

Nuevos caminos para el personalismo comunitario

XOSÉ DOMÍNGUEZ PRIETO

Instituto Emmanuel Mounier (España)

xosemdprieto@edu.xunta.es

Resumen

En primer lugar, este artículo trata de aproximarse a qué se puede entender por personalismo comunitario y considera las aportaciones de la filosofía personalista. El personalismo, como reflexión filosófica en torno a la persona, como praxis personalizante y como modo de vida, supera definitivamente la filosofía del «yo» para abrirse a la filosofía del «yo y tú». Pero se propone un nuevo camino que el personalismo, y toda filosofía, aun ha de recorrer: considerar junto a la dimensión activa de la persona (yo quiero, yo deseo, yo siento, yo percibo, yo quiero...) la dimensión receptiva. La persona, sobre todo, es amada, es sujeto de donación, es sorprendida por el encuentro con otros, por la enfermedad y la muerte, por continuos acontecimientos alegres y dolorosos: por lo inesperado. La propuesta de este artículo, finalmente, es situar la antropología, antes que en el punto de vista del *poiein*, en el punto de vista del *pathein*.

Palabras clave: Filosofía, personalismo, persona, receptividad, *pathein*.

Abstract

In first place, this article tries to approach what can be understood by community personalism and considers the contributions of philosophy of person. Personalism as a philosophical reflection on the person, as humanizing, as praxis and as a way of life, overcomes definitely the philosophy of «I» to open up to the philosophy of «I and thou». But it must be proposed a new way that the personalism, and all philosophy, has yet to go: to consider with to the active dimension of the person (I will, I hope, I feel, I feel, I want ...) the size receptive. The person, above all, is beloved, is the subject of donation, is surprised by the encounter with others, illness and death, by continuing developments joyous and painful: for the unexpected. The purpose of this article, finally, is to place anthropology rather than in the point of view of *poiein*, in the point of view of *pathein*.

Key words: Philosophy, personalism, person, receptiveness, *pathein*.

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Catedrático de Instituto. Miembro del Instituto Emmanuel Mounier de España y Miembro Honorario del Instituto Emmanuel Mounier de Argentina. Director de la colección Persona, de la Editorial Mounier, España. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar *Ética del docente* (2003), *Razones para el compromiso* (2004), *Personalismo terapéutico: Frankl, Rogers, Girard* (2005), *Eres luz: la alegría de ser persona* (2005), *Llamada y proyecto de vida* (2007) y *Antropología de la familia* (2007).

Recibido: 10/Noviembre/2008 - Aceptado: 6/Enero/2009

La filosofía personalista comunitaria, lejos de ser un capítulo ya cerrado de la historia del pensamiento, constituye todo un programa para una filosofía futura. El personalismo, si quiere ser fiel a su tradición pero, sobre todo, al impulso que lo ilumina, aun ha de dar nuevos y decisivos pasos en su elaboración de una filosofía de la persona. En las siguientes páginas, con temor y temblor, nos atrevemos a proponer uno de los caminos barruntados pero nunca desarrollados adecuadamente que se presentan como tarea para una filosofía de la persona en el siglo XXI. En síntesis, la propuesta que hacemos es que el mismo personalismo ha de purificarse de un cierto reduccionismo: el de centrar el estudio de la persona en su dimensión activa, *poiética –autopoiética o koimpoiética–*, para atender a una realidad anterior y más fundante: su receptividad, su dimensión *pathética*, sin cuya consideración nunca se comprenderá adecuadamente ni su verdadera realidad ni siquiera su actividad. Para ello, nos proponemos transitar en el presente artículo los siguientes momentos: mostrar qué se ha entendido hasta ahora por personalismo comunitario y cuáles son algunos de sus rasgos distintivos (1); exponer brevemente cuáles han sido algunas de las aportaciones del personalismo en el contexto de la historia de la filosofía (2); proponer un nuevo camino para adentrarse en la realidad personal, complementaria de su ser activo: *la pathesis* (3); ensayar un acercamiento empírico al fenómeno de la dependencia de la persona: la heteronomía biológica y la dependencia psicológica (4); analizar el fenómeno de lo inesperado como vía de acceso a la radical menesterosidad y receptividad de la persona (5); concluir la exposición de esta dimensión personal mediante la metáfora del ajedrez (6).

1. ¿Qué entendemos por personalismo comunitario?

Definimos, con Carlos Díaz¹, una filosofía como personalista y comunitaria cuando: a) estima a la persona como ser máximamente valioso por sí mismo y estructura su reflexión en torno a la persona en todos los ámbitos, tomando a la persona como clave y significado de la realidad. Esta reflexión se pretende siempre fundada en una descripción fenomenológica de la persona y, por ende, realista, es decir, situada en las antípodas de todo subjetivismo y todo relativismo. Por tanto, el personalismo ha de ser sustentado siempre por una antropología en la que se considere a la persona de modo integral, como un todo corporal, afectivo, volitivo, intelectual

¹ Cfr. C. DÍAZ: *¿Qué es el personalismo comunitario?* Fundación Mounier, Madrid 2002, 43-47.

subsistente, relacional y abierto a quien es su fundamento². Desde este fundamento, desarrolla una ética, una política, una metafísica, una teoría de la historia, una economía, una psicoterapia, etc.; b) desde esta reflexión teórica, orienta una praxis transformadora de lo real para que sea posible la realización de un mundo de personas, de una plena personalización para todos los hombres; y c) implica un modo de vida en la cual el valor supremo sea la persona y suponga un compromiso libre con aquel *ordo amoris* que dimana del ser personal. Este modo de vida comprometido da lugar a una militancia profética y política, a vivir desviviéndose por otros, a situar el amor como motor de la propia vida.

1.1. Personalismo como reflexión filosófica en torno a la persona

«El personalismo –dice Mounier– es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos: Conceptos, lógica, esquemas de unificación no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en intuiciones opacas y solitarias; sirven para sondear esas intuiciones en sus profundidades: Son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición. Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no solamente una actitud. Pero siendo su afirmación central la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva. Nada hay que pueda repugnarle más profundamente que la predilección, hoy en día tan común, por un aparato de pensamiento y de acción que funcione como un distribuidor automático de soluciones y consignas, barrera para la investigación, seguro contra la inquietud, la prueba y el riesgo. Además, una reflexión nueva no debe liar demasiado pronto el haz de sus problemas. De este modo, aunque hablemos, por comodidad, del personalismo, preferimos decir que hay personalismos y respetar sus andaduras distintas»³.

El personalismo comunitario es, pues, una propuesta filosófica, pluriforme en sus propuestas pero con elementos comunes bien delimitados, articulada siempre en torno a la categoría de «persona». Ante todo, el personalismo *cuenta con una tradición común* tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico. Y tiene una propuesta básica de *actitudes y valores*: todos aquellos

² Ibid., 55-143.

³ E. MOUNIER: *El personalismo*. Obras III, Sígueme, Salamanca 1990, 451-452.

que dimanen de la persona como ser máximamente valioso, del *ordo amoris*⁴. El personalismo se inspira en una tradición de enorme riqueza que comienza con el pensamiento patristico (que aporta el propio concepto de persona), pasa por el Renacimiento, modernidad, fenomenología, axiología y existencialismo. Pero no se agota en ella, porque el *personalismo comunitario es exigencia de revolución, de creación, de renovación*. En todo caso, la reflexión sobre la persona es inagotable, pues, al decir de Marcel, no estamos tratando de desentrañar un problema sino de asomarnos a un misterio⁵. Claro que, como hemos señalado, no partimos de cero, pero creemos que la mayor parte del camino está por recorrer y lo hemos de recorrer nosotros. De ahí la osadía de pretender aportar siquiera un adarme de luz en los estudios sobre la persona, sabiendo que, siempre, cada palabra de las que digamos es polifónica y cada *logos* concurre al ámbito de los *logoi* para dar en el *diá-logoi*, pues nunca pensamos individualmente sino comunitariamente y en todo lo que decimos resuenan nuestros maestros, nuestras lecturas y nuestras particulares experiencias, esto es, todo lo que se nos ha regalado como don y por pura gracia. Y así confesamos que nuestro particular ejercicio de pensamiento lo llevamos a cabo en diálogo, consciente o inconsciente, con una pléyade de pensadores que han dejado huella en nosotros, entre los que destacamos a quienes tienen su raíz reflexiva en el pensamiento de Emmanuel Mounier (Jean Marie Domenach, Jean Lacroix y, en nuestro particular caso, de modo destacado Carlos Díaz) o en aquellos que pertenecen a su mundo intelectual (Nikolái A. Berdiáev, Max Scheler, Charles Péguy, Jacques Maritain). También tienen presencia en las reflexiones que presentamos aquellos filósofos que han desarrollado su pensamiento desde la fenomenología: Dietrich von Hildebrand, Paul-Louis Landsberg, Karol Wojtyła, Edith Stein y Maurice Nédoncelle. Así mismo, son de particular importancia las aportaciones al personalismo de Xavier Zubiri y sus dos discípulos Pedro Laín y José Luis L. Aranguren. En otro sentido, ha dejado fuerte huella el pensamiento judío: Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas. Pero también el pensamiento cristiano ha dejado su impronta: Ferdinand Ebner, Emil Brunner, Gabriel Marcel, Jean Luis Chrétien, Romano Guardini, Alfonso López Quintás, Julián Marías, Oliver Clément y Paul Ricoeur⁶.

⁴ M. SCHELER: *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid 1996.

⁵ Cfr. G. MARCEL: *Aproximación al misterio del ser*. Encuentro, Madrid 1987.

⁶ Por supuesto, no cierran estos nombres el elenco de los pensadores personalistas. Hemos referido sólo aquellos de los que, de modo consciente, reconocemos que han dejado su huella en nuestra reflexión. Pero no podemos dejar de citar otros autores personalistas de primera fila como Joaquín Xirau, Ignacio Ellacuría, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Philippe Némo, Denis de Rougemont, John Macmurray, Border Parker Bowne, Edgar S. Brightman, Albert C. Knudson,

Sería una osadía pretender establecer en unas pocas líneas puntos de convergencia de todos estos filósofos. Pero podemos ensayar una aproximación señalando que todos ellos consideran a la persona como ser máximamente valioso, digno, contrapuesto a la realidad de las cosas, llamada a plenitud y orientada en su acción por un horizonte de sentido, con capacidad para realizar su vida libremente y abierta a otras personas con las que puede establecer vínculos comunitarios. Desde la realidad personal, elaboran un pensamiento filosófico y establecen las bases para una cultura humanista. Pero este pensamiento *no consiste en un sistema conceptual cerrado y canónico*. No hay tal cosa. *No existe un sistema personalista que determine recetas concretas para cada situación*, porque la persona es lo no objetivable, lo no inventariable, y porque es capaz siempre de acciones creativas y novedosas. Pero que este sistema definitivo no pueda existir no significa que el personalismo comunitario no procure claridad en sus formulaciones conceptuales e, incluso, en su orden expositiva, pero se trata de un pensamiento abierto, en continua elaboración, «no es un esquema intelectual que se traslada intacto a través de la historia. Combina la fidelidad a un cierto absoluto humano con una experiencia histórica progresiva»⁷. Por otro lado, el propio pensamiento se integra en la acción: es un pensamiento para la acción, es un pensar con las manos.

Francis J McConell, Geroge Albert Coe, Ralf T. Flewelling... También es necesario citar a muchos pensadores que en la actualidad trabajan con abundantes frutos en el ámbito del personalismo y cuya obra conocemos y estimamos valiosa. Sin ánimo de ser exhaustivo debemos citar a Inés Riego, en Argentina; a Mauricio Beuchot, Rafael Soto, Miguel Jarquín o Enrique Dussel en México; a Attilio Danese, Joseph de Fiance, en Italia; a Alino Lorenzón en Brasil; a Peter Bertocci John Lavelly, Richard Millard, Erazim Kohak o Thomas Buford en Estados Unidos; a Czeslaw Stanislaw Bartnik, Kyjasz Cybug, Adam Siomak, Bogumil Gacka, Mačala Pavol en Polonia; a Julio Ayala, Vicente Martínez Araujo, Reinaldo Almada y Eugenia Lugo en Paraguay; a Luis Ferreiro, Eudaldo Forment, Ildefonso Murillo, Alberto Sucasas, Marcelino Agís, Vázquez Borau, Rogelio Rovira, Antonio Calvo, Luis Miguel Arroyo, Fernando Pérez de Blas, Luis Capilla, Manuel Sánchez Cuesta, Alfonso Gago, José María Berro, Juan Manuel Burgos, Francesc Torralba, Luis Aranguren, Jesús María Ayuso, Marcelo López Cambroner, José María Vegas, Angel Barahona, Ana Rivas, Emmanuel Buch, Pablo López, Gonzalo Tejerina, Mariano Moreno Villa, Antonio Arostegui, Antonio Heredia, Manuel Maceiras, Félix García Moriyón, Teófilo González Vila, José Angel Moreno, Alfonso Lasso de la Vega, Rafael Soto, Domingo Vallejo, Andrés Simón Lorda, Pablo Simón Lorda, Manuel Maceiras, César Moreno, Francesc Torralba, Agustín Domingo Moratalla, Tomás Domingo Moratalla, José Taberner, Patricio Peñalver, Juan Carlos Siruana, Gonzalo Tejerina, Francisco Cárceles, Pedro Gómez, Emilio Andreu, Carlos Sureda y Xosé Manuel Domínguez Prieto en España.

⁷ E. MOUNIER: *Qué es el personalismo*. Obras III, Sígueme, Salamanca 1990, 198.

En todo caso, el personalismo comunitario no tiene como objetivo o finalidad su propia elaboración: no es un pensamiento centrado en sí, sino abierto al servicio de la persona. Y, por esto, por no estar al servicio del economicismo, de la mentalidad dominante, del poder, el personalismo siempre será un pensamiento intempestivo, impertinente para los instalados. Pero, precisamente por esto, se trata de un pensamiento imprescindible.

1.2. Personalismo como praxis transformadora

El pensamiento personalista supone una seria reflexión teórica, pero junto a ella y desde ella, también una praxis realizada desde la vida personal y comunitaria. Por eso es tarea abierta. Y es tarea abierta no sólo porque está abierta a que cada uno aporte su riqueza, sino porque el personalismo comunitario no es una filosofía centrada en sí, sino al servicio de la persona. Quizás esta sea la razón por la que el personalismo nunca ha estado de moda: resulta una filosofía incómoda en una sociedad y cultura «impersonalistas» como la nuestra.

En efecto, *el personalismo comunitario, es un pensamiento para la praxis, para la acción* profética y transformadora, de uno mismo y de la realidad social y cultural. Denuncia las injusticias, formula caminos para la justicia y la personalización y se pone «manos a la obra». El pensamiento personalista es un *pensamiento para la acción*. Pero su acción *no supone activismo*: se fundamenta en una determinada visión de la realidad personal, en una antropología, en una ética, en una concepción de la historia.

El personalismo comunitario, dijimos, es un *pensamiento para la acción. Y para la acción transformadora*. Pero toda transformación radical debe abarcar las *dimensiones estructurales y también las dimensiones personales*. Por tanto, conviene huir de toda obsesión por la «pureza» que paraliza a muchos incapacitándolos para la acción. Los moralismos y las doctrinas ideologizadas no cambian nada. La persona, para salir de este atolladero, *debe asumir sus condiciones concretas y comprometerse con ellas, aunque se manche las manos*.

¿En qué ámbitos se concreta y expresa esa acción transformadora?: en economía, en política, en educación, en psicoterapia, y en todos aquellos ámbitos en los que se encarna la persona, en todas aquellas estructuras que son susceptibles de ser personalizantes o impersonalizantes.

Pero en todos estos ámbitos, *sólo será capaz de acción quien sea capaz de tener esperanza*, contraria a todo fatalismo. Decir que las cosas no pueden cambiar es la cómoda respuesta del instalado, del burgués. Sólo quien quiere cambiar las cosas es capaz de vivir dando respuesta a la circunstancia, es decir, siendo responsables. El personalismo es, así, *una llamada a la acción responsable*.

Abstenerse, replegarse y desentenderse supone coquetear con el desorden establecido. Lo que no impone el personalismo es uno u otro tipo de acción: será cada uno quien tenga que hacer su análisis y sus propuestas en cada lugar y en cada momento.

1.3. Personalismo como modo de vida: personalizante, reflexivo, profético, político y comunitario

El personalismo comunitario no sólo supone un pensamiento y una praxis sino un compromiso personal, biográfico, de aquel que defiende este pensamiento.

Personalizante. El personalismo es, en primer lugar, un modo de vida personalizante porque la persona da-de-sí mediante el compromiso con aquello que encuentra como valioso. *La persona sólo actúa como tal mediante el compromiso.* Pero el compromiso por sí mismo esclaviza. Si el compromiso no está en función de un horizonte, de un sentido, de un absoluto, resulta mero voluntarismo alienante. La libertad sólo se ejerce en el compromiso, pero sólo hay compromiso liberador respecto de un absoluto, a algo que trasciende la propia persona, en función de una vocación. Este compromiso se concreta en una militancia, en un compromiso «desde dentro».

Reflexivo y analítico. Convertir ideas vitales en ideales existenciales exige el rigor del concepto, la maduración de la idea, la reflexión crítica. Quien por impaciencia, por pereza o por inercia pretenda evitar la reflexión y el rigor, no es buen personalista. El personalismo no es apto para perezosos. Nadie puede transformar si antes no analiza y estudia la realidad. Habiéndose situado, como fundamento ético, desde el lugar del pobre, el segundo momento de un compromiso personalizante es siempre analizar la realidad, profundizar en ella, estudiar. Una buena actuación no se improvisa. Hace falta formarse de modo permanente, porque las ingenuidades no permiten una auténtica transformación.

Lo político y lo profético. En tercer lugar, el personalismo comunitario exige que se conjuguen dos tipos de acción: las acciones políticas y las acciones proféticas. Por las primeras, la acción busca una eficacia práctica, una propuesta de formas económicas, empresariales o políticas que sean viables y justas. Busca el equilibrio, la negociación, el pacto. Pero este tipo de acción debe estar iluminada desde la dimensión profética, que marca el horizonte, lo deseable, mediante la meditación y la audacia. Claro que si se esperan las condiciones

óptimas y los medios perfectos para comenzar a actuar, la acción nunca llegaría. Pero la acción sin la orientación a favor de la persona acabaría siendo embrutecedora y alienante. Hay que actuar porque toda persona está ya comprometida en las circunstancias en las que está. Por eso, la abstención es ilusoria. Pero la finalidad inmediata del personalismo no es política, ni económica, sino la de comprender y superar toda crisis y situación que afecte y aliene a la persona y a la comunidad de personas, que la disuelva o la someta como mera pieza intercambiable de una clase, raza o nación.

Comunitario. El personalismo comunitario es, en fin, exigencia de acción y de compromiso, de transformación radical, de revolución personalista y comunitaria. Pero esto no es tarea de una persona sola. La tarea existencial y transformadora sólo es posible en comunidad. Es con otros con los que se vive la experiencia transformadora y personalizante.

2. Principales aportaciones del personalismo en el contexto de la historia de la filosofía

a) En primer lugar, el personalismo desarrolla el concepto de persona, de origen judeo-cristiano. Como es sabido, el cristianismo no sólo aporta los ingredientes básicos del concepto de persona sino el mismo concepto, concepto que surge en un contexto teológico y, más precisamente, cristológico. El concepto de persona surge de la lucha especulativa por dar razón del misterio de la cristología, del hecho de que una persona divina posea una naturaleza humana. Para ello eran inadecuados los conceptos filosóficos, que se movían en la tensión de lo único y lo múltiple, de lo universal y lo particular, de la especie y el individuo. «La historia del espíritu nos permite afirmar que fue aquí donde por primera vez se comprendió plenamente la realidad “persona”, porque en la lucha por la imagen cristiana de Dios y por el significado de la persona de Jesús de Nazaret fue justamente por donde el espíritu humano llegó al concepto y a la idea de “persona”»⁸. En efecto, la reflexión sobre la persona se desarrolló inicialmente en el terreno de la teología⁹, apareciendo por primera vez el término con Tertuliano, distinguiéndose por primera vez en la Patrística el término persona (como sujeto subsistente individual) del de substancia (como forma esencial común a varias personas). Como es sabido, el término *πρόσωπον* griego designaba

⁸ J. RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca 2007, 154.

⁹ Cfr. C. DÍAZ: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, op. cit., 35-39.

la máscara del actor en el escenario y, por extensión, su papel. De ahí que comenzase a significar también el «papel en la vida». Buena intuición para expresar la persona como llamada a una misión (aunque nunca como actor, sino como autor). Recordemos que el término substancia (de origen latino) traducía dos términos griegos. La *ousía*, que es lo común, la esencia (*eidos*), también llamada *deútera ousía*, y la *hypostasis*, lo individual (*tode tí*), la *proté ousía*. La *hypostasis* como *kath'heautón* era insuficiente para explicar el quién en el que consiste cada persona, y, en su momento, el *quién* y el *para qué* de Cristo. Por ello, las definiciones de la persona como substancia, incluida la de Boecio, se quedan ancladas en la tensión entre lo universal y lo particular.

Al tener que aplicar estas categorías a la persona, y de modo especial a las personas divinas, como éstas no eran una substancia más, se comenzó a aplicar el término «persona», del griego *prósopon*. Esta aplicación nunca la habría hecho un griego, pues la *prósopon* era justo la máscara que vela la persona, esto es, el personaje. Pero en consonancia con la concepción hebrea, para quienes el rostro es justo lo que desvela la persona, se tomó, finalmente el término «persona» como aquello que desvela lo que la persona es, como substancia individual que existe por sí, con libertad y dignidad. Para los hebreos, el hombre es *panim*, rostro. Y lo es por saberse interpelado por un Dios personal. Este fue precisamente el primer hallazgo del primitivo concepto de «persona»: que la persona es un «yo» desde un «tú» que lo constituye al interpelarlo, que la persona es relación.

Lo que ha sucedido a lo largo de la historia de la filosofía después del Medievo ha sido una secularización de dicho concepto y, en parte, una reducción a algunas de sus dimensiones. En otros casos, se ha producido una lenta elucidación de su sentido, siendo dificultosa y parcial en el Medievo, a causa del lastre semántico y substancialista de la filosofía griega, y con un desarrollo más cabal en el contexto del pensamiento personalista del siglo XX. Podemos decir que ha sido el personalismo comunitario del siglo XX el primero que ha desarrollado la mayor parte de las notas constitutivas del concepto de persona, que supone un paso adelante respecto del más genérico «ser humano».

b) En segundo lugar, el personalismo supone, junto con el existencialismo, una reacción frente a la abstracción del pensamiento occidental que le llevó a desentenderse de las condiciones concretas del ser personal. Ya en el pensamiento griego, la reflexión sobre el ser humano —dado que conocer era siempre conocer lo universal— consistía siempre en estudiar sus elementos constitutivos (*psjé* y *somá*), o se reducía a una descripción de la *psjé*, sus dimensiones y funciones —especialmente las cognoscitivas—, o

bien a estudiar al hombre como animal político. Siempre se trataba de un conocimiento universal, pues para Aristóteles no existe conocimiento de lo particular. No mucho más allá fue en realidad la antropología medieval: el ser humano era entendido desde la metafísica siendo su elemento definitorio una mera diferencia específica universal, que casi siempre coincidía con la racionalidad¹⁰. Así, para Santo Tomás, conocer el ser humano se reducía principalmente a conocer su alma (siendo algo meramente accidental su relación con los demás o con el mundo), su substancialidad y sus potencias, especialmente las intelectivas¹¹. Un impulso serio de la atención a lo individual personal tuvo lugar en el periodo humanista, pues se valoró el hombre en sí mismo, y no en función de un orden suprahumano o meramente natural, y en el que se promovía la libertad individual frente al sometimiento de cualquier *fatum*. Así, Nicolás de Cusa, en su *De docta ignorantia*, afirma que el hombre, en su camino hacia el absoluto, tiene que buscar no sólo realizarse como hombre universal, sino en su concreta individualidad. El individuo es un microcosmos que, como imagen del macrocosmos, ha de realizar toda su creatividad y libertad, siendo así un sujeto único e independiente¹². Por ello, como dirá Pico della Mirandola, «la suerte es hija del alma» y en el ser artífice de la propia vida radica su dignidad¹³. Además, esta época supone una revalorización del cuerpo y sus goces (el *Decamerón* de Bocaccio o el *De voluptate* de Valla son buena muestra de ello). Pero, al cabo, la modernidad acabó por sumergir de nuevo el estudio del ser humano en las reducidas coordenadas de la gnoseología. Quizás, sólo el fenómeno de la mística, con figuras como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Ignacio, el Maestro Eckhart, Luis de León, Luis de Granada, Malon de Chaide o Juan de los Ángeles (sobre quien quiso hacer su tesis doctoral Mounier), supuso otro momento histórico fuerte de atención a la experiencia individual, a la llamada y a los entresijos de la vida interior personal, aunque centrada en la experiencia religiosa¹⁴. La llegada de la modernidad –con la excepción de

¹⁰ No podemos dejar de recordar la excepción que supuso el postulado de la *haecceitas* por parte de Duns Escoto como forma particular, estableciendo así una vía de inteligibilidad en el ser concreto. Desafortunadamente, no triunfó esta genial perspectiva.

¹¹ Cfr. T. DE AQUINO: *Quaestio Disputata de Anima*.

¹² G. BRUNO: *De docta ignorantia*, III.

¹³ Cfr. P. DELLA MIRANDOLA: *De la dignidad del hombre*. Editora Nacional, Madrid 1984.

¹⁴ La pensadora personalista Inés Riego ha sido, sin duda, quien de modo más claro y más documentadamente ha mostrado la importancia de la mística y sus principales aportaciones para el conocimiento de la persona. Cfr. I. RIEGO DE MOINE: *De la mística que dice a la persona*. Fundación Mounier, Madrid 2007.

Pascal—, supuso una vuelta atrás, pues redujo el ser personal al *cogito* —mera cosa: «je suis une chose qui pensé»— en relación siempre problemática con la materia corporal. Además, tanto Descartes, como Malebranche, Leibniz como Spinoza retomaron con fuerza el substancialismo griego¹⁵. Incluso, este último, reduciendo toda substancia a la divina. Así, dirá que «entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa»¹⁶ y poco después afirma que «el Pensamiento es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante»¹⁷; «Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto. Demostración: la esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios»¹⁸. El empirismo, por su lado, reduce el ser humano a su materialidad y a su capacidad percipiente. Paradigma de ello es Hobbes en su *De corpore* y en su *De homine*. Sobre estos principios, otros filósofos empiristas como Locke no acertarán a ir más lejos de una gnoseología —*Essay concerning human understanding*— y, acorde con este materialismo de fondo, un eudemonismo utilitarista, que lleva a su máxima expresión Hume. Lo que llevaron a cabo posteriormente tanto el idealismo kantiano como el de Hegel, Fichte o Schelling, no fue sino llevar hasta las últimas consecuencias esta reflexión sobre el *Cogito*, sobre un sujeto que consideran único y autosuficiente, en el que el ser y el pensar, la esencia y el concepto, se identifican.

Existencialismo y personalismo son reacciones contundentes frente a toda esta tradición filosófica reduccionista y abstracta, despejada de la realidad concreta¹⁹. Frente a las abstracciones de los modernos y los idealistas, analizan la existencia humana de modo concreto, es decir, todo aquello que constituye la experiencia inmediata del sujeto humano: la libertad, la decisión, el compromiso, la angustia, el proyecto de vida, la soledad, la muerte. El personalismo además centra su reflexión en las experiencias del encuentro interpersonal, en la experiencia comunitaria, en la vocación y en el hecho de la encarnación corpórea (cosa que no llevan a cabo los existencialistas). En

¹⁵ Cfr. R. DESCARTES: *Principia philosophiae* I, 51: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum».

¹⁶ B. SPINOZA: *Ética*. Parte segunda, definición I.

¹⁷ *Ibid.*, Parte segunda, proposición I.

¹⁸ *Ibid.*, Parte segunda, proposición XI.

¹⁹ No es casualidad que Gabriel Marcel se proponga hacer una «filosofía concreta», ceñida a experiencias cotidianas como la comunicación, la fidelidad, la esperanza, el amor. En su *Diario metafísico*, por oposición al idealismo, parte de la conciencia inmediata del propio cuerpo, de la existencia encarnada y corpórea del ser humano.

todo caso, unos y otros, señalan que el ser humano no *es* sino que *existe*. *El ser* se sitúa en el ámbito de lo conceptuable, de lo etiquetable, de lo determinable objetivamente. Frente a este concepto de ser, la existencia humana es lo no etiquetable, lo no conceptuable, porque la persona no tiene esencia sino que tiene que construirla. El problema del ser se analiza ahora desde el existir. Y el existir es lo *inmediato*. Se rechazan, por tanto, los métodos filosóficos que traten de captar lo que es el ser humano mediante conceptos, mediante abstracción, porque justo estos métodos impiden captar la individualidad e irrepetibilidad de cada existente. Por tanto, la filosofía tiene que partir de la *descripción inmediata de las experiencias concretas del existente*. Así las cosas, muchos existencialistas optaron por expresar sus ideas mediante diarios (como hicieron Kierkegaard o Gabriel Marcel), otros mediante novelas (Sartre) y otros por medio del *método fenomenológico* de Husserl como instrumento para llegar directamente a la descripción del existente humano dejando fuera toda teoría, interpretación o prejuicio.

Así como el personalismo y el existencialismo reaccionan de este modo contra el substancialismo que inunda el pensamiento antropológico hasta el siglo XX, el personalismo tuvo, a su vez, que reaccionar contra el actualismo de los existencialistas. Si la persona fuera considerada exclusivamente como un conjunto de capacidades en acción, un mero conjunto de posibilidades, orientados por un sentido, constituidos como un *aulós*, estaríamos disolviendo a la persona en un mero *actualismo*. El actualismo es, pues, aquella postura antropológica que niega que exista la identidad personal, que niega que exista alguna consistencia metafísica en la persona, de modo que queda reducida a un mero fluir de actos. Es la postura que adoptó Scheler, Sartre o el estructuralismo de Bernard-Henri Lévy. Hablan todos de la persona como un *proceso sin sujeto*, de una realidad sin núcleo permanente, sin fundamento, una actividad sin *yo*. Lógicamente, el actualismo niega la persona y, en algunas formulaciones radicales, proclama la muerte del hombre²⁰.

El personalismo, en fin, tiene otra razón de peso para enfrentarse tanto a la abstracción substancialista como al actualismo existencialista y, en general, contra todo pensamiento academicista: su falta de compromiso con la persona, esto es, que elude cualquier forma de praxis.

²⁰ El filósofo personalista polaco Karol Wojtyła, en *Persona y acción* (BAC, Madrid 1982), lleva a cabo una minuciosa crítica al actualismo, señalando que la persona no puede ser mera conciencia de sí, pues desaparecería en los momentos de inconsciencia. Pero es un hecho que cuando cesa la consciencia, la persona sigue. Por otra parte, experimentamos nuestras acciones surgiendo de nuestra propia voluntad: cada uno se vive a sí mismo como causa de sus actos. La persona es capaz de decir *yo quiero* porque es una realidad objetiva, un 'yo' concreto que tiene una consistencia.

c) Pero, sobre todo, la filosofía personalista, supera el pensamiento egológico y se abre al heterológico, esto es, pasa de la filosofía del yo a la filosofía del nosotros. En el Medievo el lastre del substancialismo griego fue tan intenso que apenas se vio la antropología iluminada por la cosmovisión cristiana en este aspecto: la relación no dejaba de ser una categoría accidental, el *pros ti* de Aristóteles. Y cuando, ya en el Renacimiento, Alberti, Pico y otros hablaron de la dignidad del ser humano, era ensayando una independencia respecto de Dios y de los demás hombres, abriendo el camino hacia el individualismo. Lógicamente, la modernidad transitará por este camino, terminando el racionalismo por definir al ser humano como *cogito*, esto es, como descarnado sujeto de conocimiento, sin relación directa con otras realidades que no sean sus ideas claras y distintas. Terminando Leibniz por decir que el compuesto de mónada psíquica y extensa a la que ha quedado reducida la persona, no tiene ventanas, esto es, carece de relaciones²¹. Por el camino de la sensación y la percepción, tampoco Berkeley, Hobbes, Locke o Hume acertaron a ver en el ser humano más que un ser percipiente –y, por ello, pensante–, pero nada más ajeno a sus antropologías que la dimensión comunitaria (curiosamente, en el ámbito de la política, recuperan no la dimensión comunitaria pero sí la social, aunque de modo meramente instrumental: para lograr un gobierno pacífico y democrático que impida que el hombre sea obstáculo para el hombre en la búsqueda de su bienestar²²). Ni el idealismo kantiano (que cerró al sujeto en sí, proclamando su voluntad autónoma como absoluto) ni el de Hegel (que hace de lo humano un epígono del Sujeto absoluto en su dinamismo dialéctico) entienden de un tú con el que sea posible el encuentro. Encerrados en esta tradición, ni vitalismos ni fenomenología ni existencialismos dieron con el camino de salida del *Cogito*. Siempre el «yo» protagonista de sí mismo, tarea absoluta para sí, dios de sí.

Mientras que el pensamiento occidental ha tenido como uno de sus objetos de estudio quién es el ser humano entendido como sujeto clausurado y trascendental, como sujeto general tomado en sí mismo, el pensamiento personalista, fiel a su raíz judeo-cristiana, según la cual toda persona lo es en relación con Dios, en diálogo con Dios, retoma el concepto de persona como ser en relación, haciéndose de la categoría de encuentro una categoría central. Desde *La Estrella de la Redención*²³ de Rosensweig y *Yo y tú*²⁴ de Buber,

²¹ G. G. LEIBNIZ: *Monadología*, 7.

²² Cfr. T. HOBBS: *De cive*, I; J. LOCKE: *Tratado del gobierno civil*.

²³ F. ROSENZWEIG: *La Estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca 1997.

²⁴ M. BUBER: *Yo y Tú*. Madrid: Ed. Caparrós, 1993.

todo el pensamiento personalista ha rescatado la relación como elemento constitutivo del ser humano. Y esto como fruto de la radical apertura del ser humano a los otros, al mundo y a Dios. En este sentido, afirma Buber, paradigmáticamente, que el acontecimiento fontanal es la relación y el encuentro: «Toda vida verdadera es encuentro... Relación es reciprocidad. Mi “tú” me afecta a mí como yo le afecto a él. Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal... Al principio está la relación»²⁵. El encuentro con un «tú» es fuente del yo: «El ser humano se torna “yo” en el “tú”»²⁶. De este modo, el acontecimiento humano básico no es el «yo», como ha querido toda la filosofía egológica, sobre todo desde Descartes, sino el yo-tú. Así, descubrimos un hecho humano radical y originario: *el encuentro yo-tú*²⁷. El personalismo, desde sus orígenes pone el acento en algo especialmente olvidado en la historia del pensamiento: en que la persona no es concebible fuera de su relación comunitaria con otros. Este es un centro de atención de todos los pensadores personalistas, de lo que ofrecen excelentes ejemplos Romano Guardini en su *Mundo y persona*²⁸, Mounier en *El personalismo*²⁹, Lacroix en *Amor y persona*³⁰, Nédoncelle en *La reciprocidad de las conciencias*³¹, Zubiri en *Sobre el hombre*³², Levinás en *Humanismo del otro hombre*³³ y, por supuesto, estudios tan excelentes como *Teoría y realidad del otro* de Pedro Laín Entralgo³⁴.

²⁵ Ibíd., 17-23.

²⁶ Ibíd., 32.

²⁷ Este hecho no es algo que ocurre en el Yo y que ocurre en el Tú, dice Buber, sino que ocurre «entre» (*Zwischen*) los dos.

²⁸ R. GUARDINI: “Referencia de la persona a las personas”, en *Mundo y persona*. Encuentro, Madrid 2000, 113ss.

²⁹ E. MOUNIER: “La comunicación”, en *El personalismo*. Sígueme, Salamanca 1990, 473ss.

³⁰ J. LACROIX: “Dialéctica de la persona”, en *Amor y Persona*. Caparrós, Madrid 1996, 15ss.

³¹ M. NÉDONCELLE: “La comunicación de las conciencias”, en *La reciprocidad de las conciencias*. Caparrós, Madrid 1996, 11ss.

³² X. ZUBIRI: “El hombre, realidad social”, en *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid 1986, 223ss.

³³ E. LÉVINAS: *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid 1998.

³⁴ P. LAÍN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*. Alianza, Madrid 1988.

3. Una nueva perspectiva: *poiein e pathein*

Tras tomar contacto con algunas de las grandes aportaciones del personalismo, consideramos que todavía son necesarios varios momentos más en la evolución de este pensamiento, siendo el primero de ellos realmente urgente. Se trata del hecho de que la mayor parte de los pensadores personalistas, han atendido preferentemente a sólo un aspecto del ser persona y están aquejados en general de una visión reductiva o, al menos, parcial, del ser humano, lo que ha sido la tónica general de la antropología filosófica, a saber, considerar a la persona como ser activo, como energía y actividad, como «yo pienso», «yo quiero», «yo siento», «yo deseo»... dejándose sin explorar la dimensión receptiva o *pathética* de la persona (en el sentido que a continuación iremos precisando). En efecto, el personalismo no ha solido prestar suficiente atención al *hecho* de que la persona, antes de ser activa, es sujeto de donación, sujeto receptivo y, en cierto modo pasivo, de acontecimientos, sujeto sorprendido por aquellas otras personas que le salen al encuentro. Tras el descentramiento del sujeto humano en el otro, el personalismo aún ha de dar más pasos en el camino de la superación del espejismo que supone partir de la hipótesis de la autonomía absoluta del ser humano, de su autosuficiencia, pensando que él mismo es su centro y el centro gravitacional de todo lo real.

Del mismo modo en que el pensamiento dialógico y, con él, el personalismo, llevó a cabo una revaloración de la categoría aristotélica del *pros ti*, de la relación, que de ser accidental pasó a ser constitutiva, lo que proponemos ahora es que la categoría aristotélica de *pathein* o pasión (en el sentido de la *passio* latina) sea considerada constitutiva de la persona y no meramente un accidente. En efecto, afirma Aristóteles en su *Metafísica*: «Puesto que las categorías se dividen en entidad, cualidad, lugar, *hacer o padecer (poiein he pathein)*, relación y cantidad...»³⁵. De facto, en el pensamiento posterior —y quizás ya en el mismo Aristóteles—, dado que el *poiein* es fruto del *ergon* en que consiste cada ser, se convierte en una ontofanía esencial. Y, llevado al terreno de la antropología, la *praxis* se convierte en nota definitoria del ser personal. Sin embargo, y utilizando la terminología aristotélica, especialmente feliz, creemos que el *poiein* debe ser entendido desde un *pathein* previo óntica y cronológicamente. Porque, además, resulta constitutivo: la persona es, sobre todo, receptividad, sujeto primigenio de donación, deudor. Esta consideración, generalmente ausente en los pensadores personalistas³⁶ es la que nos proponemos desarrollar.

³⁵ ARISTÓTELES: *Metafísica*. Libro XI, capítulo 12; 1068 a9-11.

³⁶ Debemos reseñar algunas excepciones que, si bien no han desarrollado su

antropología desde esta perspectiva –sino desde la actividad del sujeto personal–, al menos la han señalado como importante. Así, Teilhard de Chardin, en *El medio divino* (Alianza/Taurus, Madrid 1972, 51-71) trata de las pasividades del hombre, del hecho de que recibe más que da, recibe más que hace, que antes de nuestro actuar y nuestro esfuerzo existen «pasividades que acompañan sin tregua nuestras operaciones conscientes» (ibíd., 52), «por un lado las fuerzas amigas y favorables, que sostienen nuestro esfuerzo y nos dirigen hacia el éxito: son las ‘pasividades de crecimiento’». Por otro, las fuerzas enemigas, que interfieren penosamente con nuestras tendencias, lastran o desvían nuestra marcha hacia el ser más, reducen nuestras capacidades reales o aparentes de desarrollo: son las “pasividades de disminución”» (ibíd., 53). En segundo lugar, tenemos que dar cuenta de la explícita exposición que Dietrich von Hildebrand, en su extraordinaria descripción fenomenológica de las vivencias intencionales de la persona hace del *ser afectados* (*Ética*. Encuentro, Madrid 1997, 206-209, 223-225, 229-231 y 309-311), experiencia afectiva que supone una modificación interna, una conmoción afectiva ante alguna realidad valiosa que se hace presente. Nos pone así en la pista de que esta patheidad a la que nos referimos resuena y se muestra de modo especial en la vida afectiva. Así ocurre cuando somos ofendidos, consolados, alegrados o conmovidos y, en general, cuando somos afectados por un valor, esto es, por un objeto, circunstancia o acontecimiento valioso. Y reconoce Hildebrand que «el ser afectados desempeña un enorme papel en el desarrollo de la personalidad. A través de este canal corre tanto la seducción, el envenenamiento moral, el embrutecimiento, el empujamiento, el enriquecimiento, el engrandecimiento, la liberación» (ibíd., 208). Por ello, cobrará especial interés actitudes y virtudes como la gratitud ante lo recibido (*La gratitud*. Encuentro, Madrid 2000). Sin embargo, fuera de estos análisis, tampoco concede una especial importancia a esta receptividad personal, centrando sus reflexiones antropológicas en la respuesta voluntaria a lo valioso, esto es, a la actividad ética de la persona, en la persona como agente. Por su parte, Paul Ricoeur, en el contexto de una filosofía de la acción y de la acción voluntaria, se refiere en alguna ocasión a que la trama narrativa de la persona ha de tener en cuenta de que no sólo es la trama de un agente sino también de un paciente. Así, afirma que «Por mi parte, nunca dejo de hablar del hombre actuante y sufriente. El problema moral (...) se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre (...) Ser afectado por un curso de acontecimientos narrados, éste es el principio organizador de toda una serie de funciones de pacientes» (*Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid 1996, 143-144). Sin embargo, como hemos señalado, lo que desarrolla es sólo la dimensión activa: una semántica de la acción, una pragmática de la acción y la tragedia de la acción. Por otra parte, en su *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1982), a raíz del análisis de la labilidad y finitud del ser humano, hace referencia a su receptividad sensorial, al hecho de una cierta pasividad afectiva e, incluso, a una patética de la miseria, pero centrándose no en el hecho de la menesterosidad humana sino en el de la falibilidad, en su impotencia, en su ser intermedio entre la idea y lo sensible, en su aspiración a la plenitud, en su estado de situado entre lo finito y lo infinito, en la desproporción entre lo que es y lo que desea ser. Y, sobre todo, su análisis está dirigido a entender el «Yo quiero», el acto voluntario (y su falibilidad, que le hace capaz del mal). Conviene también destacar a Carlos Díaz, quien sitúa en el corazón de la existencia humana una pasividad: “soy amado, luego existo”. «El nuevo pensamiento no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano “Pienso, luego yo existo”, sino (...) por el “amor ergo sum”» (*Soy amado, luego existo*. Tomo I, Desclée de Breuwer, Bilbao 1999, 104). Consecuentemente, «Desde que existimos necesitamos que nos donen, que nos cuiden, que nos nutran, que nos quieran y mimen, y todo esto lo expresamos desde chiquitines polisígnicamente mediante la llamada, los gestos, el llanto, como lo manifiesta cualquier pobre necesitado que precisa de la ajena dádiva, a saber, en

La principal dificultad para reparar en esta perspectiva, tan cercana sin embargo a la experiencia personal, es el lastre de la historia de la filosofía y la *hybris* inherente al ser humano, que —a pesar de los claros indicios en sentido contrario— se resiste a dejar de considerarse plenamente autónomo y señor absoluto de su existencia³⁷. En efecto, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, la mayor parte de los pensadores han supuesto que lo definitorio del ser humano era su actividad, su *ergón*, el ejercicio de su función propia: su actividad racional, o su capacidad para actuar, su voluntad de poder o su voluntad de placer. Siempre se ha presentado al ser humano como agente, actor o autor de su vida. Y lo es. ¿Pero, acaso, de modo absoluto? ¿Acaso de modo primigenio? ¿Es esta su verdad más honda?

En efecto, el pensamiento occidental, ya desde los griegos, ha solido acentuar el hecho del dinamismo interno como dato originario a la hora de explicar al ser humano. Así, desde Aristóteles, el hombre fue concebido como *energeia*, como conjunto de *capacidades* en actividad, que le posibilita conocer la verdad, amar el bien y disfrutar de la belleza. El ser humano era, para los griegos, considerado como un caso más del dinamismo cosmológico. Ciertamente que la filosofía cristiana rompió esta concepción mostrando la dignidad del ser personal e introduciendo otros dos actores en el drama: el Tú divino, creador de la persona —y al otro, humano, prójimo con el que me encuentro.

vocativo» (ibíd., 105). La vocatividad del ser humano, que pide ser correspondido por la genitividad de otro, es elemento definitorio de lo personal para nuestro autor. Por eso, siguiendo en esto al mismo Teilhard, para el filósofo español la persona *se desarrolla en tres momentos*: primero, el hombre se centra sobre sí (centración), se descentra sobre el otro (descentración) y se sobrecentra en uno mayor que él (sobrecentación). Es decir, primero ser, luego amar y finalmente adorar (lo cual, a su vez, sólo es posible porque se ha sido amado). Sin embargo, tampoco el filósofo español ha sacado todas las consecuencias de este hecho, habiendo por contra desarrollado su pensamiento desde el «yo» activo, tomando a la persona básicamente como «centro de centros» (Cfr. C. DÍAZ: op. cit., 57-187). También es cierto que en alguna de sus últimas obras retoma la dimensión de la fragilidad humana como clave de comprensión antropológica (Cfr. C. DÍAZ: *La felicidad que hay en la fragilidad*. Fundación Mounier, Madrid 2006).

³⁷ Sigue en el fondo la tentación más primitiva: la de querer ser Dios. Por ello, como muestra Boudrillard, en *El crimen perfecto* (Anagrama, Barcelona 2000), pero sobre todo en su obra póstuma *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal* (Ammorrtu, Buenos Aires 2008), esta *hybris* ha traído las siguientes consecuencias, en tres momentos: Primero, la «muerte de Dios» (Nietzsche, Marx, Feuerbach, Freud). En segundo lugar, la muerte del hombre (estructuralismo: Lacan, Levi-Strauss, Derridá). En tercer lugar, muerte de lo real.

Gran parte de los filósofos del siglo XX –incluidos los pensadores personalistas– han entendido la vida de la persona como acción, pues es la acción el modo en que realizamos nuestro ser personal y el vínculo entre el pensamiento y el ser. Así, por ejemplo, para Zubiri el hombre construye su vida ejecutando acciones. De estas acciones es ejecutor y, por tanto, *agente*. Sin embargo, su vida es no sólo la que ejecuta sino también la que le ha tocado en suerte. Bajo este respecto es *actor* de su vida. Pero, y esto es lo que más nos interesa, el hombre es *autor* de su vida porque, dentro de ciertos límites, el hombre tiene que elegir qué perfil quiere dar a su vida, cuál es la figura según la cual quiere autopoerse³⁸. Para ello tiene que escoger, optar por determinadas acciones en las que adoptará una forma de realidad u otra. ¿Por qué el hombre puede ser, además de agente y actor, autor de su vida? Porque está frente a la realidad, suelto de ella, gracias a la intelección sentiente. Bien es cierto que, aunque el hombre está frente a la realidad, reconoce que ha de apoyarse en ella³⁹. Esto significa que el hombre no es una tarea ya acabada, no se autopoese definitivamente sino que autopoerse es, para él, una tarea: la tarea de su vida. Y, para hacerse, no le bastan al hombre las propiedades que emergen de su sustantividad. Debe apropiarse de otras propiedades que le ofrecen las cosas. Es decir, está «frente a» todas las cosas, suelto de ellas, pero por ello mismo es respectivo a las cosas. Comprobamos así la primacía de la dimensión activa de la persona.

Mounier, por su parte, afirma en *El personalismo*⁴⁰, que la acción de la persona tiene varias dimensiones: el hacer o *poiein*, que consiste en actuar sobre la realidad exterior para organizarla, dominarla y transformarla; el obrar o *prattein*, consistente en la prudencial o ética de la acción, en la que la persona busca lo mejor para su vida y para la de los demás; el contemplar o *theorein*, como apertura a la verdad y a los valores. Consiste, por tanto, en apertura franca a lo real. Y ésta es tan activa como los anteriores (frente

³⁸ Cfr. X. ZUBIRI: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid 1988, 76.

³⁹ Dada su inconclusión óptica, el hombre debe apoyarse en la realidad. Pero esta realidad no sólo es la que le ofrece las posibilidades de su realización sino es la que le impele a realizarse. En esta impelencia reside la fuerza de la obligación moral. Reconoce, pues, Zubiri, esta previa pasividad del ser humano. En este sentido, señalará Zubiri que «*esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar "frente a ella". Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física, sin ser causa, es justo lo que llamamos dominación*» (X. ZUBIRI: op. cit., 86). Y la realidad domina porque el momento de realidad es «más» que su momento de talidad. «*Dominar es ser "más", es tener poder*» (ibíd., 87). Gracias a que es más, a que domina, la realidad puede fundar mi realidad. En este sentido la realidad es *el poder de lo real*. En resumen: «*Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona*» (ibíd., 88).

⁴⁰ E. MOUNIER: *El personalismo*. Obras III, Sígueme, Salamanca 1989, cap. 6.

a la falsa contraposición vulgar entre hombre de pensamiento y hombre de acción)⁴¹. De hecho, el personalismo invita a pensar como hombres de acción y a actuar como hombres de pensamiento. No hay oposición entre pensar y actuar. Primero porque el contemplar o pensar también es una forma de acción comprometida. Es actividad, *no pasividad*. Y, en segundo lugar, porque la *theorein* se orienta a iluminar el *prattein* y el *poiein*. Desde la perspectiva personalista y comunitaria, se suele señalar, además, que la acción está orientada a modificar la realidad externa, a transformar la realidad interna, a acercarnos a los hombres y a realizar valores. Para una persona, actuar como tal consiste en recuperarse a sí para darse, para hacerse presencia, para responsabilizarse de la propia vida y de la circunstancia. Sólo el que es dueño de sí puede disponer de sí para darse y para acoger. Este es el verdadero sentido del repliegue y de la recuperación de la interioridad. Para Mounier, «no basta con comprender, hay que actuar. Nuestra finalidad, el fin último, no es desarrollar en nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino el asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que hayamos reconocido»⁴². Todo actuar de la persona supone el ejercicio de la libertad y la responsabilidad. Y son esta *libertad y responsabilidad* lo que le van a permitir una mayor capacidad de presencia y de compromiso. Precisamente éste será para Mounier el objetivo final de una civilización personalista y de una revolución personalista: «poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual»⁴³.

Creemos que estos dos autores son buena muestra de cómo ha sido moneda común en el seno del personalismo concebir primariamente al ser humano y a la persona como ser activo, como protagonista de su vida. Y con ser esto cierto, lo que pretendemos destacar es que no es ésta oda la verdad ni la más profunda. Porque el ser humano, antes de ser constructor de sí y del mundo, antes del *poiein*, el *prattein* y del *agere*, el ser humano es receptividad, *patbetikós*, *pasividad*, *necesidad*, *carencia*, *menesterosidad*. *Previo al actuar, a poner en juego lo que hay en su propia vida para realizarse, la persona es amada,*

⁴¹ Es patente que Mounier no considera una pasividad constitutiva del ser humano, aunque no se opondría a ello habida cuenta de que considera que el acontecimiento es el maestro de la vida interior. En todo caso, la contemplación misma es vista por el filósofo francés como acción, y dado que la persona se hace mediante el compromiso de la acción, no hay para él otra vía para el ser personal que la activa.

⁴² E. MOUNIER: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Sígueme, Salamanca 1991, 743.

⁴³ *Ibíd.*, 625.

llamada, nombrada, enviada y se le pide que su vida sea respuesta a este amor del que es objeto, a esta llamada, a este nombramiento y misión. La persona no tiene la última palabra sobre su vida sino la penúltima.

Ahora bien, para reconocer este hecho quizás haga falta desenmascarar un prejuicio al que nos ha llevado toda nuestra cultura occidental: concebir a los humanos como seres autónomos (idea ilustrada) omnipotentes, dueños y señores de su propia vida, de su destino y del destino del mundo. Pero hay momentos en la vida de toda persona –unos, dolorosos: una grave enfermedad, la muerte de un amigo, la pérdida o ruptura con un ser dilecto, un fracaso profesional o personal; y otros, inesperados: un encuentro decisivo, un enamoramiento, una circunstancia inesperada, una propuesta profesional que parecía imposible, un golpe de fortuna– que nos muestran que nuestra vida tal vez no esté tan en nuestras manos como imaginábamos. Se produce, por tanto, un choque entre nuestras ideas de suficiencia, tan occidentales y secularizadas, y nuestras experiencias radicales. Pero, por falta de fidelidad a la realidad o por comodidad preferimos asirnos a la ilusión de la omnipotencia y la radical autonomía, pretendiendo ser lo que no somos: dioses.

El dolor, el fracaso, la muerte y todas las llamadas por Jaspers «experiencias límite», nos muestran claramente y nos hacen asumir que no somos los protagonistas absolutos de nuestra vida. La destrucción de «lo nuestro», de nuestras perspectivas, de nuestras ambiciones, nos sustrae a nosotros y nos muestra que no somos los protagonistas absolutos de nuestra vida. Nos hace más libres porque nos descentra (o, mejor, excentra). Cuando llega la enfermedad, la muerte, la pérdida, la limitación, perdemos pie en nosotros mismos, nos vemos obligados a vaciarnos, sucede aquello con lo que no contábamos y se nos abre a la realidad tal cual es. Abrirse a la realidad y confiar en ella exige hacerlo siguiendo los signos interiores y los exteriores, que confluyen en nuestra plenificación, pero también cuando no se presentan como elementos felices sino dolorosos. En fin: antes que actividad, el ser humano es pasividad, *pathesis*. Y esta *pathesis* puede ser posibilitante de la acción exterior o posibilitante del crecimiento interior o, al decir de Teilhard, pasividades de crecimiento o pasividades de disminución⁴⁴.

⁴⁴ Cfr. T. DE CHARDIN: *El medio divino*. Madrid: Alianza/Taurus, 1972, 51-71.

4. Acercamiento empírico al hecho de la dependencia del ser humano

Para precisar más todavía la propuesta que sobre la persona queremos llevar a cabo, conviene ensayar, siquiera brevemente, otra perspectiva de abordaje más concreta y empírica: la descripción de la menesterosidad biológica y psicológica del ser humano desde su comienzo. En efecto, resulta indudable que la persona comienza ya su andadura biográfica siendo menesterosidad, pura carencia, pura receptividad. Y lo es, ante todo, por su idiosincrasia biológica. El antropólogo Arnold Gehlen en su ensayo *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*⁴⁵, desde una perspectiva meramente biológica, mostró cómo el ser humano es un ser carencial: no es biológicamente especializado, ni bien adaptado a un medio, ni tiene instintos. Se trata de un ser no acabado, fetalizado, prematuro. Es mediocre biológicamente y, si ha sobrevivido como especie, ha sido por factores metabiológicos. Al carecer de un medio propio está abierto a todos y es capaz de adaptar el medio en el que ha de vivir gracias a la cultura. Al cabo, Gehlen, igual que el biólogo Ayala⁴⁶, dirá que en el hombre la evolución se ha trascendido a sí misma, yendo el hombre más allá de lo biológico. Nuestra herencia no sólo es genética: también cultural. Y esto ha sido posible precisamente por la radical menesterosidad del ser humano.

Sin embargo, como afirma McMurray en *Personas en Relación*⁴⁷, hay que ponerse en guardia contra la vieja creencia aristotélica de que el niño es un animal que se va haciendo racional según va actualizando sus potencias humanas, actualización que culmina con la formación de carácter. De hecho ha triunfado en el imaginario colectivo la perspectiva según la cual se analiza el comportamiento humano como el comportamiento de un mero organismo biológico, como una mera estructura orgánica que se va adaptando al ambiente. Se trata de reduccionismos biologicistas que han venido de la mano de J. Monod, E. O. Wilson o de Edgar Morin⁴⁸, por un lado, y de estructuralistas como Foucault⁴⁹, por otro. En realidad, lo que

⁴⁵ A. GEHLEN: *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*. Sígueme, Salamanca 1980.

⁴⁶ Cfr. F. J. AYALA: *Origen y evolución del hombre*. Alianza, Madrid 1995.

⁴⁷ J. MCMURRAY: *Personas en relación*. Fundación Mounier, Madrid 2007. Trad. de Xosé Manuel Domínguez Prieto.

⁴⁸ Cfr. E. MORIN: *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*. Kairós, Barcelona 1973, donde se propone superar la teoría humanista que pretende diferenciar y oponer animal y hombre, naturaleza y cultura.

⁴⁹ Foucault niega la existencia del sujeto humano. Triunfando en él el prejuicio neopositivista según el cual las ciencias humanas han de adoptar el método de las ciencias experimentales, al cabo concluirá que las ciencias humanas se disuelven

presentan unos y otros, al tomar a la persona como mero organismo, es una caricatura de comportamiento humano, pues eliminan su dimensión libre y su idiosincrasia personal.

Si nos atenemos a la mera descripción de los primeros pasos biográficos del ser humano lo que encontramos confirma la propuesta de Gehlen: el bebé se presenta siendo totalmente desamparado y menesteroso, en lo cual, precisamente, se diferencia radicalmente de los animales. En efecto, el humano no tiene instintos (sólo impulsos inespecíficos y algún reflejo innato como el de succión) y no se adapta al ambiente sin aprendizaje. Las respuestas biológicas del niño son inespecíficas y, por ello, tiene que aprenderlo todo. Su inadaptación tiene un aspecto positivo clave: depende totalmente de un adulto que lo cuide. Por tanto, para ser viable, debe crecer en el contexto de una relación amorosa, totalmente personal. Necesita ser cuidado amorosamente. Y el adulto que lo cuida es quien le provee todo, pues él no puede prever ni afrontar sus necesidades.

«La “adaptación” del niño a su “ambiente” consiste en su capacidad de expresar sus sentimientos de comodidad o incomodidad; de satisfacción o insatisfacción con sus condiciones. La incomodidad la expresa llorando; la comodidad mediante gorgojeos y risitas y muy pronto sonriendo y balbuceando. El llanto del niño es una llamada de ayuda a la madre, una indicación de que él necesita ser cuidado. Es cuestión de la madre interpretar este llanto, descubrir si está hambriento, con frío o enfermo. Esto evidencia que lo que el infante tiene es una necesidad no simplemente biológica, sino personal, la necesidad de estar en contacto con la madre, y en consciente relación perceptiva con ella»⁵⁰. Por tanto, la relación madre-hijo no es explicable sólo en términos biológicos. El niño no crece en un contexto natural sino plenamente personal. Así, sentencia McMurray que «Su medio ambiente es un hogar, el cual no es un hábitat natural, sino una creación humana»⁵¹, alguien que se ocupa de las necesidades biológicas y personales. Y este contexto es racional e intencional, lo cual no existe en el ámbito animal. En este contexto humano «el término “madre” no es un término biológico sino personal»⁵².

en estructuras lingüísticas, sobreviniendo un pesimismo que anuncia la muerte del hombre y de la historia. Las únicas ciencias: gramática, biología y lingüística (porque hacen referencias a meras estructuras). Por eso, proclama que el hombre y su historia se reducen a estructuras físicas, lingüísticas e inconscientes, por lo que, el hombre, mera invención, será borrado como un rostro en la arena. Cfr. M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid 2008.

⁵⁰ J. MCMURRAY: *Personas en relación*, op. cit., 48-49.

⁵¹ *Ibíd.*, 49.

⁵² *Ibíd.*, 50.

En conclusión, la vida humana desde sus comienzos es una vida personal y comunitaria, por un lado, y radicalmente dependiente, por otra. La relación madre-hijo en la que nace cada persona es la básica forma de la existencia humana, entendida como mutualidad personal, como vida en común, y como radical menesterosidad vocativa que exige un donador amoroso e inteligente. Precisamente su insuficiencia muestra que el niño ya nace persona y no meramente animal. Desde este marco personal, e insertos en él, adquiere todas las habilidades. Sólo en el proceso de desarrollo aprenderá a lograr una relativa independencia. Esto ha sido, por otro lado, lo que ha dado pie a pensar que madurez significa independencia absoluta, inferencia realmente falsa, pues vivir como persona siempre es vivir desde otros (los hilos que tejen el tapiz de la propia vida siempre han sido proporcionados por otras personas, nuestro nombre remite a muchos nombres) y para otros. *La autonomía es un mito ilustrado* que no responde a la realidad que somos. En realidad, aunque ganemos en independencia –lo cual es deseable y razonable–, en nuestra raíz seguimos siendo infantes en el sentido de que, igual que el niño, sólo podemos vivir gracias a otras personas que están en relación dinámica con él, por lo que la persona se constituye por relación personal con otras personas. La relación «yo-tú» entre madre e hijo es el soporte de todo desarrollo personal. Como ha estudiado Zubiri, también los otros son siempre fundamento personal⁵³: apoyo, fuente de posibilidades e impulso⁵⁴.

⁵³ Cfr. X. ZUBIRI: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid 1986, 206.

⁵⁴ Para Zubiri, la vinculación social a los demás es inherente al hecho de ser persona y puede ser de dos tipos: *impersonal* (Semejante a la relación Yo-Ello de Buber o a la *Gesellschaft* de Tönnies), mera asociación de personas, en la que se está vertido a los demás en tanto que ‘otros’, dando lugar así a la sociedad. Pero puede ser también una versión personal (Semejante a la relación Yo-Tú de Buber o a la *Gemeinschaft* de Tönnies), auténtica comunidad, que consiste en la versión de unas personas a otras en cuanto personas. La primera le transmite el haber social: mentalidad y tradición. Pero en el segundo caso hay una vinculación concreta a personas. *Elas pueden ser apoyo, posibilitación e impelencia para la propia realización. Vehiculan de modo excelente el poder de lo real.* Zubiri no lo dice así de modo explícito, pero todo ello se colige de las muchas referencias a la presencia fundante de los otros en la realización de mi decurso vital. Propondré algunas: *Sobre el hombre*, 563-568: Los otros presentes en la vida del hombre en sus albores le proporcionan *recursos, le educan, le enseñan* (Cfr. *Sobre el hombre*, op. cit., 563-568), los otros son ayuda, fuente de educación y acompañamiento (ibíd., 139), los otros son, dice además Zubiri, los que me dejan o no las cosas para poder realizarme, es decir, me permiten o no disponer de unas posibilidades (ibíd., 240). En definitiva, las personas significativas que tejen el entramado de mi vida, y que aparecen en ella por gracia, son elementos indispensables en la propia realización personal. Son el elemento clave del sistema de referencia en torno al cual se ordenan y polarizan los demás.

5. El acontecimiento inesperado: poder de lo real e impotencia de la persona

Pero no sólo en la infancia sino también a lo largo de la vida experimentamos que somos un vocativo, menesterosidad. Se hace esto patente cuando surge lo inesperado, doloroso o gozoso. Afirmaba Filón de Alejandría en su *De fuga et inventione* que hay cuatro tipos de actitudes de los hombres respecto de la búsqueda: los que no buscan y no encuentran, aquellos que buscan y encuentran, aquellos que buscan sin encontrar y aquellos que encuentran sin buscar⁵⁵. A esta última categoría es a la que nos vamos a referir ahora: a todo lo que aparece en la vida sin ser buscado, pues es otra privilegiada vía de acercamiento a nuestra radical menesterosidad.

a) *Lo inesperado*

Cualquier persona experimenta cómo su vida es continuo acontecer de lo inesperado, de lo imprevisible, del acontecimiento con el que no se contaba, del don o del dolor no pretendido ni incluso imaginado. La experiencia de monotonía en la vida constituye, en realidad, una forma de ceguera, pues la vida es acontecimiento continuo. Es más: la vida es exceso de acontecer, exceso de sentido. Y justo este desbordarse de lo real y su acontecer sobre la persona y desde la persona es lo que muestra su finitud y el hecho de que no todo depende de ella. Incluso, en algunos momentos de la vida se hace presente lo imprevisible como algo que «desbarata nuestras previsiones y cálculos, nuestras esperanzas y temores, de forma sobrecogedora. Semejante sobrecogimiento, al mostrar que no somos la medida de lo divino y que esto se nos escapa en el mismo momento en que no escapamos a ello, nos relaciona esencialmente con ello»⁵⁶. De alguna manera, lo real se apodera de nosotros, sentimos el *poder de lo real*. En este sentido, afirma Zubiri que «El hombre se dirige a la realidad para buscar apoyo en ella, y a su vez esta realidad tiene gran riqueza de notas (...) como posibilidades de realización. (...) El hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilización y de la impelencia en mi propia realidad. Al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de

⁵⁵ Cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA: *De fuga et inventione*. Par. 120 ss.

⁵⁶ J.-L. CHRÉTIEN: *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme, Salamanca 2002, 119.

lo real, y por tanto de la “realidad” misma. Esta probación se va ejercitando por todas la rutas individuales, sociales e históricas»⁵⁷.

b) *El poder de lo real*

Experimentando el poder de lo real, la persona experimenta su propia menesterosidad, pues se sabe haciendo pero apoyado en lo real. Porque el hombre no sólo está instalado en la realidad, sino que está fundado en ella, apoyado en ella e impelido por ella en la tarea de hacer su vida. En palabras de Xavier Zubiri, el hombre está *religado* a la realidad. Por estar religado, la realidad es su fundamento⁵⁸. La importancia de todo esto es crucial: el hombre, dada su inconclusión, su necesario estar *in fieri*, debe apoyarse en la realidad: no es autosuficiente. Pero esta realidad no sólo es la que le ofrece las posibilidades de su realización sino es la que le impele a realizarse. En este sentido señalará Zubiri que «es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar “frente a ella”. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos dominación»⁵⁹. Y dominar es tener poder: la realidad se presenta como poderosa. Por ello «*el poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona*»⁶⁰.

Frente a toda abstracción idealista, se impone que lo real, al cabo, es más grande que yo y se apodera de mí, impidiendo así cualquier ilusión de dominio absoluto, de ser dios. Al contrario, se nos presenta lo real como poderoso, como deidad, en tanto aquello que se patentiza como realidad dominante, como aquello que transmite el poder de lo real. Y lo transmite y opera más allá de mis cálculos, de mis previsiones. Esta ha sido una intuición que ha recorrido toda la historia de la cultura occidental y para la que ha quedado ciega desde el mito de la autonomía ilustrada. Así, Eurípides, en *Alceste*, afirma que «muchas son las formas de lo divino y muchas cosas inesperadamente concluyen los dioses. Lo que se aguardaba quedó sin cumplir, y a lo imprevisto encuentra salida la divinidad»⁶¹. En todo caso, este carácter de deidad muestra que lo imprevisto está cuajado de sentido, de un sentido que desborda toda previsión, toda *ratio*. De hecho, es experiencia

⁵⁷ X. ZUBIRI: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid 1988, 95.

⁵⁸ *Ibíd.*, 82-83. La realidad se le ofrece como apoyo último de todas las acciones de la persona, como posibilitante de todas las posibilidades por las que el hombre opta para realizarse como hombre y, en tercer lugar, como apoyo impelente.

⁵⁹ *Ibíd.*, 86.

⁶⁰ *Ibíd.*, 88.

⁶¹ EURÍPIDES: *Alceste*, 1159-1163.

común que lo que se quiere que ocurra no ocurre y lo que no se preveía o no se quería, ocurre. Y cuando ocurre lo que prevemos no siempre sus consecuencias son las mejores para nosotros y cuando ocurre lo que no deseamos en muchas ocasiones sus consecuencias fueron las mejores para nosotros⁶². De ahí la confusión a la que nos lleva lo imprevisto en nuestra vida.

En este contexto, cobra toda su fuerza y su interés la oscura expresión de Heráclito: «quien no espera lo inesperado, no lo encontrará»⁶³. De hecho, este esperar lo inesperado se revela como el auténtico esperar, pues esperar lo esperado es, en realidad, mera expectativa. Sólo la espera de lo inesperado, de caminos no hollados, de vías sin acceso o sin salida (*aporon*), es auténtica espera. Y lo inesperado constituye siempre un acontecimiento que marca un antes y un después, al menos en los más intensos y sorprendentes, siendo esos acontecimientos de los que se dice que «en un solo momento cambió la vida». Se trata, por tanto, de un momento de *Kairós*, de gracia.

c) *Lo inesperado como kairós*

La vida personal parece transcurrir bajo dos modos temporales: por una parte, el «tiempo ordinario», tiempo de «normalidad» y estabilidad, donde todo parece constante y sin relieve. Se trata del tiempo entendido como *kronos*. Pero hay otros momentos en los que el fluir de la vida cobra otra densidad, donde diversos sucesos o acontecimientos se presentan hilados unos con otros, y todos, en referencia a la propia vida como si una causalidad estuviese al frente de todas esas «casualidades». Estos momentos fuertes son los momentos de *kairós*. El *kairós* está lleno de momentos intensos emotivamente. Y, en contra de lo que se podría esperar desde una lógica hedonista, estos momentos pueden ser predominantemente dolorosos, pues el dolor despierta el alma como no lo logra ninguna otra situación. El dolor, la culpa, la enfermedad y, en general, todas las situaciones límite⁶⁴ nos revelan a gritos nuestra pobreza, nuestra contingencia, nuestra labilidad. Y justo este descubrimiento es el que pone en juego nuestras fuerzas y posibilidades más profundas. Para ello, hay que aceptar la realidad y abrirse a un sentido que ilumine la pasividad que no podemos superar. Y la experiencia nos muestra

⁶² En este sentido, afirma Heráclito «No es lo mejor para los hombres que les ocurra todo lo que quieren», DIELS-KRANZ: B 110.

⁶³ *Ibíd.*, B 18.

⁶⁴ Cfr. K. JASPERS: *Psicología de las concepciones del mundo*. Gredos, Madrid 1967.

que estas situaciones terminan siendo fuente privilegiada de crecimiento y de alegría.

Incluso, con mirada atenta, se descubre que los días aparentemente monótonos, están salpicados de pequeños momentos significativos. Así, si cada instante de la vida es un regalo, estos momentos intensos y frecuentemente dolorosos, si son bien interpretados, pueden ser considerados un don, pues son momentos en los que se nos anuncia algo. La respuesta adecuada será la escucha y la docilidad ante lo que nos sucede, pues parece orquestado más allá de mi propia lógica sin ser, por ello, absurdo. Antes bien, aparece como dotado de un hondo sentido, como teniendo que ver con mi vida en este momento.

Por ello, ese texto que quizás se haya leído otras varias veces, en esta ocasión, cobra una fuerza inusitada, pues parece que nos está hablando a nosotros en ese momento. O esa frase dicha por esa persona, sin la mayor intención, nos llega a lo más hondo. O esa conferencia a la que asistí por mera casualidad parece que me estaba esperando para mostrarme alguna clave para mí en este momento. O esa solución al problema académico, laboral o afectivo aparece de la manera más inesperada a través del medio más inesperado. Al cabo, todo momento se revela como siendo *kairós*.

No se pueden hacer cálculos certeros sobre el futuro, sobre la propia vida: sólo quien se atreva a admitirlo, tendrá la flexibilidad biográfica para responder adecuadamente a la realidad, a las posibilidades que se le ofrecen en cada momento, a lo imprevisto. De alguna manera, esta actitud supone estar dispuesto a perder la vida (la vida prevista, calculada, la propia identidad construida), pues quien no pierde la vida, no puede encontrarla. Y sólo se encuentra cuando se descubren las fuerzas y acontecimientos que se hacen presentes y que no dependen de nosotros. Quien se aferra a sus planes, a sus personajes, se pierde a sí: «Nada como las falsas esperanzas para arraigar con más fuerza la desesperanza»⁶⁵. Quizás lo inesperado sea inopinado desde el cálculo racional, desde lo previsto, desde los proyectos de los pueblos y las personas, pero no inesperable en sí mismo a los ojos de quien está abierto a lo real, ante quien no se ha aferrado a una imagen de sí o de la realidad. Lo inesperable o imprevisible no resultará absurdo o sinsentido ante quien no se aferra a su camino sino que está dispuesto a vivir su andar biográfico como aventura, como apertura ante lo que ha de venir, como *ad-venturam*, como adviento.

En todo caso, se esté abierto o no a lo inesperado, siempre surge de modo sorpresivo, repentino, inanticipable. Ahora bien: sería un craso

⁶⁵ J.-L. CHRETIEN: op. cit., 125.

error identificar lo inesperado con el acontecimiento espectacular, con lo grandioso, con lo magnífico, brillante, impresionante o llamativo. Antes bien, puede ser –y habitualmente lo es– algo sencillo, sobrio, cercano, pequeño, aunque siempre significativo. Puede estar tan cerca y ser tan obvio, que esperando la sorpresa ostentosa o aparatosa no vemos la maravilla que está ocurriendo ante nosotros. Por ello, quizás sólo habiendo perdido al ser querido nos damos cuenta de lo maravillosos que eran aquellos momentos tan cotidianos, sólo habiendo perdido la salud y teniendo que permanecer en cama tomamos conciencia de la maravilla de poder salir a pasear sintiendo el aire fresco en la cara. Por eso, tras la pérdida, nos damos cuenta de lo prodigioso y excelente de momentos cotidianos del pasado. Por supuesto, no hace falta haberlo perdido para darse cuenta. Pero sí hace falta despertar para aprender a ver el relieve de lo que nos ocurre en este momento. En realidad, quien dice que no «le sucede nada», que su vida es gris, que no hay relieve, que sufre la monotonía del día a día es, posiblemente, porque ha perdido la capacidad para la sorpresa, ahogado en sus preocupaciones, deseos, trabajos o placeres. Y, sobre todo, así ocurre a quien, por miedo o por comodidad, se cierra a todo cambio en su vida. Quien se repliega en sus negocios o en sus ocios, quien se enmascara en sus personajes, pierde toda capacidad para captar lo imprevisto (se cierran a todo lo que se «sale de sus esquemas») y, por supuesto, para responder ante ello. Porque la aparición de lo inesperado supone siempre la posibilidad de un cambio, de una novedad a la que hay que responder. Se produce una iluminación de la vida, una invitación a la renovación.

d) *Lo inesperado como novedad. Silencio y humildad*

Lo inesperado es siempre novedoso. Y lo novedoso es huella de la deidad: «Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5). Aferrarse a lo pasado, al pasado, a lo cosificado, supone petrificarse, despersonalizarse, perderse. Por ello, la mujer de Lot, en el Génesis⁶⁶, al quedar petrificada al mirar hacia atrás, a Sodoma, aparece como símbolo del aferramiento a lo antiguo, a los propios placeres, intereses, tareas, que impiden la apertura a lo nuevo, a lo inesperado.

Hay dos actitudes básicas que predisponen para abrirse a lo inesperado, para contemplarlo tal cual es, en su radical novedad (en vez de contemplar las cosas tal y como queremos, o tememos, que sean), para aceptarlo y para responder adecuadamente: el silencio y la humildad.

⁶⁶ Cfr. Gn 19, 26.

Sólo el *silencio*, que es escucha de lo real y *kénosis* de toda *egoidad* ruidosa, permite la apertura y acogida adecuada de lo inesperado, de la deidad, del poder de lo real. El silencio nos permite quedarnos en el umbral de nosotros mismos a la espera de la gracia: del don, del encuentro, de la alegría, de la paz interior.

La *humildad* es aquella actitud, que puede cristalizar en virtud, que permite aceptar la realidad tal cual es y que la realidad no se pliega a mis deseos o expectativas, que la realidad es más grande que yo mismo. Sólo desde la conciencia de la propia limitación, de la propia indignidad, es posible una apertura razonable a lo inesperado y abrirse a ello no con miedo o resignación, sino recibéndolo como don. Lo novedoso siempre es don, nunca procede del propio esfuerzo. Por eso, sólo el humilde lo puede acoger.

e) *De lo pátbico a lo poiético*

Pero aceptado como don, lo *patheticós* o *patético* se abre a lo *poiético*: hace falta dar respuesta al don. El don es apelativo y clama por su puesta en juego. «Recibir también es una tarea»⁶⁷. Y la tarea consiste en esperar lo inesperado y en abrirse al don que se ofrezca por gracia. Después, sólo después, llega el momento de la acción, de lo *poiético*. Pero éste siempre es respuesta al don, respuesta a lo recibido por gracia⁶⁸. La acción es, entonces, una gracia, una posibilidad que se nos permite poner en juego, algo que ocurre por nosotros y a través de nosotros. Es entonces cuando se nos da poder hacer cosas grandes, más allá de lo que pensábamos o proyectábamos con nuestras propias fuerzas. También, entonces, el resultado de la acción es sorprendente (por su éxito o su fracaso, pero, en todo caso, por su esterilidad).

6. Metáfora del ajedrez

Lo que hacemos lo hacemos con lo que se nos da, con lo que se nos ofrece, si las circunstancias nos lo permiten, gracias a los encuentros con otros que, por gracia, nos surgen en el camino de la vida. Y, en todo caso, nos ocurre lo que no esperamos. Todo ello es previo a la acción, a la producción, a toda actividad. Quizás una metáfora termine por precisar lo que queremos decir, la metáfora que consiste en identificar la vida personal con una partida de ajedrez.

⁶⁷ J.-L. CHRETIEN: op. cit., 134.

⁶⁸ Cfr. X. DOMÍNGUEZ PRIETO: *El hombre convocado*. Progreso, México 2007, 131ss.

En efecto, a la persona, al comienzo de la partida, se le conceden unas fichas y unas reglas para moverlas. Por supuesto que mueve las fichas que quiere, como quiere y cuando quiere. Pero se trata de una libertad sujeta a límites, a un *nomos*. No sólo esto: a la persona se le concede jugar con las negras. Así, pues, no hace ella el primer movimiento sino que lo llevan a cabo las blancas. Y aunque ella mueve como quiere, las jugadas más adecuadas son siempre respuesta a los movimientos de las blancas. Las negras mueven, pero sus jugadas –libres y originales– son, en su raíz, respuesta. Y ante lo que responden no es ante una actividad mecánica o un autómatas, sino ante una *natura creans*, ante una fuerza creativa inopinada e imprevisible, siempre novedosa, ante imprevistos llenos de sentido, inteligibles.

Por supuesto, las posibilidades de acción son casi infinitas para las negras. Hay reglas, pero las reglas, principio de realidad, son tanto constringentes como posibilitantes. Descubre, con el transcurrir de la partida que todos los elementos forman un sistema, que a veces, ganar es perder y perder, ganar. Y que las posibilidades de juego para las negras son tantas, como lo son para las blancas la posibilidad de sorprender a las negras con jugadas inopinadas. Las negras no sólo pueden responder directamente sino crear posibilidades inéditas para posibilitar acciones futuras. Pero han de saber siempre que todo proyecto de acción futura es un proyecto hipotético, un proyecto sometido a la creatividad de las blancas, que pueden desbaratar siempre cualquier plan posible. Sin embargo, no se trata de un destino. Este desbaratamiento de planes de las negras siempre abren para ellas mismas nuevas posibilidades. Pero hay que saber descubrirlas. Las blancas parecen hacer una doble función en cada jugada: obstaculizar y posibilitar la acción de las negras. El juego creativo consiste en afrontar dificultades y poner en juego posibilidades. Y siempre con la humildad de saber que por muchos medios que ponga, no todo depende de ella. Pero con la misión siempre clara: conseguir llegar al corazón de lo real, al rey.

Al cabo, encontramos en esta metáfora los dos planos antropológicos a los que nos venimos refiriendo: el de la actividad, el poético (originaria en las blancas, responsivo en las negras), y el de la patheidad previa en las negras, la receptividad, la responsividad, la experiencia de dependencia en libertad. De la dimensión activa es de la que ha solido ocuparse la antropología filosófica, la psicología, la sociología, la política y, en general, las ciencias humanas. Denominamos a esta dimensión con el verbo griego *poiein*, actuar, pues así fue recogido por Aristóteles en sus categorías⁶⁹, haciendo referencia a toda acción y en oposición a lo que el sujeto sufre (*pathein*). Por supuesto, ya

⁶⁹ Cfr. ARISTÓTELES: *Categorías*, 1b-2 a.

Aristóteles, en el contexto de la ética, distinguía entre el *poiein* como mero producir y el *prattein* en tanto que actuar. Por nuestra parte, atendiendo al sentido originario y más amplio, denominaremos *poiein* a todo el actuar productivo y autoproduktivo de la persona.

La segunda dimensión a la que hace referencia la metáfora, ejemplificada en las negras, es la del *pathein*, en tanto que ser afectado (exterior e interiormente), sufrir (en el sentido de ser objeto de una acción). Este ser afectado da lugar a un estado general, el *pathos*. Y este término griego nos ofrece una clave definitiva, pues el *pathos* significa, en el sentido más general, «algo que acontece». Tras todo lo analizado, podemos decir que la persona, ante todo, es un ser afectable por acontecimientos ante los que tiene que responder. La historia de la filosofía griega desglosó en dos este acontecer: lo que acontece al cuerpo y lo que acontece a las almas, esto es, cualidades y afectos. De este modo, la distinción se hace más rica: las fuerzas o *dynamis* de las cosas son capaces de actuar (*poiein*), mientras que lo que le acontece al alma (*pathein*) da lugar a sus estados internos como respuesta (*pathe*), que en todo caso, son también del cuerpo⁷⁰. De modo especialmente nítido Platón distinguía ya dos dimensiones de la *psijé*: como fuente de actividades (*erga*) y como sujeto de experiencias o acontecimientos (*pathe*)⁷².

Volviendo a nuestra metáfora diremos que las negras son capaces de actividades (*erga*), siguiendo sus propias leyes internas (*physis*) e, incluso, con libertad (lo que, por cierto, se escapaba de la consideración del pensamiento griego). Pero tanto su actividad (*ergón*) como los efectos de su actividad (*poiesis*) son respectivos a la actividad primigenia de las blancas. No hay ni sometimiento ni independencia, sino radical respectividad. Y tanto es así que, de algún modo, podemos decir que la propia *poiesis* de las negras depende de su capacidad para recibir la acción de las blancas y, por lo tanto, se fundamenta en ella. En las negras, por tanto, es más radical su *patheidad* que su actividad.

Queda por desarrollar –pero este será el objeto del ensayo más amplio que ocupa actualmente nuestra actividad investigadora–, aquellos momentos en los que se muestra esta *patheidad*: en el hecho de recibir la existencia y una constelación de capacidades (intelectivas, volitivas, afectivas, corporales); en lo que acontece en la vida, que se ofrece como posibilitante del propio desarrollo, y, sobre todo, en el hecho de ser llamado (a la existencia y a «esta existencia concreta»), la de descubrir la relevancia axiológica de lo real como fuente de sentido y la de ser enviado a dar respuesta a una llamada concreta

⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica* 1022b.

⁷¹ Cf. PLATÓN: *Fedro* 245c.

en unas coordenadas materiales e históricas concretas. A todo ello y de ello ha de responder la persona humana. Y esta es su actividad propia.

Sumario: 1. ¿Qué entendemos por personalismo comunitario?; 1.1. Personalismo como reflexión filosófica en torno a la persona; 1.2. Personalismo como praxis transformadora; 1.3. Personalismo como modo de vida: personalizante, reflexivo, profético, político y comunitario; 2. Principales aportaciones del personalismo en el contexto de la historia de la filosofía; 3. Una nueva perspectiva: *poiein e patheir*; 4. Acercamiento empírico al hecho de la dependencia del ser humano; 5. El acontecimiento inesperado: poder de lo real e impotencia de la persona; 6. Metáfora del ajedrez.