *logos* (es decir, *con-cepto*,

racionalidad o, simplemente, presencia de convicción), no impide que lo hiperbólicamente denominado *razón* (*contexto de verdad* en Popper; *núcleo de verdad* en Hegel) se amase con la fragilidad y la labilidad misma que todo conlleva (*contexto de descubrimiento; envoltura mística* en Hegel).

Orden de la razón y orden de la convicción, conocimiento e interés, saber y deseo: una vez que se ha ido formando esta progresiva compenetración entre deseo y conocimiento, el proceso creyente va articulando las razones de credibilidad (que responden a los signos de credibilidad) y el asentimiento de fe (que es don y tarea al mismo tiempo). Esta relación hermenéutica podría ser descrita de la siguiente manera por Eusebio Coloner: se trata de un movimiento en espiral que nunca acaba de cerrarse del todo, siempre está vivo. Este movimiento parte de un hecho, parte de la historia personal que va concretando el deseo siempre más y más abierto, gracias a un conocimiento interno sobre ella. Entonces, la convicción de fe pregunta a la razón por la verdad de aquella historia, y la razón pregunta a la convicción de fe sobre el sentido de la misma historia; la razón pregunta por el sentido de la convicción, y la convicción pregunta por la verdad de la razón.

Los signos de credibilidad, que se traducen en razones de credibilidad, van orientando la abertura del deseo, la cual cristaliza en una convicción mediante el ejercicio de la libertad. Tal convicción desborda la fuerza orientadora de los signos de credibilidad, y, al desbordarlos, estos desvelan un sentido que no ofrecían previamente a la decisión de la convicción. Leídos desde la convicción, tales signos dicen más que desde fuera. Cuanto más enraizada está la convicción, tanto más hablan los signos, pero menos funcionan como meras razones lógicas; más bien, funcionan como confirmaciones efectivas de la decisión que ha dado lugar a la convicción.

Una cosa, por tanto, es considerar tales razones (signos) antes de la decisión, otra cosa es considerarlos después de la decisión (elección) tomada (lo que se podría hacer conforme al primer tiempo de elección), y otra cosa también es considerarlos en plena elección (haciéndose). Puede ocurrir que, en la medida en que la convicción vaya impregnando todo el ser de la persona, vaya decreciendo la necesidad lógica de las razones. Sin embargo, a más convicción, también hay más necesidad vital de comunicación. A esta necesidad (no solo lógica, sino *raciovital*) responden las razones de credibilidad de una convicción afirmada, poseída, decidida y elegida. Frente a una yuxtaposición entre razón (entendimiento) y convicción (libertad), frente a una separación entre razones y decisión, y frente a una absorción de la decisión en las razones o de estas en aquella, planteamos aquí la *relación hermenéutica* (que nunca se acaba, pero que tiende a simplificarse) entre un orden y otro. Entre la dimensión mística de la convicción de fe (don recibido) y las dimensiones plurales que la hacen razonable (dimensiones ética, política, cultural, etc.), no hay separación, yuxtaposición ni absorción de una sobre las otras.

5. CÁLIDA RELACIÓN MAGISTERIAL

Quien me quiere me confiere *confianza* para que yo confíe en mí mismo y en los demás. Paul Gauguin se dio cuenta del valor de la confianza cuando afirmó: «Prefiero pecar de confiado, aunque me lleve mil decepciones, a vivir desconfiado de todo y de todos; en el primer caso se sufre sólo en el momento del desengaño, y en el segundo se sufre constantemente». *Un cariño que ilumina* o la fuerza del cariño, distando de ser ciega, enseñará la verdad bañada en bondad, pues *no se entra a la verdad si no es por el*

amor. Quizá alguna vez, por desgracia, quien bien te quiera habrá de hacerte llorar; sin embargo, cuando la verdad se nos aparezca con toda su crudeza y crueldad, la respuesta ante ella nunca será violenta, aunque sí severa.

El instruido en el cariño no puede no serlo en la exigencia intelectual, porque verdad y cariño son dos dimensiones de un mismo fenómeno. Mantener unidas las llamas de la lucidez y de la bondad pudiera constituir tal vez el ideal de humanidad. Y, cuando haya que extirpar *de raíz* la mentira, se sembrarán en su lugar frutos con raíz más profunda y radical que los anteriores, a fin de enraizar, en la tierra buena, ese cariño que ilumina la verdad. En definitiva, *se es responsable de aquel a quien se ama*, se es responsable —*El Principito*— de aquel a quien se ha *domesticado* invitándole a la propia casa (*domus*), en la propia *escuela* (*sjolé*, ‘ocio’) en que compartimos ocio y no-ocio (*negotium*, ‘negocio’).

Nadie aprende solo. A ese maestro que te trata como a sí mismo, y que lo certifica con el testimonio de su vida, le llamarás *maestro*. El magisterio es una docencia que se defiende con el testimonio; la verdad tiene muchos predicadores, pero pocos mártires. Maestro es el mártir (*martyría*, ‘testimonio’). *Magister* (de *magis*, ‘el que me hace ser más’) solamente puede serlo el *minister* (de *minus*, ‘el que me hace ser más haciéndose *menos* a sí mismo’). Quien puntualmente responde a mi solicitud, no después; quien me da la mano, y no desde arriba; quien comparte conmigo lo suyo, pero a la vez me proporciona la caña de pescar; quien respeta mi libertad, pero no se sitúa demasiado lejos, ese sabe que el *magisterio* es *ministerio*. Tres son las funciones que santo Tomás de Aquino (siglo XIII) asigna al maestro: *nutritio*, *instructio*, *auctoritas*.

5.1. PARA EL AFECTO, *NUTRITIO*

Todavía en nuestra época los maestros de tres cuartas partes del mundo dan algo de comer a sus alumnos pobres antes de enseñarles. Desgraciadamente, eso todavía no está caduco; además, en los países en los que sí lo está, sigue viva la necesidad de ser nutridos *afectivamente*, para lo cual, antes de comenzar por la indoctrinación, se debe empezar por el acompañamiento. A una planta tan delicada, se debe regarla y cuidarla con todo mimo y todo vigor. La fuerza del cariño es *nutritiva*: dinamiza, fortalece, restaura el ala rota del pajarillo que aterido, ya sobre el alfeizar de la ventana, carecía de fuerzas vitales para entonar el canto y, convirtiendo el hueco de la mano en nido, se devuelve a la garganta la capacidad y la esperanza canora, la libertad para la aventura y la alegría para vivir. No puede considerarse libre quien no vive dispuesto a conceder la libertad a los demás, ni a su canto.

5.2. PARA LA SABIDURÍA, *INSTRUCTIO*

Instruir (de *instru-ire*, ‘intro-ducirse’) es meterse dentro de la realidad, analizarla en profundidad, no quedarse en la superficie, no decir lo que todos dicen, no repetir el tópico y ser radical yendo a la raíz de las cosas. ¿Cuántas Facultades de Ciencias Económicas y Empresariales hay en el mundo? ¿Cuántos más economistas y empresarios salen, más hambre hay en el mundo! ¿Por qué? Porque no instruyen: no van a la raíz económica, que consiste en dar de comer a todos. Mientras no lo logren, no merecen enseñar. *Instructio* es la antítesis de erudición (*eruditio*, de *erudiscere*, significa ‘rascar’ o ‘quedarse en la corteza’) y, en consecuencia, quien desee trabajar para los humildes deberá ir muy adentro de las raíces del sufrimiento; ya se encargarán los eruditos y los intelectuales palatinos al costado del poder

de encubrirlo como las urracas: dando los gritos en un nido y poniendo los huevos en otro.

5.3. PARA LA RESPONSABILIDAD, *AUCTORITAS*

De *auctum* (*auctor*, ‘autor’) viene *auctoritas*, palabra con meandros etimológicos, pues deriva de *augeo*, cuyo perfecto es *auxi* (‘auxiliar’) y cuyo participio de pasado es *auctum*. Comencemos por *augeo* (‘auge’, ‘elevación’). Es maestro el que me eleva, el que me confiere mayor auge, mayor energía. Después que yo he tenido contacto con él, he crecido, he madurado, estoy más vivo, sé más lo que sé y quiero saber más lo que no sé. Maestro es quien me auxilia y quien me ayuda. Como cuando el pequeño dice: ¡mamá, caca! Y la mamá va y lo atiende, sin asco. No tiene nada que ver con el «maestro» sentado en su sillón sin interesarse lo más mínimo por mí, en cuanto persona.

El maestro se esfuerza porque sus alumnos reconozcan sus autorías, sus hechos, respondiendo por ellos: «he sido yo» (fórmula de atestación). *Palabra-respuesta-responsabilidad* es dar respuesta al otro, es ser responsable. El maestro que me aúpa, me auxilia y me ayuda a ser autor responsable es para mí *autoridad*, y yo lo reconozco como tal. La sana autoridad repele a cualquier forma de *autoritarismo*, que es la deformación de la autoridad. El mal maestro no permite que sus alumnos lo superen. Peor para él; pues al poner a mis alumnos sobre mis hombros, vería más que mirando con los propios ojos. Uno no se merece nunca el título de maestro, aunque haya hecho mucho por los demás. Si alguien le otorga ese título, es porque desea reconocerlo como tal. El fondo del saber dice *nosotros*. Esto es lo que significa pasar la vida en una escuela de vida: la escuela con identidad y significatividad, la escolarquía y los escolarcas. La jerarquía integra

la información en conocimiento, y este en sabiduría. El sabio dice: «soy sabido, luego sé», entre esfuerzo y gracia del ignorar. Pedagogía del saber es la lucha contra las ignorancias y su (des)precio social. Desobediencia civil es *sjolé* como *disjolé* ('saber díscolo'). ¿Quisiera yo ser educador en la escuela de Bolonia, de la que las demás escuelas son franquicias? No. La teoría de la enseñanza de nuestro sistema educativo es constructivista: este modelo de enseñanza nace en los países anglosajones y se ha trasplantado al resto de Europa en un marco radicalmente diferente; además, no se han tomado precisamente las mejores ideas, pues parten del supuesto de que la enseñanza se puede reducir a psicología «científica». Retorciendo las teorías de Piaget (entendiéndolas en un *sentido paidocéntrico*) y dejando, además, a un lado las nociones de creatividad, libertad, etc., es insustituible la función del maestro y de su magisterialidad, así como los conocimientos adquiridos por la humanidad. El constructivismo es la semisuma de un relativismo radical y de un sociologismo extremo (todo está dado en su contexto social, relativo). Es cierto que el alumno ha de participar y hacer suyo lo sabido, reconstruyendo los saberes sabidos por otros, pero no todo puede ser inventado en cada generación por cada alumno o profesor.