

SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA SOCIALIDAD (II)

ENZO SOLARI ALLIENDE
Universidad Católica de Valparaíso

Prolongo, en estas líneas, un escrito anterior sobre la estructura de la socialidad. Si allí criticaba una serie de ideas que me parecían básicamente inadecuadas a la hora de dar cumplida cuenta de la fisonomía de lo social -era el momento agónico- aquí esbozaré un planteamiento *más positivo* de esta cuestión -momento arquitectónico-. Con tal objeto haré un breve balance del camino ya recorrido (I), expondré esquemáticamente las ideas de Heidegger (II), Zuribi (III) y Lévinas (IV), evaluaré su rendimiento explicativo (V), añadiré después un excursus aristotélico (VI) y otro cristológico (VII) y finalizaré con una conclusión provisional (VIII).

I

Como ya se dijo, la estructura de la socialidad no es la de un contrato, ni la de una presión ejercida por la gente o por una sustancia social, ni la de una acción intencional, ni la de una dialéctica entre el individuo y la sociedad, ni la de una comunidad de *lógos*.¹ No afirmo que estas respuestas a la pregunta por la fisonomía social sean

¹ Este elenco de teorías ha sido escogido arbitrariamente y con el único fin de polemizar y, así, delinear mejor una idea distinta de la estructura formal de la sociedad. Cabría, por supuesto, examinar otras muchas teorías. Como, por ejemplo, la de Niklas Luhmann. Este autor, que depende bastante de Talcott Parsons, defiende una aproximación sistémica a lo social. Para Luhmann, en efecto, la sociología es la teoría de los sistemas sociales: "únicamente la teoría sistémica, que afirma que la sociología sería una ciencia de los sistemas sociales -esto y no otra cosa-, comenzó a perfeccionar su interpretación y adquirió así una forma capaz de crítica": LUHMANN, Niklas, *Ilustración sociológica y otros ensayos*. (trad. H. A. Murena, Sur, Buenos Aires 1973), p. 139. En otro lugar afirma: "Las siguientes reflexiones suponen la existencia de sistemas. Por lo tanto, no empiezan con una duda gnoseológica. Tampoco se limitan a defender una posición donde la teoría de sistemas tenga 'una relevancia meramente analítica'. Y, sobretodo, se quiere evitar una interpretación muy estrecha que reduzca la teoría de sistemas a un simple método de análisis de la realidad. Naturalmente, no se deben confundir las proposiciones con sus propios objetos... Pero, por lo menos en el caso de la teoría de sistemas, se refieren siempre al mundo real. El concepto de sistema significa, pues, algo que realmente es un sistema y por consiguiente asume la responsabilidad de la verificación de sus proposiciones en relación con la realidad": LUHMANN, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría* (trad. Santiago López y Dorothee Schmitz, Paidós Barcelona-Buenos Aires-

completamente erróneas y que nada provechoso digan a este respecto. Muy por el contrario: todas ellas, si bien de modos y en grados diversos, dicen algo real y atendible, pues una sociedad tiene siempre algo de contrato, algo de presión impersonal, etc. Lo único que afirmo es que, cuando se quiere abordar lo que formalmente sea la estructura de la socialidad, tales respuestas resultan inadecuadas y se muestran insuficientes.

De ahí que se hayan avanzado las ideas de Zubiri, como un intento un poco más ajustado de hallar la fisonomía básica, primaria y formal de lo social. Empero, dichas ideas fueron introducidas intempestivamente y sin explicación alguna y, además, no son las únicas que, según me parece, permiten dar razón más ajustada de la cuestión de que aquí se trata. Por eso considero conveniente perfilar, con más largura y cuidado, *otra respuesta* al problema de la estructura de la socialidad.

II

Para empezar, *Martin Heidegger* entrega algunos elementos útiles, bien que escuetos, para la caracterización formal de la fisonomía social. Pues, en efecto, en el Dasein mismo -comprensor del ser puro y simple- aparecen existencialmente los demás.

Al comienzo del capítulo IV -*El estar-en-el-mundo como estar con y ser sí mismo. El se-*, en la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*², dice Heidegger que el estar-con y la co-existencia son estructuras del Dasein tan originarias como el estar-en-el-mundo. En el párrafo 25 de la obra, Heidegger reitera que nunca "se da primeramente un yo aislado sin los otros" y que "los otros" siempre *co-existen* ya con el estar-en-el-mundo".

Tal cosa es expuesta con alguna latitud en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo*. Dice allí Heidegger: "La 'descripción' del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo laboral del artesano, hizo ver que junto con el útil que está siendo elaborado 'comparecen también' los otros, aquellos a quienes la 'obra' está destinada. En la índole de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, a cuya 'medida' debe estar hecho. Asimismo, en el material empleado comparece el productor o 'proveedor', como aquel que 'atiende' bien o mal. Así, por ejemplo, el campo por el que caminamos 'allí afuera' se presenta como el campo de fulano o zutano, como bien mantenido por él; el libro que usamos fue comprado donde..., regalado por... El bote amarrado a la orilla remite, en su 'ser en sí', a un conocido que hace sus excursiones en él, o bien, como 'bote ajeno', señala a otros. Estos otros que 'comparecen' de esta manera en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no se añaden mentalmente a una cosa que, por de pronto, no hiciera más que estar ahí, sino que estas 'cosas' comparecen desde ese mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que, de partida, ya es

México 1990), p. 41. Y añade: "La teoría general de sistemas sociales pretende abarcar todo el campo de la sociología y, por ello, quiere ser una teoría sociológica universal" (p.47).

Sobre el pensamiento de Luhmann en general, del cual no pretendo dar cuenta, puede consultarse la síntesis de NAVAS, Alejandro, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann* (Eunsa, Pamplona 1989) y la de RODRIGUEZ, Darío y ARNOLD Marcelo, *Sociedad y teoría de sistemas* (Universitaria, Santiago de Chile 1991).

² Aunque con pequeñas modificaciones todas las citas de esta obra corresponden a *Ser y Tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera. Instituto de Filosofía. U.C.V. 1970).

también siempre el mío”. Después añade: “El mundo del Dasein deja en franquía entes que no sólo son distintos del útil y de las cosas, sino que, según su forma de ser *de Dasein*, están también ‘en’ el mundo en el modo de estar-en-el-mundo, a la vez que comparecen en él intramundaneamente. Estos entes no son ni entes que están ahí, ni entes a la mano, sino que son *tales* como el mismo Dasein que deja en franquía, *co-existen también con él*”. Y agrega luego: “La caracterización del comparecer de los *otros* se orienta así, una vez más, por el Dasein *propio*... ‘Los otros’ no quiere decir algo así como todo el resto de los demás fuera de mí, del que el yo se destacaría, los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre quienes también se está... En virtud de este estar-en-el-mundo caracterizado por el *con*, el mundo es siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es *mundo en común (Mitwelt)*. El ‘estar en’ es estar con los otros. El ser en sí intramundano de éstos es *co-existencia (Mitdasein)*”. Heidegger afirma taxativamente: “El Dasein es esencialmente en sí mismo ‘estar con’ (*Mitsein*)”, proposición ésta que “tiene un sentido ontológico-existencial, ... aun cuando fácticamente el otro no esté ahí ni se lo perciba”. Pues “incluso el estar solo del Dasein es un ‘estar con’ en el mundo. Únicamente *en y para* un ‘estar con’ puede el otro *hacer falta*... El hacer falta y el ‘estar ausente’ son modos de la co-existencia, posibles únicamente porque el Dasein, en tanto que ‘estar con’, hace comparecer en su mundo al Dasein de los otros”. Entonces “Al ser del Dasein que está en juego en este su mismo ser le es propio el ‘estar con los otros. De ahí que, como ‘estar con’, el Dasein ‘sea’ esencialmente ‘en vista de’ otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia. Aun cuando el Dasein fáctico de cada caso *no* se vuelva hacia otros y crea no necesitar de ellos, o bien, por el contrario, los eche de menos, *es* en el modo de ‘estar con’. En el ‘estar con’, en cuanto existencia ‘en vista de’ otros, éstos ya están patentizados en su Dasein... La patencia de la co-existencia de otros, propia del ‘estar con’, da a entender que en la comprensión que el Dasein tiene del ser está implicada ya, dado que su ser es ‘estar con’, la comprensión de otros. Como toda comprensión, esta comprensión no es una noticia que surja de un conocer, sino un originario y existencial modo de ser, que es justamente el que hace posible el conocer y la simple noticia”.

Heidegger, sí, agrega una nota anímica o sentimental a esta descripción: “Si la co-existencia es existencialmente constitutiva del estar-en-el-mundo, deberá... interpretarse desde el fenómeno de la *preocupación (Sorge)*, que es como se define el ser mismo del Dasein... De este ente [el Dasein] no cabe ocuparse [como del útil a la mano], sino que es objeto de solicitud (*Fürsorge*)”. Según Heidegger, el Dasein vive ordinariamente la solicitud de manera deficiente (en la indiferencia, prescindiendo de los otros, pasando de largo ante el otro, no interesándose por él), entre los dos extremos de la solicitud positiva (la sustitución dominadora y la anticipación liberadora), en múltiples formas intermedias. Además, dice Heidegger, “la solicitud está dirigida por el *respeto (Rücksicht)* y la *visión indulgente (Nachsicht)*. Lo mismo que la solicitud, ambos pueden cobrar la forma de los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta la *irrespetuosidad* y aquella indulgencia que sirve de guía a la indiferencia”.

El Dasein de Heidegger es el ente cuyo ser consiste en la comprensión del Ser: Es el ahí del Ser, la apertura en la que el Ser se hace presente, se muestra y se da. Pues bien: *estar-con* es constitutivo del Dasein, es una característica ontológica y estructural de su existencia. Dasein no designa un modo de ser solitario, ya constituido con prioridad a su vinculación con otros Dasein, existente antes que co-

existente. Por el contrario, el Dasein siempre existe con, ya que está en el mundo estando con los demás Dasein. Incluso en soledad, el Dasein está con los demás, sea porque los extraña, sea porque, en último término, está sólo 'de' los demás. El Dasein, por lo mismo, no se distingue normalmente de los otros, sino que está indiscerniblemente entre ellos y con ellos. ¿Cómo? Con solícita preocupación, aunque vivida con frecuencia de manera deficiente.

III

Enseguida, y como ya se ha visto antes, *Xavier Zubiri* explica y concreta bastante más aquel estar-con de que habla Heidegger, claro que desde su metafísica de la realidad y su idea de la inteligencia sentiente. Procuraré, ahora, desarrollar con más nitidez su pensamiento.

Un primer testimonio del modo como Zubiri considera la estructura de la socialidad aparece en el curso que sobre *El problema del hombre* dio en 1953 y 1954, recogido posteriormente en el libro *Sobre el hombre* como su capítulo VI.³

¿Cómo plantea allí Zubiri este problema? Dice: "Por el mero hecho de hacer cada cual la vida con los demás hombres nos encontramos... con que mi situación... es, por lo pronto, una *co-situación*. Una co-situación que, en términos generales y sin compromiso ulterior, podemos llamar de simple *convivencia*... Mientras que lo que hace el hombre con las demás cosas es utilizarlas, modificarlas, adaptarlas, crear con ellas nuevos instrumentos, etc., lo que hace primariamente con los demás hombres es convivir... Es decir, de mi vida, en uno o en otro sentido, forma parte formal la vida de los demás. De suerte que en mí mismo en cierto modo están ya los demás..."

¿Cuál es el fundamento de esta co-situación de convivencia? Aunque no es éste el asunto en cuestión, conviene de todos modos abordar su fundamento. Dice Zubiri: "Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical... El problema de la versión a otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional [como pretenden Scheler y Husserl]... El niño, como otros animales, se encuentra primariamente vertido a algo, que esa madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo... Pero la propia situación biológica descrita va complicándose a través de la formalización, lo cual fuerza al niño a poner en juego su inteligencia, a hacerse cargo de la realidad. La tendencia a buscar la ayuda se convierte en algo bien determinado que temáticamente llamaremos *socorro* -socorro en sentido etimológico-, una estructura formalmente emergente de la inteligencia sentiente... Esa es la forma real y específica como los demás están en la realidad del niño, en su vida configurándola... No soy yo quien proyecta su peculiaridad sobre los demás, sino que son los demás quienes me van haciendo como ellos... Hay una versión física del animal humano a los otros animales humanos... El fenómeno radical de la versión a los otros es precisamente éste: los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y, por consiguiente, mi forma de autoposición... La parte primaria y radical de esto que llamamos los demás, está incluida en la vida de los primeros pasos del niño en forma de venida: es lo humano que *me viene de fuera*... Y precisamente

³ Las siguientes citas, pues, corresponden a *Sobre el hombre* (Alianza Editorial, Madrid 1986), sobretodo a sus pp. 223-260.

la realidad humana está formando arte de mi realidad y está configurando mi realidad humana. Es un fenómeno estrictamente psicofísico: los demás van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser... Lo primero que se le da al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida... El dato primario de lo social no son las mónadas (yo, el otro) sino 'lo humano'".

Pero en lo humano que me viene de afuera, se me hace presente una verdadera estructura de la alteridad. "La alteridad tiene que inscribirse sobre el fenómeno que acabamos de describir; no es el problema del descubrimiento primario de los hombres, sino un problema montado sobre un descubrimiento primario de lo humano que imprime carácter a mi vida... En un primer estrato dimensional es innegable que juega un papel esencial la vinculación primaria que el niño tiene con su madre o con quien haga sus veces... Los demás van produciendo en el niño una modificación de estados y con ello va organizándose un patrón de respuestas por su parte, en el que sin saber el gesto que resulta en su cara, realiza los movimientos que forman parte integrante del estado que le ha sido comunicado, y que es lo que el otro percibe como gesto... Lo que de los demás he recibido en mí revierte sobre ellos sin que salga de mí. Estas otras cosas no son *alter*, no son otras en la plenitud del vocablo. Tan no son otras que son *mi* padre, *mi* madre, otros que son *míos*: es el mínimo de alteridad... Montado sobre estos otros, que son míos en esa mínima alteridad, es como se va complicando la percepción de los otros que son míos. El 'mí' se torna en 'yo', y entonces los demás son otros como yo... Al hombre le cuesta reconocer que son los demás que yo, otros, en cuya interna estructura no me es dado entrar. Aquí aparece la forma de alteridad radical... Esa alteridad es el modo 'cada cual'. En ella está la versión hacia los demás en su radical alteridad. Cada cual es cada cual, en lo que no tenemos un mero ego, sino un yo referido a un posible tú. Esta es la triple e invariable estructura de la alteridad del *alter*: no como ego, sino como *alter* que es mío; el *alter* como ego; y el *alter* como *otro* ego mío... El problema de la versión a los demás no es, pues, un problema primariamente vivencial ni un problema egológico; es un problema de estructura de inteligencia sentiente... Por esta condición de animal de realidades, el hombre es una mónada, vertida definitivamente a los demás. Y en todas las demás estructuras interviene lo otro en esta triple forma de alteridad".

Así las cosas, ¿cuál es la estructura de la convivencia? Según Zubiri, hay que inquirir primero por el fenómeno radical de la convivencia. "No preguntamos cuál de las formas posibles de la convivencia es aquella que es básica respecto de los demás, sino en qué consiste el convivir en cuanto tal, cualquiera que sea la forma que este convivir adopte, preguntamos por la estructura y la índole de ese *con*... Planteada así la cuestión es obvio que toda convivencia establece un nexo entre los que conviven... El problema está en averiguar la índole de ese nexo en que queda el hombre por estar vertido a los demás... El nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida y ello por exigencia natural del niño. Precisamente por eso, aunque es verdad que esta intervención tiene un carácter biológico, es de signo opuesto al de los animales. En esta versión biológica, los adultos han modelado en el niño un modo de ser humano, cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado... Por eso, el carácter primario donde es menester encontrar el fenómeno radical de lo social, es la inteligencia sentiente. Precisamente porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con que "lo humano", que no procede de él mismo,

se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad... Precisamente porque esa unidad está ya dada, lo social es principio y no resultado [a la inversa de lo que ocurre en la sociedad animal]. Dicho esto, es menester que se diga positivamente en qué situación real deja al hombre esa versión con que se encuentra la inteligencia sentiente respecto de los demás... La cuestión de vocabulario es secundaria, pero aquí lo importante es subrayar que esa es una forma en que el hombre, al hacer cargo de la situación, *queda* respecto de lo humano en su propia *realidad*: la realidad del niño y la realidad de lo humano en cuanto tal. No queda en una situación de afinidad puramente biológica..., como ocurre en la sociedad animal, queda *real y efectivamente* ante lo humano como realidad. Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que temáticamente llamaré *vinculación*... La realidad del hombre en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. La dimensión de realidad es inexorable. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen *en realidad* y se lo hacen *en realidad*. Y el hombre con esa realidad tiene que hacer su propia realidad... La vinculación primera y formal de hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás. El hombre es de *suyo vinculable y vinculado*... Esta vinculación se refiere ante todo a los demás hombres... Pero no pura y simplemente a los demás hombres; se refiere también a las cosas físicas, bien entendido en tanto que ellas constituyen un ingrediente de lo humano en cuanto humano. Precisamente por esta primaria vinculación a lo real humano adquiere el hombre esas otras vinculaciones tan decisivas en su vida: la vinculación a la tierra, a su país, etc...; y estas cosas físicas, en tanto que el hombre está vinculado a ellas por lo que tiene de humano, son las cosas que formalmente constituyen su *morada*".

Y, en segundo término, añade Zubiri, hay que preguntar por el carácter formal de la vinculación: "Los hombres individuales son el sustrato de la sociedad, pero esto no quiere decir que lo fundado en ellos sea una especie de sustancia sobreindividual [como en Durkheim]. Los individuos son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad, es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia. Es que esa afección es un modo real y físico, es una habitual, una *héxis*... El nexa formal de la sociedad humana es una *héxis*, un hábito 'entitativo' de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real... La *héxis* tiene por esto una estructura física y real, pero no tiene carácter de sustantividad (Durkheim), ni mucho menos carácter resultante y operativo (Tarde). Por esto, lo que constituye el fenómeno social no es la presión [como en Durkheim y Ortega], sino la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana... No hay la menor duda que aunque exista [la presión], no es lo que formalmente constituye el fenómeno social, el cual es algo físico, cuyo contenido no es la presión, sino lo que antes llamábamos *lo humano*, que desborda de mí; es el *haber humano* recibido. En la habitud hay un haber, hay en mí algo, que por ser 'hay' es real, pero que es en cierto modo extrínseco a mí: es un mero haber. Sobre ese haber humano, el hombre se encuentra en la condición de estar circundado y circunscrito por él. En este sentido, consecutivamente a ese haber que es humano (y que no es el otro hombre en cuanto otro), ese haber tiene sobre el hombre un *poder*, que como tal puede presionar a los individuos. *La presión se funda en el poder, y el poder se funda en el haber*. Ahí es donde formalmente está

el contenido del nexa social. Es una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser una *héxis*, una habitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de los demás”.

Casi treinta años después, y poco antes de morir, Zubiri ofrece una última síntesis de su idea de la fisonomía de lo social en la primera parte de *El hombre y Dios*.⁴ Dice entonces: “Mi realidad está vertida desde sí misma a los demás vivientes del *phylum*... Es una versión estructural de *convivencia*. Y es una estructura que radica en, y emerge de, las estructuras psico-orgánicas que como sustantividad poseo... Ante todo, repito, esta *convivencia* es resultado de una versión a otra realidad del mismo *phylum*... La *convivencia*, genéticamente constituida, es una *convivencia* con los demás animales de realidades en cuanto tales, es decir, a la *convivencia* pertenece formalmente el momento de realidad... Pues bien, la *convivencia* de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades es lo que formalmente constituye la *sociedad* humana... Los animales ciertamente *conviven* entre sí... Pero esta versión estímulo-significativa no es *convivencia* social, no es *sociedad*, porque le falta la formalidad de realidad. La *convivencia* social es resultado de una estructura psico-orgánica, que es abierta a la realidad tanto en su talidad como en su formalidad de realidad. Esta versión genética de *convivencia* de unos hombres como ‘reales’ con otros hombres también como ‘reales’ es el paso de la agrupación animal a la *sociedad* humana. De ahí que a la *sociedad* pertenezcan no sólo las notas ‘naturales’ sino también las notas ‘apropiadas’ por una opción ante lo real como real. Como todo animal de realidades es animal personal, resulta que esta versión a los demás hombres como reales es una versión de mi persona a las personas de los demás. Esta versión puede tener dos formas. Una es la versión a la persona del otro, pero en tanto que otro. Es una *convivencia* de carácter ‘impersonal...’ Y esto es lo estrictamente constitutivo de la *sociedad*... Pero una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona. Esta *convivencia* no es *sociedad*: es una forma distinta de *convivencia* que he solido llamar ‘*comunidad personal*’. *Vertido* cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues en *comunidad*. Y en esta *comunidad* cada hombre que forma parte de ella queda afectado por los demás: es el momento de *héxis*, de habitud de alteridad personal. Estos tres momentos (versión, *comunidad*, habitud) se hallan fundados cada uno en el anterior... El hombre tiene este carácter ‘de suyo’, es decir la *socialidad* es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*... El yo, el tú, etc., no sólo se diversifican sino que se codeterminan... Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congénereamente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo. ¿Qué es este ‘ser común’?... Es el ‘siendo’ mismo [es decir, el ser de la realidad humana] el que por su propia índole es intrínseca y formalmente común antes de toda participación... El Yo es común en cuanto Yo... El hombre es comunamente absoluto precisamente en la medida en que esquemáticamente, filéticamente, está desde sí mismo *conviviendo* con los demás hombres en tanto que realidades”.⁵

En suma Zubiri explica la *socialidad* del hombre desde la inteligencia sentiente propia del hombre como animal de realidades. Es decir, el hombre y sólo el hombre *convive* y es capaz de *sociedad* y de *comunidad* por cuanto él y sólo él *intelige* sentientemente las cosas reales y la realidad de las cosas. El hombre es un animal y,

⁴ Cito las pp. 65-68 de *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1984).

⁵ Puede verse también *Estructura dinámica de la realidad* (alianza Editorial, Madrid 1989), pp. 52-57, correspondiente a un curso dado por Zubiri en 1968.

como tal, siente las cosas, tiene una impresión sensible de ellas. Pero, el hombre siente de una manera muy peculiar, ya que su sentir es intrínseca y formalmente intelectual: siente inteligentemente o, lo que es lo mismo, entiende sentientemente. Y sintiendo intelectivamente, el hombre siente no sólo que algo-otro lo impresiona al modo de los estímulos (esto es, desencadenando un proceso sentiente), siente más que la mera alteridad de lo sentido y su virtualidad estímúlica, siente algo-otro en forma de realidad, como algo que es de suyo lo que es, con prioridad a su presentación impresiva o sentiente. Así, las cosas que el hombre siente 'quedan' para él en un modo, en una formalidad bien precisa: no con una formalidad estímúlica -que eso es propio del animal-, sino con una formalidad de realidad. Esta realidad está presente tanto en su más modesta impresión de realidad cuanto en sus más complejos actos racionales. Por esto mismo es por lo que el hombre es un animal de realidades: vive completamente fundado en la realidad, realidad de las cosas, realidad suya, realidad de los demás hombres, 'la' realidad pura y simple. Por ende, si desde sus primeros momentos el hombre es configurado por los demás y convive con ellos, con el mundo humano, convive con ellos 'realmente', en forma efectivamente real. El hombre es un animal social y posee una dimensión formalmente social. Tanto es así que a la sociedad pertenecen no sólo las notas naturales de los hombres, sino que también le pertenecen las notas morales, o sea, aquellas notas que éstos adquieren por apropiación, haciendo una opción ante lo real que se hace presente bajo la forma de posibilidades. Esta convivencia real de mi realidad con la realidad de los demás, que aparece ya desde los inicios de la vida humana (siguiendo un decurso, si bien de compleja articulación, perfectamente real antes que intencional), es lo que Zubiri denomina *vinculación*: es la estructura de la socialidad. Y al carácter formal de esta estructura es a lo que Zubiri denomina *hábito entitativo*, una *héxis* de mi realidad ordenada a la real alteridad de los demás. Mas, así como la realidad humana es dimensionalmente social, añade Zubiri que el ser de esta realidad humana -el Yo- es común, y es comunal antes de toda participación o comunicación.

El nudo estar-con de Heidegger, con su carácter ontológico-existencial, deviene en vinculación y *héxis* de alteridad en Zubiri, con un carácter de dimensión real y de comunalidad.

IV

Prosigo con *Emmanuel Lévinas*, de cuyo pensamiento -profético y a la vez reiterativo- pretendo dar un pequeño recuento, siempre en lo que atañe a la cuestión planteada.

En *Totalidad e infinito*, dice Lévinas:⁶ "Nuestro libro encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es *responsabilidad* por el prójimo, en vez de asirse a cierto 'contenido' de conocimiento que tal vez no es más que la sombra de una presa. *Totalidad e infinito* describe la *epifanía del rostro (le visage)* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro en la desnudez -y el desnudamiento- 'del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero', y su expresión indica el 'no matarás'. Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. Ella rompe el englobamiento clausurante -totalizante y totalitario- de la

⁶ La cita que aparece a continuación procede de distintos lugares de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. Daniel Guilloit, Sígueme, Salamanca 1977).

mirada teórica. Ella se abre a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre - sobre el inenglobable-: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo. Esta aventura no es puramente especulativa... Un cuestionamiento del Mismo -que no puede hacerse en la egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro (*l'Autre*). A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro -su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”.

En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, dice y repite⁷: “El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, ‘contra toda lógica’. El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente *otro*. La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin ‘alienación’ o sin falta... El prójimo me emplaza antes de que yo lo designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de una obsesión y, con relación al conocimiento, un gemido de lo humano totalmente otro. El conocer siempre puede convertirse en creación y aniquilamiento, el objeto que se transforma en concepto puede convertirse en resultado. Mediante la supresión del singular, mediante la generalización, el conocer es idealismo. En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso. Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar. ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde le viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?... El prójimo me golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. Es un anacronismo que manifiesta una temporalidad distinta de la que distiende la conciencia... En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* del prójimo es el rostro. El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defeción misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es ‘menos’ que el fenómeno. El descubrimiento del rostro es desnudez, no-forma, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones, huella de sí mismo... Ese otro me reclamaba antes de que yo venga. Retraso irrecuperable. ‘He abierto... él había desaparecido’ (Cant. 4,6). Mi presencia no responde a la extrema urgencia de la asigna-

⁷ La extensa cita que figura en lo que sigue corresponde, pues, a distintas partes del libro *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca 1987).

ción; se me acusa de haber tardado... La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación... Huella de sí mismo, ordenado a mi responsabilidad en la que yo fallo, como si fuese el responsable de su mortalidad y culpable de sobrevivir, el rostro es una inmediatez anacrónica más tensa que la de la imagen que se ofrece a la rectitud de la intención intuitiva. En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que 'yo no he concebido ni alumbrado' lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, 'en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar' (Núm. 11,12). No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe... Huella perdida en una huella..., el rostro del prójimo me obsesiona mediante esa miseria. 'Me mira', todo en él me mira, nada me es indiferente... Fuerza imperativa que no es necesidad: ¿viene acaso de este mismo enigma, de esta ambigüedad de la huella? Enigma en el que se tiende y se detiene el infinito, in-original y an-árquico tanto como infinito, que ningún presente, ninguna historiografía será capaz de reunir y cuyo pasado precede a todo pasado memorable... Cuanto más respondo más responsable soy, cuanto más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy. Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito, como gloria... El rostro no es la apariencia o el signo de cualquier realidad, personal por él mismo, pero disimulada o expresada a través de la fisonomía y que se ofrecería como un tema invisible... El rostro no funciona aquí como signo de un Dios oculto que me impondría el prójimo. Huella de sí mismo, huella en la huella de un abandono sin que jamás se aclare el equívoco, obsesionando al sujeto sin mantenerse en correlación con él, sin igualárseme en una conciencia, ordenándome antes de aparecer conforme al glorioso acrecentamiento de la obligación... El acercamiento no es algo superable especulativamente, sino que es la infinitación o la gloria del infinito. El rostro como huella... no significa un fenómeno indeterminado; su ambigüedad no es la indeterminación propia de un noema, sino una invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, a la exposición del uno al otro, a la exposición de tal exposición, a la expresión de la exposición, al decir. En el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir. La tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento. El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en el lenguaje ético... La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido... El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos... Contrariamente a la visión de pensadores... que, entre las condiciones del mundo, reivindican una libertad sin responsabilidad, una libertad de juego, nosotros distinguimos en la obsesión una responsabilidad que no reposa en ningún compromiso libre... Instauración de un ser que no es *para sí* que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo -responsabilidad para con el otro- es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito... [La] condición de rehén [no] es elegida porque, si hubiese elección, el sujeto habría guardado su *en cuanto a sí* y los resortes de la vida interior.

mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el *para el otro*, mientras que su *mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él...* Sujeto tanto más responsable cuanto que responde previamente, como si la distancia entre él y el otro se acrecentase en el grado y medida en que la proximidad se cierra. Nacimiento latente del sujeto dentro de una obligación sin compromiso contratado... Nacimiento del sujeto en el sin-comienzo de la anarquía y en el sin-fin de la obligación que crece gloriosamente como si el infinito acacciese en ella. En la significación absoluta del sujeto se escucha enigmáticamente el Infinito, lo más acá y lo más allá... La subjetividad es de golpe substitución, oferta en el sitio de otro (no víctima que se ofrece ella misma en su lugar, lo cual supondría una región reservada de voluntad subjetiva detrás de la subjetividad de la substitución), pero antes de la distinción de libertad y no-libertad; no-lugar donde la inspiración por el otro es también expiación para el otro, psiquismo por el cual la misma conciencia llegará a significar... Subjetividad del sujeto en tanto que estar-sujeto-a-todo, susceptibilidad preoriginaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, acusada en lo inconfortable o la incondición del acusativo, en el "heme aquí", que es obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro. 'Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros', escribe Dostoievski en los *Hermanos Karamazov*... Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo; es decir, que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir de este tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se impone. Obediencia que precede a toda escucha del mandamiento... Lo infinito no se anuncia como tema dentro del testimonio... El Infinito no está *ante* su testigo, sino como al margen o 'al reverso' de la presencia ya pasada, fuera del alcance, pensamiento subterráneo demasiado alto para colocarse en la primera fila. 'Heme aquí, en nombre de Dios', sin referirme directamente a su presencia. 'Heme aquí', ¡sin más! En la frase en la que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente. De ningún modo se enuncia como un 'yo creo en Dios'. Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el 'heme aquí' me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo. Esta recurrencia es todo lo contrario del retorno a sí, de la conciencia de sí. Es sinceridad, expansión de sí, 'extradición' de sí al prójimo. El testimonio es humildad y confesión y se convertirá ante todo en teología, kerigma y oración, glorificación y reconocimiento. Pero lo propio de todas las relaciones que se despliegan de este modo... es el hecho de que el retorno se designa en el ir, que la llamada se oye en la respuesta, que la 'provocación' que viene de Dios está en mi invocación... La trascendencia de la revelación depende del hecho de que la 'epifanía' viene en el Decir de quien la recibe... En el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como *illeidad*, en tercera persona, pero según una 'tercialidad' diferente de la del tercer hombre... El Infinito me ordena al 'prójimo' como rostro, sin exponerse a mí y tanto más imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad... El enigma del Infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo Decir se torna en mi contestación del Infinito, pero contestación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios del Infinito; tal enigma separa

al Infinito de toda fenomenalidad, del aparecer, de la tematización, de la esencia... La intriga del Infinito no se teje conforme al escenario del ser y de la conciencia... La illeidad extra-ordinaria dentro de su diacronía, frente a la cual el presente es incapaz, no es una extra-polación de lo finito, no es lo invisible soportado detrás de lo visible... La trascendencia del infinito es una separación irreversible respecto al presente, como la de un pasado que nunca fue presente... La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor... La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como sustitución. En su subjetividad, en su mismo porte de sustancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén. Este libro interpreta al *sujeto* como *rehén* y la subjetividad del sujeto como sustitución que rompe con la *esencia* del ser... En esta obra, que no intenta restaurar ningún concepto arruinado, la destitución y la des-situación del sujeto no quedan sin significación. Después de la muerte de un cierto dios que habita los trasmundos, la sustitución del rehén descubre la huella -impronunciabile escritura- de aquello que, siempre ya pasado -siempre 'ello'-, no entra en ningún presente y al cual ya no convienen los nombres que designan los seres ni los verbos en los que resuena su *esencia*, pero que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede tener un nombre"⁸.

El pensamiento de Lévinas es, en medida importante, un intento de hacer 'explotar' la ontología occidental -y el predominio de lo Mismo, del Ser, de la Totalidad- a través de una nueva metafísica radicalmente ética -afincada en el otro más allá del ser (*epékeina tês ousías*), en el Infinito-. El suyo es un pensamiento de la trascendencia de lo infinito -de su gloria- en el *rostro del otro*. Yo soy-para-el-otro, puro rehén del otro, con *responsabilidad* total, inmemorial, pretemática. El otro me incumbe desde ya y ahora y para siempre, con independencia de lo que el otro haga o no haga por mí. El otro, llega a decir Lévinas, precede en mí a mi propia esencia. Tal responsabilidad para con el otro muestra la proximidad del otro, y tal proximidad, la sustitución. En el rostro del otro significa el Infinito, ya que si me encuentro totalmente sujeto por ese otro, es el Infinito -pura illeidad, Pro-nombre-, precisamente, quien me sujeta al prójimo como rostro. El sujeto es sustitución y, por ello mismo, se ofrece en el lugar de otro, es expiación para el otro. El otro, pues, asegura Lévinas, aunque exterior e irreductible a mí mismo, me requiere, me incumbe, me ordena no matarlo, me hace responsable de él con responsabilidad plena, perpetua y anterior a toda reflexión, sobretodo como huérfano, pobre, indigente, hambriento, golpeado, desarraigado.

Entonces: la ontología del estar-con de Heidegger y la metafísica de la vinculación y de la habilidad de alteridad de Zubiri se transforman, cuando se llega a Lévinas, en una ética del rostro que significa mi sempiterna, absoluta e infinita obligación para con el otro.

⁸ Puede consultarse, en general, una larga entrevista hecha a Lévinas recogida en *Ética e infinito* (trad. Jesús Ayuso, Visor, Madrid 1991), especialmente pp. 79-81, 83-84 y 92-93.

V

El hombre, pues, *ya y siempre y desde su raíz con los demás hombres, realmente vinculado y habituado a ellos, totalmente preocupado y responsable por los otros*. Es la socialidad como *prius*, gozando de prioridad respecto de otras manifestaciones sociales (que no por importante dejan de ser siempre consecutivas). Más o menos así, a mi modo de ver, podría conceptuarse la fisonomía formal de lo social. No afirmo, desde luego, algo tan enorme como que nunca antes de estos tres filósofos se había avistado la estructura de la socialidad. Sólo digo que ellos recogen, en este siglo, intuiciones e ideas dispersas en la tradición filosófica y política, y que con ellas -a la luz de su propia experiencia intelectual, por cierto- entregan una noción bastante coherente de lo que sea lo social.

Tan es así que esta vinculación y responsabilidad primaria con los otros no sólo ha sido vista constantemente, sino que -además- desde antiguo ha sido 'elevada' a la calidad de *coditio sine qua non* de una vida feliz y lograda. Es, justamente, lo que ocurre en los escritos aristotélicos y en los textos neotestamentarios cristianos. En ellos, como veré a continuación, la amistad y la vida volcada, ofrecida son más que descripciones: son prescripciones que hacen de la vida humana una vida *bien* hecha.

VI

Aristóteles piensa largamente en la amistad propiamente política. Se refiere a ella en los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* y en el libro VII de la *Ética Eudemia*. Pero hay también alusiones en la *Política*.⁹

Aristóteles pronuncia frases memorables acerca de la amistad pura y simple: "La amistad (*philia*) es una virtud (*areté*) o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida (*anagkaiótaton eis tòn bion*). En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la facultad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?" (1155a 3-9). "'Dos marchando juntos', pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar" (1155a 15-16). "En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para el hombre (*hos oikeion hápas ánthropos anthrópoi kai philon*)... Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aún siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad. Pero la amistad es no sólo algo necesario, sino también algo hermoso (*kalón*). En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa" (1155a 21-22.26-32). Puede decirse sin exagerar que el amigo es otro yo (*állos autós*) (1166a 31-32)¹⁰.

⁹ Para la versión castellana de los pasajes aristotélicos que siguen, he consultado las traducciones de María Araujo y Julián Marías (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989), Julio Pallí (Gredos, Madrid 1993) y Manuela García (Gredos, Madrid 1988).

¹⁰ Lévinas, empero, realiza una severa crítica de esta idea del amigo como otro yo. [El poder de lo otro] sobre mí existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro-sí-mismo que participase consigo en una existencia

Más concretamente, ¿qué vínculos hay entre la amistad y la comunidad política? ¿Por qué es tan necesaria aquella para ésta? ¿Qué es, entonces, la amistad política? En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles responde como sigue. “Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir (*suzén*) es lo más deseable...? La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo... Y, sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir el ser, o aquello por lo cual quieren vivir, en esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, todos ellos pasan los días juntos en aquello que más aman en la vida porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia” (1171b 33-35.1172a 1-8). “En toda comunidad (*koinonía*) parece haber alguna clase de justicia y también de amistad... El proverbio: ‘las cosas de los amigos son comunes’ es acertado, pues la amistad existe en comunidad” (1159b 25-26.30-31). “La amistad también parece mantener unidas las ciudades (*póleis*), y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia (*dikaíosýne*). En efecto, la concordia (*homónoia*) parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspiran sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia (*stásis*), que es enemistad” (1155a 22-26). “Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida y la comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia... Sin embargo, todas ellas [las comunidades no políticas] parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia de momento, sino extenderse a toda la vida... Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad. (1160a 8-12.20-22.27-29). “La amistad parece estar en relación con cada uno de los regímenes políticos (*politeíai*) en la misma medida que la justicia” (1161a 10-11). “La concordia se parece, también, a lo amistoso... Se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que es de común interés” (1167a 22.26-28). “Así, pues, la concordia parece ser una amistad civil (*politiké philía*), como se dice pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida” (1167b 2-3).

Así, agrega Aristóteles en la *Ética Eudemia*, la tarea de la política consiste, sobre todo, en promover la amistad (1234b 22-23). Tal como hay amistad entre parientes y entre compañeros, también la hay entre miembros de una comunidad: esta última es la llamada amistad política (1242a 1-2). La amistad política se funda sobre todo en la utilidad (*khresímon*) al no bastarse a sí mismos, los hombres se reúnen, pero hay que agregar que se reúnen también para vivir juntos (1242a 6-9). Y, además, esta amistad está relacionada con la familia (*oikia*), pues el hombre no es sólo un animal político, sino también familiar: el hombre no es un animal solitario, y ello se ve con claridad en la familia, que es una amistad, una comunidad (1242a 22-23.26-28). Tanto así que en la casa se fundamentan la amistad, el régimen político y la justicia (1242a 40-1242b 2). Hay que añadir que la amistad política está fundada

común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio”: *El tiempo y el otro* (trad. José Luis Pardo, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1993) p.116.

en la igualdad (*ísa*) (1242b 21-22). Ahora bien: hay dos especies de amistad utilitaria, la legal (*nomiké*) -basada en un acuerdo- y la ética (*ethiké*) -asentada en la confianza mutua- (1242b 31-37). Y como la amistad política mira al acuerdo y a la cosa, tiende a ser una amistad utilitaria legal, no tan noble como la ética, pero sí más necesaria (1243a 31-35).

Aristóteles refrenda todo lo anterior en la *Política*. "Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad, pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad" (1280b 29-39).¹¹

Resumiendo: La amistad, para Aristóteles, es lo más necesario y hermoso de la vida. Por esto es por lo que ella es completamente indispensable para que haya cualquiera clase de comunidad y, en particular, para que haya una buena comunidad política. La concordia -amistad a escala política- es aquella virtud que une a las ciudades y permite la convivencia. Por ella, como es obvio, se afanan los legisladores. Y por ella, también, los ciudadanos piensan, eligen y hacen conjuntamente lo que es de común interés. Aunque los hombres se reúnen en *póleis* porque no se bastan a sí mismos -tal es la cara utilitaria de la concordia-, se juntan de todos modos para vivir en común, para compartir una misma vida, porque de otra manera es imposible la felicidad (*eudaimonía*). La ética es, en efecto, una cierta disciplina política, asegura Aristóteles (1094b 10-11).

VII

Cuatro siglos más tarde, durante la segunda mitad del siglo I d.C., se redactan todos los textos que constituyen el *Nuevo Testamento cristiano*. En ellos se atribuye al hombre histórico Jesús de Nazaret -a quien se confiesa como el Cristo de Dios- una serie de dichos y hechos que revelan un rasgo peculiarísimo de su existencia: lo que últimamente se ha dado en llamar la pro-existencia de Jesús.¹² ¿Qué quiere decir esta expresión?

Pro-existencia designa la existencia de Jesús en cuanto vivida radicalmente para, en favor de... Esto es, pro-existencia, como lo indica la propia expresión, significa existencia enteramente ofrecida. Y ofrecida para los hombres y en favor de Dios. ¿Cómo?

Por una parte, Jesús de Nazaret existió para los demás, ya que -según los evangelios- su vida estuvo totalmente sellada por una misión, y su misión fue una obla-

¹¹ Puede verse, también, la *Retórica* (1380b 34-1382a 20).

Sobre la amistad en Aristóteles: LLEDÓ, Emilio *Aristóteles y la ética de la 'polis'*, en *VV.AA. Historia de la ética* (Crítica, Barcelona (1988) 1, pp. 136-207, sobre todo 190-196; GODOY, Oscar, *La amistad como principio político*, en *Estudios Públicos* 49 (1993), pp. 5-35.

¹² Entre otros, es el caso de SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La Historia de un Viviente* (trad. A. Aramayona, Cristiandad, Madrid 1981) y de VILLEGAS, Beltrán, *El hombre Jesús, en Teología y Vida* 34 (1993) pp. 29-38.

ción para todas las gentes. Este carácter oblativo de la vida de Jesús caló hondo en las primeras comunidades cristianas y en los redactores de los diversos libros del Nuevo Testamento. De ello hay varios reflejos. Así, es bien notoria en los libros cristianos la presencia de proposiciones y verbos de índole pro-existencial: preposiciones con el sentido de la latina *pro*, como *peri* (Mt. 26, 28), *hypér* (Mc 14,24; Lc 22, 19-20; Jn 6,51; 1 Co 11,24), etc. y verbos como *ekkhéō*, verter, derramar (Mt 26,28; Mc 14,24), *didomi/paradidomi*, dar, entregar, transmitir (Lc 22,19-22; Jn 3,16; 6,51; Hch 2,23; 3,13; 4,12; 1 Co 11,23), etc. Y, en efecto, los destinatarios del evangelio del reinado de Dios -que ésa fue la misión de Jesús- fueron prácticamente todos los grupos israelitas de su época, una enorme variedad de personas, aunque hay que agregar que los 'preferidos' de ese evangelio resultaron ser aquéllos que estaban al margen de los bienes de la vida y del aprecio social: pobres, pequeños, pecadores.

Por otra parte, Jesús de Nazaret vivió completamente referido a su Padre Dios (*ho Patér*: Mt 6,9; 11,25-26; Lc 11,2; Jn 3,35; 5,19 ss; 8,28; Rm 8,15; Ga 4,6; etc.), a quien llamaba con un insólito giro arameo (*Abbá*: Mc 14,36; Rm 8,15; Ga 4,6). Todo lo que Jesús hacía o decía, lo hacía o decía por encargo y en cumplimiento de la voluntad de su Padre (Mt 11,27, Lc 10,22; Jn 11,41-42 17,4; etc.). De acuerdo al testimonio de los evangelios, Jesús llegó a alegar total y escandalosa intimidad con su Padre: "... y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre (*hóti en emoi ho Patér kagò en tòi Patri*)" (Jn 10,38). Según Pablo de Tarso, por la voluntad de Dios el Cristo se anonadó (*ekénosen, de kenóo*, vaciar, rebajar, anonadar) de su condición divina, se humilló a sí mismo (*etapeínosen heautòn, de tapeinóo*, humillar, rebajar) y obedeció (*hypékoos, de hypakoúo*, obedecer, someterse, servir) hasta la muerte en la cruz (Flp 2,7-8).

Esta impronta oblativa, tanto con respecto a los hombres cuanto por lo que toca a Dios, se destaca con nitidez si se atiende a aquello que constituyó el proyecto de la vida y la predicación de Jesús de Nazaret: el *evangelio*, la buena noticia del *reino o reinado de Dios* (*basileía tou theou*).¹³ Jesús, sobre cualquier otra cosa, anunció e inauguró el reinado *de Dios Padre* (Mt. 4, 17,23; Mc 1, 14-15; Lc 4,43; etc.). El reino de Dios, como es natural, alude a Dios en tanto que ejerce su soberanía real: Dios mismo comienza a desplegar su voluntad poderosa y salvífica en este mundo y en toda la creación. En términos evangélicos, el reinado que predicó Jesús es transfiguración y liberación de los males, las opresiones, el pecado y la muerte, instauración del nuevo cielo y la nueva tierra por obra de Dios (Is 65,17; 2 P. 3,13; Ap 21,1).

¹³ Sigo aquí de cerca a VILLEGAS, Beltrán *Bienaventuranzas y teología de la liberación*, en VV.AA., *Diálogo en torno a la teología de la liberación* (Ilades-Salesiana, Santiago de Chile 1986), pp. 37-50, y a FABRIS, Rinaldo, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación* (trad. Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca 1985), pp. 101-114.

Los evangelios -conviene aclararlo desde el principio- llevan a la conclusión de que el reino de Dios se ha acercado en la persona de Jesús, en sus dichos, hechos y opciones. Jesús no es sólo el anunciador del reino, sino que es su protagonista, el que lo inaugura y hace realidad desde ahora. Dios comienza a reinar en este mundo a partir de Jesús de Nazaret. Por esto es por lo que la causa del reinado de Dios exige el seguimiento de Jesús (Mc 2, 13-14) y su consideración como lo único necesario (Lc 10, 38-42). La fe cristiana añade que Dios resucitó de la muerte a Jesús de Nazaret y que, por lo tanto, el Resucitado es el mismo Crucificado que anunció el reinado de Dios: por eso los primeros cristianos tuvieron la certeza de que el reino se empieza a hacer presente si se vive y se muere como vivió y murió Jesús.

Pero, además, dicho reino de Dios implica una acción libre y gratuita de Dios *en favor de los hombres*. Tal acción ha de manifestarse de muchas maneras. Un signo inequívoco del acercamiento del reinado es el amor universal, que no se detiene ante ningún ser humano y que, incluso, alcanza al enemigo, al perseguidor (Mt 22,34-40 Mc 12, 28-31 Lc 10, 25-28; Jn 13, 34-35; Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-36)¹⁴. Otra señal del carácter favorable de la soberanía divina, según los datos evangélicos, es que el reinado anunciado por Jesús llega con sencillez, silenciosamente, de un modo insignificante para el mundo (Mt 13,31-33). Tal insignificancia mundana del reino de Dios se hizo patente en el hecho -evangélicamente inconcuso- de que este reinado, sin perder su universalidad, se anunció sobre todo a los marginados del mundo, a los pobres y sufrientes. Con esto, Jesús asumió la esperanza de los pobres que recorría el Antiguo Testamento. Allí, cuando Dios manifestaba su soberanía en la historia, los pobres eran proclamados felices, porque ellos en primer lugar gozarían de la acción eficaz y liberadora de Dios (Ex. 3, 7-10; Is 11, 1-5; Jr 23, 5; Sal 72; 146,5-10, etc.). Y esta esperanza de los pobres culminó en el Nuevo Testamento, porque Jesús proclamó el reino de Dios a los pobres (Lc 4, 17-21, 6, 20-21; etc.). ¿Y por qué los pobres tuvieron este privilegio? Porque el acercamiento del reinado de Dios significa el fin de su vida humillada, ofendida, carente de lo necesario. Los pobres son los que primero tienen que alegrarse del acercamiento del reino, porque eso significa también el acercamiento de su propia liberación. O sea, cuando proclama a los pobres bienaventurados por la cercanía del reino, Jesús denuncia una cosa y anuncia otra: denuncia a la pobreza como un mal que demuestra que este mundo es el anti-reino y anuncia que esta situación desaparecerá al llegar el reinado de Dios. De esta manera, Jesús revela que Dios es Justo, puesto que se indigna frente a la injusticia que implica la pobreza de los pobres, y que Dios es Padre, Gracia y Ternura, porque ama con misericordia al que sufre. Es decir, Dios 'toma en sus manos y en su corazón' el destino que sufren los pobres, los libera y les hace justicia, porque son ellos los que lo necesitan. Este privilegio, eso sí, no se basa en una pretendida superioridad moral de los pobres -razón meramente *antropológica*-: primero, porque los pobres no son necesariamente virtuosos, y segundo, porque su privilegio se debe en verdad a su sufrimiento y marginación y a la justicia y al amor de Dios -razón, pues, formalmente teológica-. Pero hay más. Junto a los pobres, también resultaron privilegiados por Dios todos los pequeños y despreciados, como los niños, los pecadores y los paganos (Mc 10, 14; Mt 21, 31; 8, 10-12; etc.). Y, según Jesús, fueron privilegiados por Dios justamente porque Dios es así: es un Padre amoroso que acoge y perdona, que libera y salva a los que más lo necesitan, a los que son despreciados por los que se

¹⁴ Nítida diferencia con ARISTÓTELES. Para éste, la amistad perfecta -fundada en la virtud- no puede verificarse más que entre hombres buenos, puesto que los malvados no persiguen ni pueden perseguir el verdadero bien humano y, por eso mismo, sólo llegan a ser amigos por accidente (1157b 1-5).

Para Jesús, en cambio, "la aceptación de su Evangelio lleva a los que lo acogen a ofrecerle al mundo lo que G. Lohfink ha llamado una 'sociedad alternativa'; es decir, un modo de relacionarse entre sí basado en la conciencia de una fraternidad que surge de la común filiación del Dios-Abbá, conciencia que tiene que llegar hasta la actitud de servicio mutuo y de amor al enemigo; en la vigencia del perdón recíproco, postulado por el perdón que todos han necesitado y recibido de Dios; en el respeto de la dignidad inviolable de cada uno, que impide 'usar' a otro como medio para los propios intereses, o considerarlo como un 'objeto', o negarle la posibilidad de hacerse un futuro distinto de su pasado o de su presente; finalmente, en la aceptación de pagar el precio del fin de la 'espiral de la violencia', renunciando a las represalias": Villegas (n. 12), p. 36.

piensan justos y buenos. El reinado de Dios es tan gratuito -éste es el testimonio de todo el Nuevo Testamento- que los méritos morales y religiosos ya no cuentan: el reino es un regalo, una gracia y un perdón ofrecidos a todos, pero sobre todo a los menospreciados y a partir de ellos.¹⁵

Sintetizando: conforme a los evangelios -que, sin ser biografías, son los documentos críticamente más fiables para acceder a la historia de Jesús de Nazaret-, la más profunda y justificada posibilidad de la vida humana radica en su *pro-existencialidad*. Viviendo 'fuera de sí' -completamente extasiado en los otros y en el Otro- es como el hombre llega a ser lo que siempre ha sido. Así como el que se refiere a sí mismo, se desencuentra y se pierde, así también una sociedad cuyos integrantes acumulan, se reservan y se concentran, es una sociedad literalmente frustrada: vana, sin objeto, engañosa. Una sociedad que no se constituye a partir de la oblación es, por lo tanto, una sociedad mal hecha: no pro-existente, sino in-existente.¹⁶

VIII

Para terminar, una conclusión provisional.

Predomina contemporáneamente la filosofía política liberal. Ella dicta cátedra acerca de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, éste no debe hacer otra cosa sino asegurar todas las condiciones mínimas que sean necesarias para la subsistencia y el libre desarrollo de aquélla, tales como el reconocimiento de los derechos

¹⁵ Un exégeta tan minucioso como Joachim JEREMIAS ha llegado a decir que "el reino pertenece únicamente a los pobres".

Pero si el reino fue buena noticia para pobres y pequeños, los libros neotestamentarios se encargan de aclarar que fue también -y por esa misma razón- una amenaza para los ricos, los grandes y satisfechos, los justos y los que se sienten seguros de sí mismos (Lc 6, 24-26; 11, 37-52; 18, 9-14. 18-27): éstos pueden sentirse tan seguros de sí mismos, que crean merecer la salvación de Dios, y pueden sentirse tan celosos cumplidores de la Ley de Dios, tan llenos de sí mismos, que menosprecien al prójimo y no lo traten como a un hermano. Por eso, el reinado de Dios también se les ofreció a ellos, pero bajo la exigencia de conversión (Lc 11, 37-54; 12, 13-21; 16, 19-31; 19, 1-10; etc.) -exigencia que, a su manera, también recayó sobre pobres y pequeños.

¹⁶ Dice SCHILLEBEECKX (n.12): "La inminente salvación de Dios anunciada por Jesús, por la que él vivió y murió, el reino de Dios dirigido a la humanidad es últimamente la persona misma de Jesucristo, el hombre escatológico Jesús de Nazaret, que ha sido elevado junto a Dios y desde su plenitud nos envía el Espíritu de Dios, inaugurando la 'comunicación' entre los hombres. La persona de Jesús de Nazaret es así la revelación del rostro escatológico de toda humanidad y la consiguiente relevación de la plenitud trinitaria de la unidad esencial de Dios, como don que, de acuerdo con su esencia y en absoluta libertad, hace a los hombres. La humanidad de Jesús es para nosotros manifestación de Dios. Su proexistencia humana es para nosotros el sacramento de la proexistencia o autodonación del propio ser de Dios. En Jesús, Dios ha querido ser en su Hijo Dios para nosotros de un modo humano. La universalidad única de Jesús reside, por tanto, en su humanidad escatológica, sacramento del amor universal de Dios a los hombres. Olvidándose de sí mismo, Jesús se identifica por entero con la causa de Dios en cuanto causa del hombre. Dios se identifica también con esta identificación de Jesús, es decir, Jesús es el primogénito del reino de Dios. La causa de Dios en cuanto causa del hombre está personificada en la persona de Jesucristo. En cierto modo éste es el único núcleo de lo que llamamos 'cristianismo'. Así se afirma también la mediación universal de Jesús. El es primogénito y 'el caudillo' de una nueva humanidad, porque vivió anticipadamente la praxis del reino y porque esta praxis fue confirmada por Dios." (p.628).

individuales (dentro de los cuales están la propiedad, el orden, la seguridad, la igualdad ante la ley, etc.), la división del poder estatal en diversos órganos públicos relativamente independientes, la sujeción de todos (especialmente de los titulares del poder público) a la ley y la vigencia del principio democrático. Más allá de estas condiciones mínimas, afirma esta idea, el Estado debe dejar hacer.

Se ha dado una contestación -hoy amagada- a esta teoría política en cierto liberalismo más bien radical, en el socialismo democrático y en algún cristianismo. Para éstos, la relación entre el Estado y la sociedad civil ha de ser más estrecha: el Estado ha de hacerse responsable de planificar y participar del proceso económico (redistribuidoramente) y de configurar a la sociedad (igualadoramente), con el objeto de procurar a la población más carente las condiciones indispensables -materiales y culturales- para el desarrollo de su vida; y además, el Estado debe reconocer la función social de los derechos individuales (sobre todo el de propiedad) y una serie de derechos sociales, económicos y culturales. Ya no se trata sólo de proteger a la sociedad civil del Estado y de hacer de éste un guardián democrático de la vida, de la libertad, de la propiedad y del orden de los individuos, sino que debe exigirse del Estado tanto una activa gestión configuradora de la sociedad civil, cuanto una ampliación 'social' de la gama de los derechos salvaguardados.

Estado liberal que deja ser y hacer libremente a la sociedad civil y Estado social que -sin dejar de lado las conquistas del Estado liberal- procura modelar más justamente a la sociedad civil. A grandes rasgos, tales parecen ser las alternativas dentro de las cuales se mueve la filosofía política actual, cuando de las relaciones entre Estado y sociedad civil se trata.

Pues bien, es indudable que ambas ideas incluyen valiosas percepciones. Percepciones, se diría hasta cierto punto, contemporáneamente irrenunciables. Mas, a mi modo de ver, pese a toda su grandeza histórica, el liberalismo democrático (sea o no sea social) parece insuficiente en cuanto concepción del Estado, de la sociedad civil y, vendría al caso agregar, de la sociedad política. ¿Por qué?

Porque toma las cosas demasiado tarde, cuando la sociedad ya está estructuralmente constituida y definida. Antes de las distinciones modernas entre sociedad civil, política y Estado, y como condición que las hace posibles, hay *ya* la socialidad: prioritario estar-con (es el ser de la socialidad), vinculación primaria (es la realidad de la socialidad), responsabilidad inmemorial (es la ética de la socialidad). Desde esta estructura de la socialidad cabe hablar con sentido de aquellos ámbitos que la modernidad distingue analíticamente. Y desde la socialidad, también, cabría ponderar aquellas posibilidades *amistosas y proexistenciales*.