





EL PERSONALISMO COMUNITARIO Y ANARQUISTA
DE CARLOS DÍAZ



EL PERSONALISMO COMUNITARIO Y ANARQUISTA DE CARLOS DÍAZ

Aliosventos Ediciones

© 2019. Todos los derechos reservados por Aliosventos Ediciones AC.

Autores:

Mauricio Hardie Beuchot Puente

Mauricio Urrea

María Angélica González Martínez

Rafael García Pavón

Benito Estrella

Ramón Horcajada

Carlos Díaz Hernández

María Figueroa

Carlos Eymar

José Luis Palacios

Francisco Xavier Sánchez Hernández

El personalismo comunitario y anarquista de Carlos Díaz

© 2019. Todos los derechos reservados por Aliosventos Ediciones AC.

Primera edición, 2019.

Colección Biblioteca de filosofía

Diseño de portada: Teresa Camacho

Diseño editorial: Juan Antonio García Trejo

Cuidado editorial: Juan Manuel Escamilla González Aragón

Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués, Querétaro, 76269. Teléfono: 4424678838. www.aliosventos.com / www.alios.mx Correo-e: contacto@aliosventos.com.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra —por cualquier medio— sin el permiso previo y por escrito del editor.

ISBN: 9781099673597

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso escrito de Aliosventos Ediciones AC, así como su almacenamiento, con excepción hecha de cualquier reproducción expresamente permitida por la ley y de agregadores, bases de datos y repositorios científicos. Cualquier consulta relacionada con los derechos de la obra debe ser dirigida a: derechos@aliosventos.com

Producido, con amor, en México. Impreso en varias latitudes: México, Estados Unidos, Reino Unido, Francia, España, Italia, Japón.

EL PERSONALISMO COMUNITARIO Y ANARQUISTA

DE CARLOS DÍAZ

Mauricio Hardie Beuchot Puente

Mauricio Urrea

María Angélica González Martínez

Rafael García Pavón

Benito Estrella

Ramón Horcajada

Carlos Díaz Hernández

María Figueroa

Carlos Eymar

José Luis Palacios

Francisco Xavier Sánchez Hernández



• Prólogo •

Acerca del personalismo comunitario 11

• Mauricio Beuchot •

• Homenaje a Carlos Díaz •

**La razón cordial y la lógica comunicativa.
¿Una enmienda a la *Diskursethik* desde el corazón del personalismo?** 25

• Mauricio Urrea •

La educación frente al sentido de la existencia 35

• María Angélica González Martínez •

Razón encarnada y amor profético 45

• Rafael García Pavón •

Carlos Díaz y su ingente obra 53

• Benito Estrella •

Semblante bibliográfico de Carlos Díaz 61

• Ramón Horcajada •

• Entremes •

Marcelino Legido y la filosofía española 73

• Carlos Díaz •

• Entrevistas •

Entre vista y vista. Entre ahora y luego 95

• María Figueroa •

He sido un outsider dentro de mi generación 103

• Carlos Eymar •

Un intelectual cristiano y social: Carlos Díaz 143

• José Luis Palacios •

Entrevista a Carlos Días: el hombre y el filósofo 151

• Francisco Xavier Sánchez Hernández •

Prefacio

Contra la costumbre oficial de la Universidad Complutense de Madrid, que dedica a los profesores que se jubilan un homenaje de despedida y un libro con trabajos de sus compañeros, para Carlos Díaz no hubo a los cuarenta y dos años de su despedida laboral ni homenaje ni libro, ni *ultima lectio*, ni siquiera un vaso de agua. Son las instituciones las que tienen que dar cuenta de su honorabilidad o de su infamia cuando premian a unos y castigan a otros, pero eso no es de nuestra incumbencia. Nosotros somos profesores españoles y mexicanos, que le profesamos respeto intelectual y que estimamos el valor de su empeño y el testimonio de su vida.

Las páginas siguientes no son más que un intento de agradecer cuanto él nos ha aportado con una trayectoria filosófica absolutamente singular y al margen de toda Academia. No sabemos si existe algún filósofo con una trayectoria tan creativa e independiente como la de Carlos Díaz. Inútil buscar en su esfuerzo reflexivo una concesión a los caminos trillados. Pero inútil también leer a Carlos Díaz al margen de una tradición que él eligió, no en modo alguno carente de precedentes. Nuestro filósofo no es un hombre hecho a sí mismo, pero sí está hecho a martillazos, al fin y al cabo del bloque de granito y gracias al golpe delicado del escultor emerge el pensador que solo estaba esperando la ideación de su causalidad formal.

Las páginas que siguen quieren celebrar a este maestro *sine ira et studio*. Las publica una minúscula editorial. Su modesto tiraje pondrá algunos cientos de ejemplares en distribución bajo demanda para todo el mundo y en algunas librerías de México. Como dijera los clásicos, *habent su fata libelli*, los libros tienen su destino, sólo que nunca se sabe cuál sea éste. Ojalá al menos sus lectores puedan disfrutarlo.

• Prólogo •

Acerca del personalismo comunitario

• **Mauricio Beuchot** •

UNAM, México

Introducción

Como un homenaje a mi amigo Carlos Díaz, en estas líneas me complace exponer un tema que él ha estudiado mucho: el personalismo comunitario. Lo ha revisado desde diversos ángulos y a partir del pensamiento de varios autores. Pero yo solamente me centraré en el principal, un filósofo a quien nuestro homenajeado ha consagrado no pocos esfuerzos interpretativos: Emmanuel Mounier. Ciertamente, ha habido otros pensadores personalistas; pero él es el más connotado. Primordialmente, me apoyaré en la interpretación que Carlos Díaz ha hecho de sus ideas y aludiré lo que éste ha agregado como aportación personal suya. Después trataré de añadir mi visión del personalismo comunitario, cosa que he compartido con Díaz en varias conversaciones.

Creo que el mejor homenaje es el diálogo y, además, el continuar pensamientos, retomar ideas y tesis para desarrollarlas, para añadir algo de la propia cosecha. Por eso he pensado en rendir tributo a mi amigo Carlos Díaz dando un reporte de lo que he avanzado a partir de lo que él me ha dado, que fue el contacto con esta corriente y este pensador.

Trayectoria heroica

Emmanuel Mounier nació en Grenoble, Francia, en 1905.¹ Allí realizó sus primeros estudios y el bachillerato, e incluso cursó en su universidad dos años de medicina, cambiándose después a filosofía. La estudió de 1924 a 1927, con Jacques Chevalier, quien lo introdujo a la filosofía de Bergson y al tomismo. Terminó la carrera en la Sorbona de París y ese año obtuvo el diploma con una memoria de título *El conflicto entre antropocentrismo y teocentrismo en la filosofía de Descartes*. Ya empezaba su preocupación por el ser humano. En 1928, gana una cátedra en el liceo de Saint-Omer y una beca para hacer el doctorado. Chevalier le sugiere que trabaje a Fray Juan de los Angeles, místico franciscano español. Pero él, además de ese tema, inscribe otro: la personalidad. Con ello, se concreta más su interés por el personalismo. En abril de 1930 viajó por España recogiendo materiales sobre la mística. En mayo, dio una conferencia sobre Péguy [a quien admiraba por su inconformismo] en la Universidad de Salamanca. Su amigo Jacques Maritain le aconsejó dejar la mística española y estudiar a Péguy. Así, escribió un libro sobre este pensador en coautoría con Georges Izard y Marcel Péguy.

El año 1931 es de preparación de un movimiento y una revista que llevará el nombre de *Esprit*. Se hacen reuniones, en casa de Maritain, con intelectuales connotados, tales como Gabriel Marcel, Jean Danielou, Charles du Bos, Nikolái Berdiáyev y Jean Guitton, entre otros. En 1932 se funda la revista, que se iba a llamar *Materia*, y acabó llamándose *Espíritu*.² En el primer número, escriben Mounier, Berdiaev, J. Lacroix, Denis de Rougemont y otros más. La revista comenzó unida al movimiento Troisième Force, por lo que Izard fue el redactor en jefe. Pero, en 1933, la revista se separa de ese movimiento y anunció a Mounier como único director. En 1934, salió un número especial sobre una revolución personalista al tiempo que el movimiento se enfrentaba, mediante fuertes críticas, contra el fascismo.

Mounier, en 1935, se casó con la belga Paulette Leclercq, con quien tendría tres hijas, y da clases en el Liceo Francés de Bruselas. Publica un libro sobre la revolución personalista y comunitaria. En 1936, salen otros dos libros suyos: uno sobre la propiedad capitalista y la propiedad humanista, y otro que es el manifiesto al servicio del personalismo. Ese año, en la revista *Esprit*, salen artículos sobre la guerra española, en contra del fascismo. En 1937, publican ensayos contra el bombardeo de Guernica y sobre anarquismo, per-

1 Sigo aquí a Feliciano Blázquez Carmona. *Mounier (1905-1950)* (Madrid, Eds. del Orto, 1997), 8-10 y a Carlos Díaz, *Mounier y la identidad cristiana* (México, IMDOSOC, 1996, 2a. ed.), pp. 141-185.

2 Carlos Díaz: *Mounier y la identidad cristiana* (México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1996), pp. 39 ss. y 142.

sonalismo y sindicalismo. El personalismo se colocaba como una tercera vía entre la derecha y la izquierda: ni de una ni de otra.³

En 1939, Mounier sirve con los cazadores alpinos como soldado de servicios auxiliares. P.A. Touchard lo supe en la dirección de *Esprit*. En 1940, cae prisionero de los nazis, es desmovilizado y vive con su familia en Lyon. Retoma la dirección de la revista, la cual es prohibida al año siguiente por el gobierno de Vichy. Da clases en el colegio de los Lazaristas (Lyon) y en la Escuela de Robin (Vienne). En enero de 1942 es encarcelado en Clermont-Ferrand, acusado de pertenecer a la dirigencia del movimiento *Combat*, pero, tras una huelga de hambre, en octubre fue juzgado y absuelto.⁴ En 1943 se instala en Dreulefit (Drôme). Escribe sobre el afrontamiento cristiano y sobre el carácter. A fines de 1944, se reabre la revista *Esprit* y se muda a Châtenay.

Después de la guerra, publica más libros: en 1946, sobre la libertad condicionada; en 1947, publica sobre el existencialismo, el personalismo y otros asuntos. Lo mismo en 1949 y en 1950. Pero en marzo de ese último año, murió de un infarto.

De entre sus obras, cabe destacar: *La pensée de Charles Péguy* (1930, con G. Izard y M. Péguy); *Révolution personaliste et communautaire* (1935); *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1936); *Manifeste au service du personalisme* (1936); *Pacifistes ou bellicistes?* (1939); *L'affrontement chrétien* (1944); *Traité du caractère* (1946); *Liberté sous conditions* (1946); *Introduction aux existentialismes* (1947); *Qu'est-ce que le personalisme* (1947); *L'éveil de l'Afrique noire* (1947); *La petite peur du XXe siècle* (1949); *Le personalisme* (1949); *Feu la chrétienté* (1950); *Les certitudes difficiles* (1951) y *L'espoir des désespérés* (1953).

Exposición del personalismo comunitario

Mounier no podía ser como los filósofos de la Sorbona, pedantes y sin compromiso con la sociedad. Él tenía que hacer algo por los demás, orientar su teoría hacia la praxis. Por eso se dice que hizo una “metafísica de la acción”.⁵ Buscaba lo concreto, como se ve en su primer artículo, sobre Maine de Biran (1927). Quiere salvar al hombre, del “desorden establecido”;⁶ transformar la

3 Carlos Díaz: *Mounier y la identidad cristiana* (México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1996) pp. 56.

4 Carlos Díaz: *Mounier y la identidad cristiana* (México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1996) pp. 89-90

5 Feliciano Blázquez Carmona. *Mounier (1905-1950)* (Madrid, Eds. del Orto, 1997), pp. 19 ss.

6 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) p. 86.

realidad, no sólo interpretarla. Admiraba a Lacroix y a Péguy. Al primero, por su conexión de la filosofía con la vida y, al postrero, por la conexión con la acción militante. Quería sacar a la sociedad y la cultura hacia un “nuevo renacimiento”.⁷ Por eso abandonó la carrera académica y se dedicó a promover una revolución, la personalista. La filosofía no es torre de marfil sino instrumento de acción. A la civilización capitalista, tan cruel y despersonalizante, le opone el personalismo, una nueva civilización.

Ve el personalismo como producto de la gran crisis económica de 1929⁸ y de la Segunda Guerra Mundial. Aquella crisis hizo ver la agonía del bienestar y a interesarse por las revoluciones que se daban (sobre todo la rusa). Combatió el fascismo y se enfrentó tanto al capitalismo como al comunismo, buscando otra alternativa. Había que superar el materialismo y el angelismo, el individualismo y el gregarismo, con algo más humano: el personalismo. El primer Renacimiento resarcía el personalismo, pero faltaba un Renacimiento comunitario. Iba contra la derecha y la izquierda. Asimismo, quería separar religión y política, es decir, que la política no se sirviera de la religión ni a la inversa. La primacía la tiene lo espiritual y a él se subordina lo político. *Esprit* no quiso ser revista católica, sino ecuménica, abierta. En ella escribieron pensadores distintos, como Ricoeur, protestante, y hubo *Amigos de Esprit*, como Merleau-Ponty, que luego iría al Partido Comunista y después lo abandonaría. Mounier llegó a decir que sus mejores amigos eran increyentes.⁹ Sin embargo, rechazaba las proclamas ateas y los ataques contra la Iglesia. Con todo, también rechazó el confesionalismo religioso. Aclaró siempre que su personalismo no era una posición política, sino espiritual, de pensamiento. Así, los integristas católicos lo vieron como “progresista” y condescendiente con el marxismo, y los de izquierda lo vieron como tibio. No comprendían que tenía una postura trans-política. Se centraba en el testimonio, más que en el éxito oportunista.

Era una especie de profetismo. Había una cristiandad difunta y otra nueva, por nacer. El desorden establecido es el del egoísmo, el de los pocos ricos a costa de la miseria de muchos. Está aposentado en la sociedad burguesa, que adora al dinero y es injusta. Endiosa la técnica y promueve el absurdo, dice con gran clarividencia. Esa civilización “cristiana” debe dar paso a otra, nueva, verdaderamente tal, y para ello pasar de la propiedad capitalista a una propiedad más humana. Hay que redimir desde la base las instituciones, que están podridas.

7 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) p. 109.

8 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) p. 85.

9 Carlos Díaz: *Mounier y la identidad cristiana* (México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1996) p. 41.

Contra el desorden establecido e instigado por Péguy, Mounier se levanta y efectúa una revolución personalista y comunitaria. Es revolución en un sentido no violento, sino de resistencia. Ante las críticas de Françoise Mauriac, en el sentido de que eran tibios, Mounier respondió que su revolución consiste en vigilar y denunciar los errores y las injusticias. Hay que cambiar el corazón del hombre y las relaciones que mantiene con los otros. Es personalista en el sentido de personal, es decir, cambio moral. Comienza tomando conciencia del desorden y de la culpa de todos en él. Pretende restaurar los valores de una comunidad fraternal. Con todo, cada vez se hizo más activista; sobre todo, adherido al movimiento obrero. Era una rebelión de la inteligencia, que quería iluminar la acción política. Pero también fue una revolución comunitaria y, por ello, estructural. Rompía con el orden o desorden establecido. Tenía que afectar a la institución familiar donde la mujer y los niños son personas (y, por tanto, no deben verse como sumisos), a la educación (tan cientificista), a la cultura (tan abandonada), a la economía capitalista (inhumana, centrada en la ganancia), a la sociedad política (dándole sentido comunitario), a la situación del cristianismo (dándole vida con el testimonio), a la comunidad internacional (con su engaño armamentista) y al pueblo (que es el que hará la revolución, no de clases, pues el pueblo es una sola clase).

La palabra *personalismo* no le satisfizo y le añadió el epíteto *comunitario*. Con ello reconoce que puede haber varios personalismos. El suyo se afina en el hombre concreto; lejos de los esencialismos, da prioridad a los existentes. El hombre es un ser encarnado en el mundo. Es cuerpo y espíritu, de manera plena.¹⁰ Ni racionalismo ni empirismo, ni materialismo ni espiritualismo. Es una suerte de existencialismo, pues se centra en la persona, que es el existente; se relaciona con el ser y con los otros. Se da primacía al existente, al sujeto, pero alguien concreto. La persona es la plenitud de la existencia, lo más digno que hay. Tanto la mía como la del otro (que, a diferencia de Sartre, no es el infierno, sino presencia para el diálogo). Por eso el personalismo no es un sistema, sino una filosofía, es más una actitud y una aventura.¹¹ La persona no es propiamente definible, porque no es un objeto. Sólo se puede describir la vida personal, sus modos y caminos. Pero admite que es un ser espiritual, con subsistencia propia con valores que continuamente adopta y renueva, con una vocación creadora.¹² Afirma su valor absoluto; la persona nunca puede ser tomada como parte (de la familia, de la clase, del Estado...), pero tampoco se reduce al individuo (biológico o jurídico). El individuo es

10 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) p. 111.

11 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) p. 95.

12 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) pp. 97-100.

distinto de la persona:¹³ el individuo sólo es la persona en la vida superficial; por eso, el individualismo es otra cosa, promueve el egoísmo y la agresividad. Es falta de comunión: es soledad.

El universo de la persona se constituye por algunos actos de la misma: salir de sí, para comunicarse y ponerse a disposición de los demás; comprender, es decir, ponerse en el lugar del otro; asumir solidariamente la condición de los otros; dar con generosidad y gratuidad, y la fidelidad creadora (en el sentido de Marcel). Así, la comunicación es fundamental;¹⁴ hay que hacer no un agregado, sino una “persona de personas”. Vivimos con los otros, con otras personas, y tenemos que ver al otro como prójimo, no como infierno. La persona es intencionalidad, sale hacia los otros. Pero también es interioridad, recogimiento; es decir, es libre, pero tiene una libertad condicionada: es libertad pero también responsabilidad, compromiso;¹⁵ es singularidad pero también fidelidad; es inmanencia pero, sobre todo, trascendencia. La libertad absoluta es un mito, está limitada por la situación. Mounier señala como enemigos de la persona a las técnicas masivas que envilecen al hombre; al cientificismo, por su objetivismo, que mina al sujeto; al capitalismo, por su egoísmo; al fascismo, que es dictatorial; y al marxismo, cuyo materialismo es como el capitalista y cuyo comunismo lo tiraniza.

De hecho, Mounier presenta una utopía, no en el sentido del socialismo utópico, sino en el de un proyecto sustentable, que trata de ir más allá de lo dado. Es su rebelión contra lo establecido, que en lugar de orden ve como desorden. Por eso es un auténtico profeta, un utopista realista.¹⁶

El modelo de personalismo comunitario de Carlos Díaz

Habiendo visto los rasgos principales del personalismo comunitario de Mounier, añadiré algunos desarrollos que hace Carlos Díaz. Para ello me centraré en un libro suyo que me ha parecido capital: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, de 2002. En esa obra trata de ir más allá del existencialismo; es decir, de replantear el existencialismo mediante una óptica fincada en un personalismo que corrija las deficiencias de esa otra corriente, que a veces se inclinó demasiado al individuo, a un cierto egoísmo narcisista y un pesimismo nihilista.¹⁷ Así, desde el personalismo, será posible un existencialismo purificado.

13 Feliciano Blázquez: *Mounier*, p. 51.

14 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) pp. 102-103 y 113-114.

15 Agustín Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (Madrid: Cincel, 1985) pp. 116-117.

16 Carlos Díaz: *Mounier y la identidad cristiana* (México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1996) pp. 113 ss.

17 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?* (Ed. Fundación Mounier, Madrid 2002), p. 32.

También recoge las definiciones de la tradición personalista, como sustancia, subsistencia e hipóstasis,¹⁸ para que no se quede en pura relación, como a veces han querido dejarla el existencialismo y la posmodernidad. Pero hay que leer las definiciones clásicas con crítica justa, para evitar el esencialismo en que los manuales las dejaban y hacerlas más existenciales.

Díaz prefiere la idea de substantividad, característica de Zubiri. Lo que me parece aún mejor es que conjunta los dos atributos de la persona, definiéndola, a su vez, como *subsistencia relacional*.¹⁹ Es decir, resalta el carácter relacional de la persona, ya que no se puede negar que lo más propio de ella es su relación interpersonal, pero lo hace sin negar el carácter sustantivo del ser humano. El aristotelismo-tomismo decía que la relación era la más frágil de las categorías. Díaz parece recordarlo y reconoce la fragilidad de la relación yo-tú, pero es una debilidad compartida, lo cual hace que tenga cierto sustento, y hasta fuerza.²⁰ La fuerza le viene de la confianza mutua, de la vinculación confiada, que da firmeza a ese vínculo entre las personas. Así se construye el yo, de manera anticipada; pero, sobre todo, por la imagen que nos devuelve el tú, de nosotros mismos; y, sobre todo, por la imagen de Dios, el cual, con su mirada, se encarga de dar solidez a lo que es frágil, humano.²¹

Continuando con la conjunción de subsistencia y relación en la persona, Carlos Díaz avanza hasta decir que la persona es amorosa relación subsistente.²² Esto parecería chocante: una relación que tenga subsistencia suena a platonismo; pero hay que entenderla bien: la persona es un llamado, una vocación vocativa; asimismo, es respuesta acogedora. Acoge regalándose, porque sólo se tiene lo que se da. Tal es el secreto del amor. Además, implica agradecimiento y perdón, hacia los que no dan ni absuelven. El amor es don, y lo que da es la vida eterna, como vida entera, lo cual nos recuerda lo de Marcel, que amar es desear que el otro no muera. “El amor es el nombre de la persona”, dice Carlos Díaz citando a Santo Tomás.²³ Así, en lugar de lo que decía Descartes: *Pienso, luego existo*, hay que preferir: *Soy amado, luego existo*. El amor es el que nos da vida, desde que nacemos hasta que morimos.

Por ser relación subsistente y amorosa, la persona está abierta a Quien es su fundamento. El ser humano es indescriptible para Díaz, porque está más allá de su entorno y, por lo mismo, el cosmos es para el hombre, y el cosmos y el hombre son para Dios. Por otra parte, el ser humano posee es: intimidad,

18 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 55 ss.

19 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 81 ss.

20 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 84.

21 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 92-93.

22 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 95.

23 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 102.

conversión íntima, afrontamiento, libertad y dignidad.²⁴ Tales las características, ya las atribuía Mounier. Pero nuestro autor añade varias características que asignaba Zubiri a la persona: es animal de realidades, es animal autobiográfico (de su propia realidad), es animal corpóreo de inteligencia sentiente. La corporeidad lo ata a la tierra, pero no quiere estar tan separada, como en los griegos, sino unida, como en los hebreos. Y es, además, inteligencia sentiente, indicando con ello que no es por un lado sensación y por otra intelección, sino que es intelección sentiente a un tiempo.²⁵

Por otra parte, el hombre es animal sociable. Pero no como individuo gregario, sino como persona comunitaria. Eso evita el individualismo a favor de personalismo. Se pasa del yo y el tú al nosotros comunitario. Estamos en el grupo y en los grupos gracias al amor. Es, además, un animal libre, pero tiene una libertad moral, es decir, con responsabilidad.²⁶ El ser animal moral lo hace responsable; es decir, da una justa respuesta comunitaria a la otra persona. Así, se concatena la tríada *valor-deber-virtud*, ya que el valor engendra el deber moral y la virtud es la que lo pone en práctica, lo cumple o lo realiza. Sobre todo, querer el deber es lo que lo vuelve más cumplible, además de que se ejercita el coraje y esto va forjando el carácter. Pero no se pone la fortaleza en el creerse fuerte, sino en el sentirse amado. Asimismo, el hombre es un animal felicitario, porque busca la felicidad, es el fin de su vida, pero ésta se consigue mediante la virtud.²⁷

No se puede dejar de apuntar que la persona es una realidad valiosa por excelencia, y así lo recoge Díaz, en el más puro personalismo. En seguimiento de Kant, recoge una de las formulaciones del imperativo categórico: la persona es valor absoluto, nunca relativo, es decir, es fin en sí mismo, nunca medio.²⁸ El personalismo comunitario tiene, desde Mounier, la captación de la persona como ser espiritual, por lo mismo dotado de una vocación de eternidad, lo cual hace que esté polarizado hacia Dios. Por eso hay en él una apertura a la ultimidad, a saber, el hombre es final de sí mismo. Esto quiere decir que no se puede afirmar a Dios sin afirmar al hombre ni viceversa. Hay un humanismo teísta, en contra de la pretensión aquella de que sólo podría haber humanismo si era ateo. Dios es el sentido pleno de la persona. Y es que Dios es amor, y sólo desde el amor absoluto queda absolutamente fundada la dignidad de la persona.²⁹

24 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 111-112.

25 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 119.

26 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 125 ss.

27 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 132.

28 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 133.

29 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, p. 140.

Hay, finalmente, algunas características que definen lo que Carlos Díaz quiere que sea el personalismo comunitario.³⁰ Se desea que la persona sea un fin en sí, como ya decía Kant. Ha de tener vida interior, es decir, que sea capaz de reflexionar sobre sí mismo, en soledad. Eso prepara para el diálogo fecundo. Se pide que tenga pasión por la sabiduría. Eso le dará espíritu de conversión. Tiene que estar a favor de la vida, pero con un ecologismo humanista (sin terracentrismo ni zoologismo). Ha de actuar desde la libertad, pero con esperanza. Eso hará que sea capaz de corrección fraterna, que no se cierre a las críticas; que sea, incluso capaz de autocrítica. Tal es la condición para una educación adecuada, en la línea de la amistad. Tendrá, así, una ética del testimonio. No se fijará en el tener, sino en el ser. Profesará una izquierda mística, es decir, la auténtica tradición de ésta, contraria al materialismo del capitalismo, pero sin el materialismo del marxismo. Irá corriente arriba, pues muchos se oponen a este personalismo comunitario y lo ven como ingenuo y utópico. Tendrá una presencia más de testimonio que de éxito. Buscará el encuentro antes que el rechazo. Sostendrá la no violencia subversiva frente al mal. Preferirá un estado mínimo, para dejar más amplitud a la ciudadanía o sociedad civil; con un federalismo solidario y una mística del Sur. Tendrá memoria histórica, sobre todo para no traicionar sus orígenes. De acuerdo con ello, afirmará el Absoluto-Dios, presencializado en la vida humana. Vivirá en la gratuidad, lo que le dará generosidad. Pero sabrá descansar para cansarse mejor. Y, finalmente, admitirá al hermano humor.

Es, en verdad, muy amplio y completo el panorama descriptivo de la persona humana y del personalismo comunitario que ha hecho Carlos Díaz. Por eso únicamente deseo añadir algunas consideraciones que pretenden redondearlo.

Hacia un personalismo comunitario analógico

Invitado por Carlos Díaz, publiqué, en 2004, mi libro *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, en la Colección Persona, dirigida por él.³¹ En dicha obra, traté de aportar a la corriente personalista los conceptos de analogía e iconicidad, que trataré de explicar a continuación.

La analogía es una forma de significación y de predicación que se coloca entre la univocidad y la equívocidad. La significación unívoca es completamente igual para todos los significados de una expresión; la significación

30 Carlos Díaz: *¿Qué es el personalismo comunitario?*, pp. 143-155

31 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Madrid, Fundación Emanuel Mounier, 2004). Hay una nueva edición en México, publicada por la Universidad Anáhuac Sur en 2015.

equivoca es totalmente diferente para todos los significados de una expresión; y la significación analógica es en parte igual y en parte diferente para sus significados. Por ejemplo, “hombre” se aplica de modo idéntico a todos los seres humanos; “gato” se aplica de modo totalmente diferente al animal doméstico, a la herramienta, al juego y a la persona servil; y “sano” se aplica de modo en parte igual y en parte distinto al organismo, al alimento, al medicamento y a la orina. Por lo demás, la analogía tiene tres clases principales: analogía de atribución, como el ejemplo que usamos, “sano”; analogía de proporcionalidad propia, como en “el instinto es al animal lo que la razón al hombre”; y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, por la cual entendemos la metáfora “el prado ríe”, haciendo la siguiente proporción; “las flores son al prado lo que la risa al hombre”.³²

Por lo demás, la semiótica moderna, a partir de Charles S. Peirce, ha hecho coincidir la analogía con la iconicidad, con el signo icónico. En efecto, Peirce divide el signo en tres: índice, símbolo e ícono. El primero es un signo natural, como la huella en el lodo, que indica el paso de un animal (es unívoco); el segundo es el signo artificial o cultural, como el lenguaje (es equivoco, porque hay varios idiomas); y el tercero es un signo en parte natural y en parte cultural, como una bandera, pues capto sus cualidades de color, pero siempre en un marco cultural. Además, divide el ícono en tres: imagen, diagrama y metáfora. La primera tiende a la univocidad, es el polo metonímico; la segunda es intermedia, y la tercera es el polo metafórico, tiende a la equivocidad.³³ Como se ve, la analogía aristotélico-tomista y la iconicidad peirceana coinciden.

Pues bien, estas categorías me sirven para articular de cierta manera el personalismo. Eso me hace ver que el ser humano es icónico, es decir, en parte natural y en parte cultural. Además, es un núcleo de intencionalidades: tiene una intencionalidad cognoscitiva y otra volitiva, a la que acompaña otra emocional o afectiva, que puede ser incluso inconsciente³⁴ (es lo que rescató Brentano y aprendieron de él sus discípulos Freud y Husserl). La conjunción de la intencionalidad cognoscitiva y la volitiva producen la libertad, que es el acuerdo de inteligencia y voluntad.³⁵ La competencia analógica del hombre (como una especie de *a priori*) lo hace ver al otro como su semejante, y convivir con él, en el trabajo y el amor. En esa convivencia le ayudarán las

32 Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *De nominum analogia* (Roma: Institutum Angelicum, 1952), pp. 3-26.

33 Charles S. Peirce: *La ciencia de la semiótica* (Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1974) pp. 45 ss.

34 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2004), pp. 19 ss.

35 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Madrid, Fundación Emanuel Mounier, 2004) pp. 29 ss.

virtudes, tales como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, que son altamente analógicas. Además, ese carácter analógico del ser humano hace comprender el que haya tantas diferencias (y coincidencias) entre varón y mujer.³⁶ Por lo demás, la analogía nos hace ver que el ser humano es cuerpo y espíritu, en armonía, y no sólo uno u otro. Y, finalmente, lo hace abierto a la existencia de Dios, pues la conoce por analogía con las creaturas.³⁷

Todo esto se sintetiza en una imagen muy analógica e icónica del hombre como microcosmos.³⁸ El hombre es el compendio del mundo, del macrocosmos, pues participa del mundo mineral, del vegetal, del animal y del espiritual. Por eso puede conocer todo en sí mismo. Eso muestra su alta dignidad, pero ella es para que sea responsable de las demás especies del mundo. Asimismo, es la imagen o el ícono de Dios, analogía de su creador, y por eso tiende hacia Él y no estará feliz sino hasta que descanse en Él.

Conclusión

He considerado como el mejor homenaje a mi amigo Carlos Díaz el diálogo con él. Por eso, después de haber expuesto el personalismo comunitario de Mounier, he añadido las aportaciones que Díaz ha hecho al mismo para pasar, después, a lo que yo creo que se le puede añadir, desde una perspectiva analógico-icónica, que es la que he adoptado para mis investigaciones.

Como se ve, nuestras averiguaciones coinciden cabalmente; solamente tienen un distinto enfoque. Tratar de aclararlo puede servir para que se enriquezcan mutuamente, que es de lo que se trata el diálogo filosófico.

36 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Madrid, Fundación Emanuel Mounier, 2004) pp. 95 ss.

37 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Madrid, Fundación Emanuel Mounier, 2004) pp. 87 ss.

38 Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, pp. 57 ss.

• Homenaje a Carlos Díaz •

La razón cordial y la lógica comunicativa.
¿Una enmienda a la *Diskursethik* desde el corazón
del personalismo?

• Mauricio Urrea •

*A Carlos Díaz, el pensador, el profesor, el misionero,
el amigo y hermano... con cordial afecto.*

Las presentes reflexiones pueden iniciarse con este párrafo programático:

Jürgen Habermas piensa que la Ilustración sigue siendo la mejor herencia de Occidente, por eso en lugar de despreciarla por fracasada la considera meramente inconclusa, tratando de mostrar en su *Teoría Crítica* que aún es posible un tipo de saber intersubjetivo que brote en el seno de discursos diferenciados, donde lo uno de la razón y lo múltiple de las subjetividades fragmentadas se pudieran interpenetrar. ¿Nostalgia recursiva de lo moderno inútil ante un enfermo herido de muerte al que ningún paño caliente bastará para recuperar, pues una pequeña desviación de la verdad —y a más abundamiento una grande— llevada hasta el infinito deviene una desviación infinita?¹

Así pues, en la visión del profesor Carlos Díaz, el yerro de la particular versión de *Diskursethik* de Habermas es suministrar remedio a un mal fatal mediante los *achagues mismos* de dicho mal. Por lo mismo, Díaz enuncia,

1 Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) p. 24.

acto seguido, su propio programa de salud al mal endémico de la razón occidental:

El enfermo podría salvarse a condición de que cambiase radicalmente de vida, y desde luego a condición de que modificase radicalmente su forma de estar en la existencia, para lo cual necesita una *razón cálida*.²

En las páginas siguientes, analizaré los puntales básicos de ambos proyectos, con la intención de arribar a alguna conclusión beneficiosa en la que pueda responderse a la pregunta en torno a la posibilidad de rectificar la estructura básica de la *Diskursethik* mediante el punto de partida, radicalmente diverso, planteado por el personalismo cristiano y comunitario del profesor Carlos Díaz Hernández.

La razón discursiva en la *Diskursethik* de J. Habermas

Durante muchos años, Habermas ha sostenido una versión de la ética del discurso que, aunque emparentada con la versión de Karl-Otto Apel,³ tiene sus tintes propios. Desde principios de los años setenta,⁴ Habermas explicó que su particular versión de la teoría crítica contaba con un punto específico de arranque a la luz de una teoría general de la razón comunicativa, según la cual dicha razón se sirve de *pretensiones de validez* que entabla frente a todo posible interlocutor en el discurso.⁵ La *pretensión de inteligibilidad*, mediante la cual el hablante aspira a ser comprendido en sus aseveraciones; la *pretensión de autenticidad*, según la cual dichas aseveraciones se presumen sinceras; la *pretensión de verdad*, con la que se afirma que lo expresado refleja a su modo un estado de cosas real; y, finalmente, la *pretensión de rectitud*, por la que se asegura la vinculabilidad u obligatoriedad que mantiene un determinado enunciado moral.

2 Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) p. 24.

3 Karl-Otto Apel, *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1998), 81 ss., 649 ss., 701 ss. y 727 ss. Algunos artículos de esta importante compilación de los escritos de Apel han aparecido en español en las obras: *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona: Paidós, 1991), 37ss; *Semiótica trascendental y filosofía primera* (Madrid, Ed. Síntesis, 2002), pp. 51 ss. y 133 ss; Enrique Dussel, comp., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México, Ed. Siglo XXI, 1994) pp. 207 ss.

4 Jürgen Habermas: "Prefacio a la nueva edición (1982)" y "Prefacio" (1970), en: Jürgen Habermas: *La lógica de las ciencias* (Madrid, Ed. Tecnos, 1993) pp. 13-16 y 17.

5 Jürgen Habermas, "Teorías de la verdad". *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Ed. Taurus, Madrid, 1989) pp. 121 ss.

De esta tabla cuádruple de pretensiones de validez, resaltan de manera particular la pretensión de verdad y la pretensión de rectitud. Según la primera, el entendimiento humano es capaz de verdad objetiva, misma que se fundamenta en percepciones sensibles objetivas que se tienen con los objetos y las experiencias; la pretensión de verdad implica, empero, que las afirmaciones mediante las cuales entablamos un determinado enunciado verdadero son susceptibles de ser fundamentadas con argumentos. Por lo que toca a la pretensión de rectitud de los enunciados morales, lo que se señala es que cualquier enunciado que se presuma obligatorio debe *des-empeñarse* discursivamente (*diskursive Erlösung*), esto es, es susceptible de ser fundamentado con buenas razones⁶ ante posibles objetores.

En este sentido, y como el propio Habermas lo asentó tempranamente, “la teoría consensual de la verdad está para mí en conexión con los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad y con los problemas de fundamentación de la ética”.⁷ Es en esta forma en la que Habermas encuentra la conexión entre *verdades epistémicas* y *normas morales*, y con ello la vía apta para hablar de un concepto unitario de razón en el seno de la facticidad de la vida cotidiana; como trasfondo y respaldo, los participantes en la interacción social toman también parte de un mismo saber de mundo (*Lebenswelt*) que les posibilita el llegar a un entendimiento. En un texto más reciente, y presentado ya con su dinamismo propio, Habermas lo pone de la siguiente manera: “Esta *racionalidad comunicativa* se expresa en la fuerza unificadora del habla orientada al entendimiento, la cual asegura a los hablantes un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y, con ello, un horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo objetivo que es el mismo para todos ellos”.⁸

Esta razón, que en sí misma tiene una estructura discursiva,⁹ asume intrínsecamente un carácter comunicativo; esto es: dialógico y pacífico. Se opone a toda forma de manipulación o coacción violenta y, por lo mismo, se distingue de las acciones generadas por la *razón instrumental*, que sólo buscan

6 Para la arquitectónica de esta teoría de la razón comunicativa y su crítica, remito a Mauricio Urrea: *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en J. Habermas* (México: Universidad Pontificia de México, 2001).

7 Jürgen Habermas, “Teorías de la verdad”. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Ed. Taurus, Madrid, 1989) p. 119, n.15.

8 Jürgen Habermas: “Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla”, en Jürgen Habermas: *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos* (Ed. Trotta, Madrid, 2002), p. 107.

De entrada, conviene aclarar la posible confusión a la que induce en castellano el término alemán *Verständigung*, traducido usualmente como *entendimiento*; debe dejarse en claro que con ese término, Habermas se refiere al entendimiento al que pueden llegar dos partes que debaten en torno a un tema problemático, y no directamente a la facultad cognitiva del entendimiento.

9 Jürgen Habermas: *Verdad y justificación*, (Madrid: Trotta, 2018) p. 101.

fines propios. Así, pues, llevando más allá el modelo sociológico de la acción elaborado por Max Weber, Habermas distingue entre acciones orientadas al éxito (propias del uso instrumental de la razón) y acciones orientadas al entendimiento [*Verständigung*] (propias del uso comunicativo de la razón). Como se ve, todo estriba en el hecho de que “los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento”.¹⁰

En suma, el particular concepto de razón en la obra del profesor Habermas se afianza sólidamente en la tradición europea ilustrada posterior a Kant y a Hegel pero tomando cierta distancia o, como lo ha puesto de relieve P. Dews, mediante un concepto de razón que logre “recobrar el contenido racional de la tradición metafísica, pero en una forma desublimada”;¹¹ desde 1988, Habermas denominó este proyecto como *pensamiento postmetafísico*.¹² Recientemente, Habermas ha vuelto al tema de un pensamiento postmetafísico cuyas características consisten en separar para la filosofía un método exigente de razones para el discurso argumental que se utiliza en toda práctica social relevante. Además, coincide con las cosmovisiones metafísicas y religiosas en ese particular posicionamiento autorreflexivo con el que prepara un saber de mundo al preguntarse “qué significa en cada caso para nosotros” el creciente saber de mundo que, naturalmente, se halla en relación con el mundo aprendido en las experiencias; así, articula una “comprensión fundamentada del yo y del mundo”.¹³ En definitiva, la razón asume, en la obra de Habermas, un cariz *crítico* y *hermenéutico*: crítico contra toda práctica social irracional, y hermenéutico en lo tocante a la comprensión del sentido que mantiene el saber humano de cara a nuestras prácticas vitales.

10 Jürgen Habermas, “Teorías de la verdad”. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Ed. Taurus, Madrid, 1989) pp. 331-332 y 383 Fig. 18.

11 P. Dews (Ed.): *Habermas. A Critical Reader* (Malden-Massachusetts: Blackwell, 1999), p. 22. Especialmente, Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Ed. Paidós, Barcelona, 2002); aunque la traducción castellana del título parezca aludir a una especie de razón intramundana cerrada a la trascendencia, el adjetivo alemán *detranszendentalisierte* aplicado a la razón simplemente hace referencia al proyecto de “destrascendentalizar” la razón kantiana; esto es, quitarle su halo metafísico intocable, mediante un giro hacia la importancia capital del lenguaje, una revaloración de la praxis en la confección de las teorías, una toma en serio de los contextos de origen y aplicación de los saberes, y la consecuente elaboración de un concepto situado de razón.

12 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Ed. Taurus, Madrid, 1990), pp. 13-63.

13 Ambas citas en: Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlín, Suhrkamp Verlag, 2012), p. 16.

La razón cordial en el personalismo cristiano de Carlos Díaz

La razón moderna ilustrada recibe una consistente crítica en la obra general de Carlos Díaz. A partir de una crítica del cientificismo de núcleo duro y del racionalismo frío, el profesor Díaz asciende por “la áspera y escarpada subida”¹⁴ del filósofo para arribar a una superficie más llana, menos alpina y pretenciosa, pero más humana para eso que denominamos *razón*.

Ahora bien, ¿implica ello que en su obra queda descalificada de suyo la razón? No precisamente. El propio Díaz responde: “En todo caso, ¿qué razón? Sólo descalificamos el *racionismo*”.¹⁵ Acto seguido, se explica a sí mismo: “No vamos, pues, contra la razón... vamos tan sólo, pero muy activamente, contra un tipo de razón que tras haber devenido hegemónica carece de credibilidad”.¹⁶ Aún más, sin desconocer la enorme complejidad del problema entitativo de la razón,¹⁷ añade:

Hay razón como coherencia, hay razón como praxis, hay razón como desvelamiento, hay razón como identidad, hay razón como utilidad o *pragma*, hay razón cuyas razones sólo conoce el corazón, hay razón operacional sólo de veras justificable intrasistemáticamente, hay razón performativa y formas verbales inflexibles cuya función semántica consiste en expresar la actitud personal del hablante, o razón descriptiva, hay razón universal evidente, hay razón instrumental, hay razón dialógica, hay, en fin, un extenso surtido de razones en el mercadillo de la Razón.¹⁸

Como se ve, un enfoque de este tipo reclama entonces un proyecto o alternativa a la tipología de razón occidental que ha mantenido la hegemonía por siglos o, como el propio Díaz lo asienta, “una *Crítica de la Razón Ilustrada* donde el *yo pienso* incluya al *yo quiero* sin fagocitarle”;¹⁹ al rescatar el “yo quiero” de la voracidad del “ego cogito” se pretende arribar al país de la *razón cálida*, donde ésta “se hace palabra como asegura el personalismo comunitario, que no es una finquita vallada, ni el lugar de entrenamiento de una secta, sino el lugar de encuentro de esa razón cálida”.²⁰

14 Platón, *República* (Universidad Autónoma de México, México: 2000), VII, 515e.

15 Carlos Díaz: *El don de la razón cordial. Crítica de la razón utoprofética* (Barcelona: Ed. Clie, 2006), p. 87.

16 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 87. El tema se desarrolla con mayor extensión en Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) pp. 101 ss.

17 Por ejemplo, Robert Nozick, *The Nature Of Rationality* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

18 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 88.

19 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 88.

20 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 80.

No obstante, antes de pasar a la descripción de las coordenadas básicas de la razón cálida, Díaz encuentra necesario determinar ciertos errores de urgente rectificación en el *racionismo* imperante en la Modernidad. En una de sus mejores páginas al respecto, el pensador español, heredero de su propia tradición raciovitalista, y llevándola más allá, diagnostica el mal letal de la razón hegemónica:

Para ver más clara y distintamente, la razón matematizó la existencia deviniendo sorda y celosa a las cualidades secundarias (vitales, afectivas, sensibles), en la convicción de que si bien los hombres y los pueblos mueren, sin embargo la matemática perdura. Para volar más alto tiró, pues, por la borda todo aquello que suponía lastre, sin comprender que aquello que arrojaba constituía lo más valioso. Esa razón se desarrolló reduccionistamente, a base de recortes metodológicos por lo que del ‘somos extensión y pensamiento’ pasó al ‘no somos más que extensión y pensamiento’. Buscando la Idea desconoció el matiz, el claroscuro, el juego iluminador de las sombras en la presencia de la luz, que nunca se alimenta exclusivamente del néctar de la pureza. A pesar de que la razón comenzaba a darse cuenta de que también ella se hallaba tocada por una permanente y constitutiva falibilidad, lo que la ponía en convivencia con el mundo de la vida, en lugar de reconciliarse holísticamente con ese mundo se mantuvo altiva en su torre de marfil esperando tiempos mejores de infalibilidad.²¹

Justo por las razones que aparecen en esta argumentación, Díaz habla de la perentoria necesidad de una “rectificación y ensanchamiento de lo racional”,²² empresa que se logrará si, y sólo si se está consciente de tres errores básicos al respecto:²³ a) que la razón pura congrega; b) que existe una razón pura como sustrato invisible sobre el que se asentarían las otras razones más o menos impuras; y c) que todo el mundo está de acuerdo sobre el carácter racional de la razón.

Ahora bien, en dicha rectificación y ensanchamiento se va contra el *racionismo*, mas no contra la lógica. Siguiendo al matemático Javier de Lorenzo, el profesor Díaz elenca las diversas coordenadas constitutivas de la “razón fría”²⁴ (orden, objetividad, regularidad, organización, reiteración, simplicidad, extensión, aproximaciones sucesivas, reproducción de lo real) para, acto seguido, proponer

21 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 90.

22 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 91.

23 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 91.

24 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) pp. 91-95.

que a razón fría y a razón cálida “no hay que disociarlas, sino muy al contrario congregarlas; es menester comunicar ambas razones en la unidad de su tensión bipolar, abrirlas recíprocamente dentro de la razón cálida del *con-ceptum*, como *Be-stimmung*, donde *Stimme* guarda resonancias etimológicas con *emet*”.²⁵

Concretando su postura, Díaz pasa a enumerar algunas *dimensiones* que debe asumir la *razón cálida* o *razón utoprofética*:²⁶ en primer lugar, y por su propia salud, debe asumir un carácter falible respecto de sus más queridas convicciones; a la vez, debe atreverse a volverse “bárbara” ante sí misma, sin temor a devenir algo más; acto seguido, y más allá de su venerable cuño meramente epistémico, ha de abrirse al tema de la captación y práctica del bien; consecuentemente, ha de dar su justo valor al “yo quiero” que se desprende del “yo pienso”; yendo más allá en esta misma dirección, debe buscar “corporeizarse” y no temer a lo concreto del cuerpo que quiere con la fuerza del cariño; por lo mismo, se necesita “tabuizar” a la razón fría, esto es, cambiar de vida y dar cabida a realidades más amplias como los valores, la praxis, la vida misma; igualmente, ha de acoger con alegría el dolor del concepto y empeñarse en conseguir el concepto del dolor, esforzándose por pensar, y asumiendo también en ello el pensar el dolor propio y ajeno; también esta razón debe pensar y elaborar creencias que sirvan para la vida, que creen un orden humano e impulsen al compromiso, en una, “pensar en favor de” y “pensar con” los demás;²⁷ finalmente, esta razón cálida debe ascender del concepto a la trascendencia del Totalmente Otro que funda toda existencia, y ello ha de hacerlo sin contraponer el creer con el entender.

Conectando el tema de la *fenomenología* de la razón cálida con realidades realmente humanas —y con ello reivindicando para la *ratio* un carácter *perutilis*— Carlos Díaz introduce en su propuesta el aspecto *terapéutico*²⁸ y el *interpersonal*²⁹ que tiene la razón cálida. Por lo que respecta a lo terapéutico,

25 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) p. 96.

26 Carlos Díaz: *El don de la razón* (Barcelona, Clie Editorial, 2007) pp. 102 ss. Los temas siguientes son desarrollados ampliamente en Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) pp. 161-265; allí, el autor deslinda claramente los puntos que introduce (el querer, los deseos, el cuerpo, la rebelión, la esperanza) de muchas otras propuestas fáciles que tratan los mismos temas, pero con terrible superficialidad y sirviendo a otros intereses, propios de la época postsecular en la que nos adentramos. Un texto antecesor a este, aunque más enfocado a la actitud que debe asumir la *razón utoprofética* es “Veinticinco rasgos de la racionalidad del *cogito utoprofético*”, en Carlos Díaz: *De la razón dialógica a la razón profética. Pobreza de la razón y razón de la pobreza* (Madrid, Ed. Madre Tierra, 1991), pp. 81-90.

27 Este tema también lo ha desarrollado el autor en Carlos Díaz, *De la razón dialógica a la razón profética* (Madrid, Ediciones Madre Tierra, 1991) pp. 25-32.

28 Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) pp. 267-330.

29 Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) pp. 331-394.

y de cara al misterio del mal, al azote de la guerra y a lo pandémico del dolor humano, esta razón cálida se vuelve bálsamo santo que ayuda a sanar las dolorosas heridas que continuamente supuran en la naturaleza humana; la alternativa de una educación para la paz, el desahogo de un dolor compartido, lo medicinal del cuidar y del tener compasión por el que sufre, y el “no” rotundo otorgado al odio, se tornan las mejores soluciones que la *ratio* ha hallado en la historia en su búsqueda tras la verdad del mundo. A la par, el rescate de la relación interpersonal abre las puertas para la huída continua del abismo cerrado del propio interior; de este modo, la persona queda llamada por los demás e interpelada a responder de manera generativa desde la hondura de su propio ser. Aquí la relación por excelencia es aquella del amor; en ella, la persona se dirige *intencionalmente* hacia los demás, en respuesta generosa al amor que le han dado antes, según el principio existencial *soy amado, luego existo*.³⁰

Balance provisional y perspectivas

Al final de un brevísimo recorrido por la trayectoria personal de lustros de filosofía y pensamiento en ambos pensadores, no puede sino señalarse acaso una serie de temas coincidentes, con la intención de que puedan servir de luz para ulteriores profundizaciones sobre el asunto.

En primer lugar, debe notarse que hay una coincidencia básica en ambos profesores, y es aquella referente al tema que Habermas designa con el título *detrascendentalizar la razón moderna* por la vía de una teoría intersubjetiva de la verdad y una crítica de la misma razón moderna; por su parte, Díaz aborda el mismo tema mediante el lema *desmitificar la razón pura* a través de un desenmascaramiento de su pretendida “pureza” y una apertura a dimensiones humanas irrenunciables.

Un segundo tema de coincidencia sería aquel designado por la frase de Habermas “la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, es decir, el proyecto de dar coherencia a la *una* razón constituida por las *múltiples* racionalidades para superar el contextualismo radical mediante el “poder pasar de un lenguaje a otro” por causa de un “mutuamente salir al encuentro”;³¹ por su parte, Carlos Díaz habla de congregar razón fría y razón cálida en el *con-ceptum* o *Be-stimmung*, de forma que con ello se haga justicia a los múlti-

30 Carlos Díaz: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) p. 394.

31 Jürgen Habermas: “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”. *Pensamiento postmetafísico* (México, Taurus, 1990) p. 157.

ples modos de existencia humana y se arrije a una antropología más integral y más unitaria.

Una *tercera* coincidencia que quisiera apuntar aludiría al tema que Habermas denomina el carácter de “verdad con rostro jánico” (*janusköpfige Wahrheit*) de “aquellas certezas que dirigen la acción”³² y que hacen referencia al carácter falible que deben mantener los resultados obtenidos por el ejercicio de la razón; en la perspectiva de Díaz se habla de una “permanente y constitutiva falibilidad de la razón”, de ahí la necesidad de que *Madame Raison* reconozca con humildad humana sus límites y se abra a nuevos y complementarios modos de estar en la existencia.

Ahora bien, a pesar de las coincidencias en los objetivos de ambos proyectos, es claro que los recursos con los que se pretende suministrar un remedio efectivo a los problemas de la razón occidental son disímiles. En Habermas, priva la tradición kantiana-hegeliana que busca reconstruirse por las vías de una auto-revisión exhaustiva que posibilite una nueva *fundamentación* (*Begründung*) de aquello que ha hecho falta;³³ en Carlos Díaz se renueva, con mejores bríos (judeocristianos), el raciovitalismo español que se niega a sublimar la razón mediante un llamado a su aterrizaje en las realidades humanas del cuerpo y de la vida.

Desde nuestro asiento latinoamericano, en el diálogo intercultural, es claro que el énfasis de C. Díaz nos exhala aires de familia que de inmediato reconocemos. Sin duda, el mejor aporte de nuestra familia cultural es ese énfasis en la vida terrestre y corporal, esto es, ese insistir en hablar del “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”.³⁴

¿Cuál proyecto surge vencedor en el debate? Acaso aquel que logre ver en el del otro la complementación intercultural que puede hacer la palabra del “otro” en tanto “otro-yo” que, desde los límites y posibilidades que le otorga su propia determinación cultural, adiciona a la búsqueda cooperativa, universal e intercultural de la verdad uno o más aspectos susceptibles de ser aprovechados en orden al enriquecimiento y ensanchamiento del saber de la especie; cometido este que el verdadero diálogo dona de suyo y que conduce a un proyecto de humanidad más incluyente y fraterno.

Como conclusión abierta a ulteriores investigaciones sobre el tema de este artículo, permítaseme señalar una última coincidencia, sencilla pero pro-

32 Jürgen Habermas: *Verdad y justificación*, (Madrid: Trotta, 2018) p. 244.

33 Jürgen Habermas: “La conciencia de lo que falta”. En: M. Reeder, et. al., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona: Ed. Paidós, 2009), pp. 53-77.

34 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Buenos Aires: Ed. Losada, 2003), p. 7.

funda; me refiero al recurso que ambos pensadores hacen de la palabra “encuentro”: Habermas habla de un “mutuamente salir al encuentro”³⁵ y Díaz de “el lugar de encuentro de esa razón cálida”.³⁶ En la época de las continuas invitaciones que el sistema social hace al aislamiento; en el tiempo del ensalzamiento excesivo de la vida privada; en el auge de la cultura del entretenimiento que pone a cada individuo a defender a toda costa su tiempo libre; en la era de la indiferencia torpe y grosera a las miserias del prójimo, la invitación a “salir al encuentro” del otro, que es “otro-yo”, se mantiene como nuestra máxima esperanza, nuestra garantía de que todo estrechamiento y toda omisión en las propias posturas y prácticas hallará siempre su *crítica* y su *complementación* en la parte de verdad que nuestros interlocutores aportan a la cultura universal.

35 Jürgen Habermas: *Pensamiento postmetafísico* *Pensamiento postmetafísico* (México, Taurus, 1990) p. 157.

36 Carlos Díaz: *El don de la razón cordial. Crítica de la razón utopofética*. (Barcelona: Ed. Clíe, 2006) p. 80.

La educación frente al sentido de la existencia

• **María Angélica González Martínez** •

Universidad Anáhuac, Cancún, México

La persona, sin lugar a dudas, vive inmersa en el tiempo y en el espacio, dos leyes inequívocas que no requieren de mayor comprobación científica porque simplemente son evidentes por sí mismas. Lo que no resulta tan claro, es cuando damos un paso más adelante y nos preguntamos como seres que poseemos una conciencia: ¿qué hago con mi tiempo?, ¿qué hago en el espacio?, es decir, ¿qué hago con mi existencia?

El propósito del presente escrito es hacer una reflexión sobre las aportaciones del filósofo español Carlos Díaz con el propósito de plantear algunos lineamientos en torno a la educación; en el tema eje de toda la problemática existencial humana: el sentido de la existencia. Para cumplir con este fin creo que es necesario realizar una revisión al legado antropológico y ético, para así poder llegar al tema del sentido de la existencia.

Carlos Díaz, esencialmente, propone que la radical vocación del hombre es la trascendencia que emana desde el afán de gratuidad; por esto afirma que el verdadero nombre del hombre es *acogida y pasividad agraciada*. El ser humano, esencialmente indigente, es radicalmente un ser necesitado, no autosuficiente; por lo tanto, en un primer momento está abierto a que los demás suplan sus carencias. En un segundo momento, la pasividad a la que se refiere Díaz no es aquella que se explica como una parálisis de la acción. Él nos propone como radical propósito de la vida humana llegar a encender la pasión propia de aquel al que le duele la indigencia del hermano, aquel que es capaz de negarse a sí mismo para extender la mano que acoge y que protege la vulnerabilidad de otro ser. “No la actividad dominadora sino la pasividad gratuita, no el mérito que conquista sino la gracia que convoca,

no el atesoramiento sino la entrega es lo que al final constituye el *nombre* de la persona”.³⁷

Este primer principio se traduce, en la vida cotidiana, en la importancia de la formación de la conciencia desde la niñez en orden a la responsabilidad y el compromiso de la realización de las otras personas. Creo que la vigencia de este principio es una propuesta digna de ser tomada en cuenta, ya que apunta a la formación de comunidades, no simplemente de vínculos sociales en el sentido de la necesidad y el pragmatismo.

Desde esta perspectiva, la evidencia de lo que realmente es esencial en la persona se puede constatar en una doble manifestación: a) una naturaleza que es tremendamente vulnerable por la tremenda indefensión con la que el ser humano llega al mundo; b) dada la potencialidad que emana de la inteligencia y la voluntad, surge la posibilidad de llegar a un altísimo nivel de desarrollo que genera todo tipo de bienes en forma de excedentes y, por ende, la posibilidad de una vida plena, holgada y generosa. Esta doble afirmación significa que la persona, en las primeras etapas de su vida, es un ser terriblemente indefenso por su bajo nivel instintivo, por lo que es propio de su condición recibir toda clase de atenciones, mimos y cuidados, sobre todo por parte de la madre. Tal carencia, sin embargo, no es totalitaria. La persona viene a la vez equipada en forma complementaria por sus facultades superiores.

Una vez que se va avanzando en el proceso de desarrollo rumbo a la madurez, y gracias a la formación de la conciencia, las facultades superiores toman el control de mando, supliendo el bajo nivel instintivo; entonces la libertad se manifiesta en la toma de decisiones, es decir, dirige el rumbo de la vida: se gana en cuanto a ser más eficiente en la resolución de los problemas, la persona hace posible un mayor legado de la cultura y la sabiduría.

Tal y como lo experimentamos en la cotidianidad, 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 de la ajena dádiva, a saber, en “vocativo”: ¿qué podría hacer el realmente pobre sino pedir, pedir por su boca vocativa o por su gesto invocativo?³⁸

37 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 55.

38 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 43.

El proceso de desarrollo lo constatamos cuando la persona va logrando exceder su precariedad en ciertos aspectos y, entonces, se encuentra posibilitado —en sentido facultativo— para ir al encuentro del otro y coadyuvar en el proceso de desarrollo del *tú*. Es necesario remarcar que, a través de la vida, la persona, aunque llegue a tener grandes y valiosos excedentes en cuanto a riqueza humana, no llega a ser nunca lo suficientemente autónoma del todo, lo cual significa que la relación del *yo* con el *tú* y viceversa es siempre necesaria y edificante. En este sentido, todo educador debe lograr un justo balance entre el dar y el dejar ser al otro; la tensión radica en que el dar no sea excesivo, porque esta medida puede llegar a paralizar la capacidad de superación personal, pero que tampoco sea tan pobre que genere angustia de privación de lo esencial para cada persona.

Consideramos que este factor hace que la educación sea una llamada a la conciencia del educador en el sentido de que cada persona es digna de merecer su justa y muy personal medida, por lo que se estaría respetando las condiciones que ella tiene de ser única e irrepetible. Recuerdo que en una ocasión el Dr. Carlos Díaz me dijo que esta tarea es esencial en el educador y, ciertamente, muy difícil de lograr, dándome un consejo claro y contundente: busca en los ojos del niño la luz de Cristo. Sólo esto nos puede llevar a dimensionar el valor de la persona, de su dignidad y de la trascendencia de la formación humana.

Lo propio del hombre es, pues, vivir inmerso en la dialéctica del *ayúdame-te ayudo*, forma en la cual se da un proceso vinculante de apoyo entre las carencias del uno con las excedencias del otro; esto llevado al plano de lo *macro* da como resultado toda una red de enlaces que podemos llamar el *nosotros*, que dentro del *personalismo comunitario* se comprende como comunidad de vida y amor. En la medida en que a la persona se le dispense cuidado y amor en la vida, tanto más proclive será en la función de amar y de ser generosa en sus relaciones personales. Esto conlleva la formación de un círculo virtuoso, pues quien recibe amor está en posición de henchirse de él y transmitirlo generosamente hacia los demás y, si este proceso se multiplica, entonces toda una comunidad se verá favorecida por el efecto del amor, el don y la gratuidad.

Contrario al pensamiento de la Edad Moderna, para Díaz, la primera evidencia del ser de la persona es la indigencia, la evidente necesidad que presenta el ser humano desde el inicio mismo de su vida de ser amado, protegido, acogido en el amor: “La primera evidencia humana no es en absoluto la del *yo pienso*, tal y como lo quisieron Descartes y la Ilustración, sino la evidencia de una relación que surge además con una súplica: *por favor, quíereme*.”

De peticiones logradas y de expectativas frustradas se alimenta cada persona en su trato inevitable con las demás”.³⁹

Lo propio de la persona es, pues, desde esta perspectiva, el construirse apoyado en el amor y la ayuda mutua, o el proceso de personalización se da a través de esta relación. De otro modo, la persona simplemente no llegará a serlo del todo, no alcanzará el ámbito de la plenitud personal:

Vayamos a la nuestra, la del soy amado luego existo, que no comienza con el solitario y arrogante yo, (nominativo), sino con el relacional vocativo, con el “por favor”, que se verá correspondido por el don con que le responde el genitivo. Nuestra dialéctica es, en fin, la siguiente: vocativo, genitivo, dativo, ablativo, nominativo; nunca acusativo.⁴⁰

Para Díaz, es fundamental que quien educa tenga en mente que el proceso de desarrollo en la vida de la persona se da en una permanente dialéctica: introspección-trascendencia, encuentro-desencuentro, perderse-encontrarse, dar-recibir, etc. El ser de la persona se finca gracias a la interrelación con el otro: “Yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú”. Ser persona significa renuncia a la soledad:

No soy por lo que soy, soy por lo que eres.
 Por lo que soy de ti por los ayeres.
 Por el tiempo que fue, por lo vivido.
 Por lo que eres en mí, por lo que he sido.
 Aunque todo después vuelva al olvido.

Este poema expresa la forma en la que la persona conforma su identidad personal en la relación con el tú, y de dicha relación surgen dos nuevas identidades. No somos lo que somos por nuestro propio mérito; soy lo que soy porque el otro me llama a ser de forma tal que me invita a dar respuesta a su llamado o, para mejor decir, a sus continuos llamados. Así, ante la precariedad del tú, surge la posibilidad de un *yo* fuerte y generoso. La identidad personal se forja gracias a la interrelación de dos o más personas. La personalidad del hombre es tal por el tipo de relación que ha llevado con su mujer, sus hijos, sus padres y todo ser humano que a lo largo del camino, de una forma u otra, ha tocado su existencia. Y así, a su vez, la identidad de cada persona que ha estado presente en la vida de este primer hombre queda definida de

39 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 1999) p. 22.

40 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 1999) p. 43.

una u otra forma, para bien o para mal. En esta extensa correlación podemos apreciar la necesidad latente de hacer una verdadera conciencia de la responsabilidad en la realización y logro de plenitud y felicidad en la propia vida y en la de los demás. A la pregunta *¿quién soy?*, la respuesta es *yo soy tú, yo soy nosotros*.

Lo esencial de la persona, decimos, es su propia indigencia, que se manifiesta en el reconocimiento de la necesidad que enseguida surge llevándola a pedir ayuda: el vocativo es, pues, quien realiza la acción de clamar por atención y cuidado. Del interior de la persona surge desde sus primeros momentos de vida “la interpelación hacia el tú, por la frágil invocación, por la desgarrada súplica y el exclamativo ¡por favor!”⁴¹ La posmodernidad y sus sistemas capitalistas dan un giro contrario y en la formación humana apunta más hacia la forja narcisista de la autonomía total de la persona y el menosprecio del indigente; este esquema nos ha llevado a la valoración de la soledad, pero como en el pecado se lleva la penitencia, sin saberlo estamos condenándonos mutuamente al desamparo. La falta de sentido de la existencia apunta a la soledad.

Quien mantiene el diálogo con el vocativo, su interlocutor, es el genitivo, por lo tanto, esta segunda figura es quien está en posibilidad de dar una respuesta, ya sea positiva o negativa a la interpelación o llamado de auxilio de la primera persona. Díaz propone tres tipos de respuesta ante este llamado propio del ser humano:

- a) El primero se da en el sentido de quien se confía a una persona que tiene cuatro cualidades primordiales: rectitud, fortaleza, elocuencia y capacidad de darse con generosidad. En este estrato, es necesario apuntar que el adulto que está formando a otra persona debe esmerarse en forjar un carácter en sí mismo que integre al menos las cualidades antes señaladas.
- b) La interpelación del vocativo es aquella en la que se encuentra la respuesta propia de una madre ante el hijo desvalido, una respuesta misericordiosa en su totalidad; el genitivo es sinónimo de refugio o resguardo de la indigencia humana; la madre es aquella que cobija al hijo, lo nutre, pero a la par lo fortalece.
- c) La respuesta que se caracteriza porque se anula toda petición del vocativo, ya que éste se halla plenamente confiado en que el genitivo conoce todas sus necesidades plenamente y, por lo tanto, no es necesario ni

41 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 43.

siquiera pedir: se descansa en el supuesto de que todo será provisto en el momento mismo en el que se genere la necesidad. Este estrato requiere el desarrollo de un “sexto sentido”; quien ama verdaderamente conoce al otro y se anticipa a sus necesidades.

Independientemente de cualquiera de las tres formas que el genitivo otorgue, la respuesta del vocativo siempre deberá ser la del agradecimiento. El agradecimiento es una muestra de delicadeza humana. Ser agradecido es propio de aquellos que han nacido en buena cuna y que conocen el mérito de quien sabe reconocer la generosidad del otro. La vida se otorga gracias a un infinito gesto de generosidad por el amor que profesa Dios por el hombre; esto tiene un enorme significado en la radicalidad constitutiva del ser humano: la génesis de la vida está en la gratuidad.

Educación consiste, pues, en fomentar este espíritu de generosidad en un triple sentido: dar, recibir y agradecer. Una de las formas más nobles de agradecimiento consiste en dar a un tercero lo que se nos ha dado. Este proceso tendrá un efecto multiplicador muy enriquecedor.

Establecida la relación del vocativo-genitivo, es necesario ir a explorar otro concepto: el dativo. Una vez que la anterior relación se da en forma positiva, es decir, cuando resulta edificante para el desarrollo de la vida humana en toda su dimensión por la generosidad de la entrega y la trascendencia, se llega a establecer como el ideal de interlocución humana, esto es el dativo: “A esa su transfusión se denomina con el hermoso vocablo dativo, donación, donativo, don nato desde el principio que busca perpetuarse comunicativamente”.⁴² La acción vinculante está muy lejos de utilizar o manipular a otra persona para conseguir los propios fines. Con esta acción se niega toda posibilidad de caer en el individualismo narcisista que pretende poder, dominio y manipulación al estilo de los valores posmodernos que Nietzsche legó a la humanidad.

La persona, cuando ejerce la acción de hacer de sí misma un don, puede hacerlo a través de dos vías: el tiempo y el espacio. El segundo tiene una menor categoría porque se trata de dar algo, cosas. En cambio el tiempo es la donación que hace verdaderamente trascender a la persona: “Dentro del dativo de tiempo, el verdadero dativo personal no es el tiempo *cronológico*, de quien meramente coexiste con el otro, sino el dativo *kairótico*, de quien se entrega totalmente en ese tiempo. Aquí, cuanto más mejor, aunque a falta de cantidad bueno es el tiempo de calidad relacional”.⁴³ Díaz reconoce que

42 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 48.

43 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 48.

en el darse existe privación, dolor y sufrimiento porque el *yo* sacrifica los bienes que le son propios en aras de beneficiar al *tú*. Aunque como efecto de la entrega, paradójicamente la felicidad se hace presente como efecto de la abnegación.

El abnegado es la persona capaz de aceptar sufrimiento o pérdida en beneficio de las personas o causas que ama. El abnegado vive la vida desde la perspectiva de la generosidad, sintiendo la satisfacción de dar el ser o la causa que se ama mayor que el sufrimiento que esto pueda acarrear; por tanto, en la abnegación hay la felicidad de poder dar y la alegría de ver enriquecerse aquello que uno ama. A diferencia del masoquista, el abnegado realiza el sacrificio porque éste resulta irremediable, no por encontrar placer en él. Hay más gozo en dar que en recibir, y más aún en regalarse que en regalar.⁴⁴

Vale la pena reflexionar en este punto sobre la convergencia de ideas de Mounier y de Díaz, ya que ellos alumbran un mismo aspecto fundamental de la condición propia del ser humano. Emmanuel Mounier ha puesto mucho énfasis en el valor que tiene reconocer que: “Yo no me realizo como persona, sino el día en que me doy a los valores que me llevan más allá de mí”.⁴⁵ Carlos Díaz, al unísono, refuerza el valor de la trascendencia:

Quien gozó de una vida dativa termina haciendo del dativo un ablativo; al fin y al cabo, el ablativo es un dativo hecho hábito vital: para ti, contigo, hacia ti, desde ti, en ti... Todas las preposiciones, todas las circunstancias conspiran en favor de los demás cuando se ha hecho de la propia vida un don en cualquier tiempo y lugar.⁴⁶

Ciertamente, estamos ante la recompensa que recibe quien es fiel a sus principios, que no son otros que valores convertidos en acciones y que a fuerza de constancia y perseverancia llegan a formar parte de la identidad personal. En este punto nos situamos ante la esencia radical de la persona: la aceptación libre e incondicional de la vocación que le es propia por el hecho de ser persona. Para Díaz, esta libertad atesora la grandeza de perpetuarse en lo más radical de la conciencia, es un valor que se compenetra dentro del alma como virtud, y a tal valor lo denomina *ablativo*. La plena realización

44 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 48.

45 Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2002) p. 88.

46 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p.54.

de la existencia humana se encuentra precisamente en el cúlmen al que se asciende cuando una persona se convierte en un ablativo; por ende, es aquí donde se encuentra el sentido.

El maravilloso entramado del personalismo comunitario de Carlos Díaz formado hasta ahora por cuatro conceptos básicos: vocativo, genitivo, dativo y ablativo conforma una de las propuestas más humanas que se conocen en el universo de la filosofía. Sin embargo, es preciso reconocer que, si bien no es empresa fácil acceder mentalmente a estas ideas, mucho más difícil resulta en la vida cotidiana llegar a asimilar estos valores con acciones reales que resulten congruentes con dichos principios. Por esta razón es necesario no caer en la trampa de la fantasía y mejor reconocer los peligros que el camino depara para así fortalecer más la disposición de ánimo y estar preparados contra los vicios y el error. En el extremo opuesto, encontramos al *no-dativo* o al egocéntrico, que se reconoce como aquella persona que se niega a establecer una relación de compromiso y amor hacia los demás.

La condición de todo ser humano presenta una tendencia natural a este estado de narcisismo, razón por la cual se han de tomar las providencias necesarias para incidir en la formación de la conciencia de la persona, ya que estas medidas redundarán en el bien de toda persona, es decir, de toda la comunidad. Una vez más, como una sólida mancuerna, Mounier y Díaz complementan mutuamente sus propuestas al afirmar que: “Por todas estas vías hemos de llegar a crear un hábito nuevo de la persona, el hábito de ver todos los problemas humanos desde el punto de vista del bien de la comunidad humana y no del de los caprichos del individuo”.⁴⁷ En tanto que Díaz propone que:

se enriquece sin medida quien llega a olvidarse de sí mismo para entregarse a los demás. Todos podemos ser ricos sin límites si aprendemos a dar ilimitadamente. Por eso la dádiva es el más potente antidepresivo. Las personas temerosas, angustiadas, irascibles y deprimidas se curan cuando comienzan a dar sin desear nada a cambio, pues ello produce una inenarrable sensación de paz, equilibrio interior y alegría en cualquier circunstancia.⁴⁸

La plenitud de la persona emana desde su radical capacidad y su necesidad de relacionarse con otras personas, con el mundo y con Dios: “Todo ser humano llega a ser consciente de su dignidad óptica y toma conciencia de su propio valor como ser humano sólo a través de la relación con otros, y lo

47 Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2002) p. 60.

48 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 1999) p. 50.

hace de modo especial cuando otro ser humano toma hacia él la actitud que corresponde al valor de las personas, es decir, el amor”.⁴⁹ El amor es, pues, la fuente de la relación personal que se cristaliza en el momento en que se establece la sinergia entre dos seres humanos. Dando un paso más adelante, llegamos a la conclusión de que, si la trascendencia del hombre tiene como piedra angular el amor y si el amor proviene del espíritu de Dios, entonces es necesario pasar al plano de la metafísica.

Lo propio de la persona es ir andando por su camino en pos de Dios, el Ser por excelencia, única Entidad que es capaz de saciar sus ansias de infinitud, por ser la causa dinámica y eficiente que promueve su origen y su realización personal. Carlos Díaz asevera que “la criatura no puede ser definida desde sí sola, sino desde lo otro y hacia lo otro, realidad abierta y dinamizadora dinamizada”.⁵⁰ La persona se sitúa ante el plano de lo infinito, de la perfección del cosmos, de Dios; y en lo terreno, se relaciona con todo aquello que se ve, se palpa, se mide, lo que puede ser conocido por los sentidos y probado por el método científico, pero, fundamentalmente, en donde ocurre el encuentro con *el otro*. Así, la persona no es un ser inmanente, cerrado a otras realidades, sino que, partiendo de este estrato y en forma inmediata se da la apertura, la trascendencia.

La persona, centro de intimidad y fuente de trascendencia, puede elegir permanecer en soledad, ya sea para bien o para mal. La primera clase de soledad es aquella en la que la persona responde a la llamada de su interior y tiene como propósito el encuentro consigo mismo. En ese recinto, la persona se conoce a sí misma, se da cuenta de sus posibilidades y de sus limitaciones, desde ahí se proyecta la libertad que se forjará desde el inicio como la idea de un pensamiento, luego se producirá la sonoridad de las palabras y, finalmente, culminará en una decisión: la de realizar un acto concreto o simplemente la resolución de no hacer nada. Esta tridimensionalidad del proceso de realización personal, mediante el cual la persona define su identidad, se da una y otra vez, en forma continua y a cada instante de la vida. Salir de sí mismo para luego volver a la introspección y una vez más hacia la proyección vinculante con el mundo. El momento de encuentro del *yo* con su interioridad requiere de silencio y soledad: *soledad en uno que es todo*.

El silencio propiciado desde lo más radical de la persona es imprescindible como movimiento de interioridad para reconocer la valía interior y, entonces, volcarse hacia fuera, hacia el otro para volver a sintonizar el diálogo, el intercambio de riquezas personales. Se cuenta que una hermosa tarde de

49 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 28.

50 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1999) p. 6.

primavera un amigo de El Greco lo encontró sentado en una habitación de su casa con las cortinas echadas: “—¿Por qué no sales a tomar el sol?—, le preguntó. —Ahora no—, respondió El Greco; no quiero perturbar la luz que brilla en mi interior”.⁵¹

La segunda clase de soledad es terriblemente destructiva simplemente porque es infértil. La soledad que no induce al proceso de formación personal paraliza al ser humano y lo abstiene de vincularse con su entorno. Estamos ante una doble pérdida: pierde la persona misma y pierde el universo entero.

En este recinto, el hombre se encuentra con la esencia misma del amor: Dios. Por lo tanto, el hombre que ha buscado y encontrado la manera de ingresar en su corazón, nunca estará solo, a pesar de las soledades y el desamparo al que pudo haber sido condenado por otros seres humanos.

Díaz reconoce, desde una visión existencialista, que el hombre camina por la vida, conformado desde el tiempo, pero siempre acompañado de una terrible nostalgia. La nostalgia es sinónimo de una sed de infinito, que surge desde lo más profundo de su interior. ¿Hacia dónde se dirige el hombre? o mejor, ¿hacia Quién se dirige con el ansia de colmar todos sus anhelos? Ante esta incógnita, se postula que al hombre lo embarga una profunda pasión que hunde sus raíces en el mar infinito del amor.

La respuesta, en pocas palabras, es que —sin saber por qué— la persona se dirige a cada instante de su vida, como programado en un chip interior, y aunque ni siquiera se llegue a una explicación racional consciente al Absoluto.

En síntesis, comprender la realidad desde la perspectiva del personalismo de Carlos Díaz tiene implicaciones muy profundas en el pensamiento, la palabra y la acción; sin embargo, no resulta fácil ser congruente porque actuar con relación a un eje de valores implica sacrificio y compromiso y, ante todo, prudencia y fortaleza. Por esto hay tan pocas personas que presentan las credenciales de un liderazgo honesto, claro y responsable.

51 Carlos Díaz, *Soy amado, luego existo*, Tomo I, (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 1999) p. 26.

Razón encarnada y amor profético

• **Rafael García Pavón** •

Universidad Anáhuac (México Norte)

Al saber no se llega bien cenado, es preciso tener un caos dentro para engendrar una estrella fugaz (sólo lo que duele enseña). Además, no siempre se sabe decir lo que se sabe, ni se sabe del todo lo que se quiere decir; con frecuencia tengo algo que decir, pero no sé del todo qué, ni cómo. La sabiduría es como las luciérnagas, necesita las tinieblas para brillar. En última instancia, el entendimiento alumbra como las velas, derramando lágrimas. Y no hay saber que no tenga 99% de transpiración y 1% de inspiración.

Carlos Díaz⁵²

Nos encontramos hoy con la alegría de la esperanza que se instala en el corazón, profundiza en la comprensión, atrae la memoria y revela el porvenir que ha motivado de nuevo la pasión por creer que lo imposible es posible y me ha animado a elaborar, desde la oscuridad del silencio de mi caos interior, algo de los amplios destellos de una estrella en el firmamento del pensamiento y el cristianismo que es la obra del filósofo español Carlos Díaz, en el merecido homenaje que organiza la consejería de educación de la embajada de España en México. Es la luz de una batalla, de una lucha, de un sufrimiento incesante contra los modos en que el mal nos seduce en nuestros tiempos en una conformidad clausurada en nosotros mismos. Una ideología bastarda por la cual le somos indiferentes a las razones del corazón que laten de modo misterioso

52 Carlos Díaz, *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Madrid, Ed. Escolar y Mayo, 2010), p. 61.

y apasionado en la singularidad universal de cada uno, invocándonos a la comunidad con el evangelio de la verdad encarnada en el amor. Una luz que se desborda de manera urgente, apasionada, fecunda en cantidad y calidad, sin improvisaciones, contra la muerte en vida que produce el abandono a las utopías y a creer en la encarnación del amor. Una luz que es resultado de una entrega vital al estudio y la enseñanza, que cristaliza en la visión militante del personalismo comunitario y en la fundación del Instituto Emmanuel Mounier:

Para cumplir con lo escrito en los libros de caballería, quizá: mejorar el mundo con un alma de misionero que cree en Dios. El fundador es alguien que, necesitando ampliar la identidad de su autoconciencia se dice a sí mismo: ¿Cómo sacar de mi pecho lo universal que me trasciende, cómo extender lo meritorio en sí para ti y para nosotros, acaso no está hecha la luz para alumbrar, el bien para ser difundido, la palabra para ser comunicada?⁵³

Esta misión de tiempo comunitario que nos ha entregado Carlos Díaz con su tiempo personal de vida —y con el amor abnegado de su esposa María Julia como él lo ha dicho después de más de 40 años de casados— lleva en su fondo y origen, fuente de toda creación auténtica, la compasión por el dolor del que sufre por su pobreza, en uno mismo y en el otro, en el dolor compartido de estar siempre ante la tensión de creer que no somos amados. Esta indiferencia al amor y a la fe es el origen de todos los males y de las crueldades que hemos presenciado en la historia y que nos duelen cada día como muestras de una vida descarnada del amor:

La justicia sin amor te hace duro.
La inteligencia sin amor te hace cruel.
La amabilidad sin amor te hace hipócrita.
La fe sin amor te hace fanático.
El deber sin amor te hace malhumorado.
La cultura sin amor te hace distante.
El orden sin amor te hace complicado.
La agudeza sin amor te hace agresivo.
El honor sin amor te hace arrogante.
La amistad sin amor te hace interesado.
El poseer sin amor te hace extraño.

53 Carlos Díaz: *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Mounier, 2004) p. 103.

La responsabilidad sin amor te hace implacable.
El trabajo sin amor te hace esclavo.
La ambición sin amor te hace injusto.⁵⁴

La vida y obra de Carlos Díaz, debe celebrarse, darse a conocer, difundirse, estudiarse y continuarse porque es una aportación a que el amor siga siendo carne, sea realizada entre dos, en un nosotros siendo testimonio de la promesa, profética, realizada en la encarnación de Cristo, bajo la convicción de que

realmente la indiferencia es la forma entrópica de la hostilidad. También la indiferencia mata. Cuando el otro resulta indiferente, cuando pierdes la esperanza en el otro, ya no existe para ti..., pero el infimalismo es una *vita* mínima, y a mí no me gusta pasar mi vida como un zombi, muerto en vida. Sólo quien nos ama nos rescata de la muerte, por eso amara a otro es decirle: «mientras yo viva, tú no morirás».⁵⁵

Tal es una labor de revolución interior. Con su padre, hermano y abuelo Emmanuel Mounier, Carlos Díaz se da cuenta que gran parte de esta indiferencia asesina y cruel es por una razón fría, instrumental, pero principalmente por carecer de carácter profético. La razón humana es titánica, pretende como Prometeo ser dueño y fundamento de todo lo que es, una ambición angelical de desarraigarse de su condición de ser creado. Es la vulnerabilidad de la razón que, a la vez, es su propia fuerza, en la que el mal se instaura porque es donde adquiere mayor fuerza para cegarnos a las razones del corazón que nos hablan desde el interior y de modo personal en el propio tiempo.

El itinerario de Carlos Díaz es, en y desde el pensamiento en su disciplina más elevada y prometeica, la filosofía, en la que encuentra su campo de batalla. Para ser capaces de contrarrestar el mal, la razón debe adquirir su fuerza auténtica venciendo su tentación prometeica, en la cual teoría y práctica se aíslan en un modo de pensar que proviene y reconoce que su fondo no es ella misma, como filosofía egocéntrica, sino la realidad en la cual se encarna y a la cual se encamina, como filosofía de relación–alteridad. Pero el planteamiento de Díaz, si bien se inspira y aprende, inclusive de forma personal, de los grandes pensadores de la alteridad, es el carisma de Mounier el que lo lleva a un planteamiento original del pensamiento de una razón cálida como razón profética o, dicho con mayor precisión, *utoprofética*. Una razón profética que,

54 Carlos Díaz, *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) p. 198.

55 Carlos Díaz, *Cristo es nuestro mejor Tú*. En entrevista con José Luis Palacios en *Noticias obreras*, No. 1544, febrero de 2013.

desde las lágrimas interiores de la pasión de una visión interior, se encarna en Cristo. Mas, como paradoja absoluta, desde una razón ilustrada, derrota sus pretensiones. En su impotencia o escándalo, más que aniquilarse y dejarse llevar por los sentimientos ciegos de piedad, se descubre en su propia calidez, es decir: se encuentra en la relación *inter-personal* de quien le sale al encuentro en un acontecimiento de acogida que se vuelve maestro interior.

Derrotada, la razón ilustrada recupera su valor en la gratuidad del amor que la sitúa en un orden adecuado de valores y de relaciones de fines y medios. De ese modo, la razón no es sujeto trascendental, sino salida, confianza y espera en el encuentro del amor del otro, en espera de la reciprocidad que le completa el sentido, intencionalidad profética cuyo camino es la revelación de la encarnación. La razón se encarna en el acto de amor que le da su carácter profético. La razón profética de amor encarnado gana su fuerza en la debilidad, dejando a un lado su narcisismo prometeico, cesa de imponer su capricho o sus estructuras y se abre a saberse completada e invocada en la relación de aquél que nos ama y que nos ha amado a todos. Por ello la razón profética es un camino de ser testimonio profundo e íntegro de que somos amados. En este sentido la razón profética no carece de profundidad, ni de teoría, pero tampoco de acción, sino que enraizando en la teoría la acción es implícita a su reflexión, porque es reflexión que siente y sentimiento que reflexiona y, en su relación, se trasciende por la palabra y mueve y conmueve a que el otro descubra el saberse amado; que aprenda a creer de nuevo que es amado, pero que, como profética, debe recorrer todas las entrañas de la propia Encarnación, desde el sentimiento superficial hasta la invocación de la oración. Por ello “lo digno de ser llamado profundo comienza en la piel, pero lleva al fondo... de lo que no es piel. Frente a la erudición, el saber es como un edificio hermoso, que ha de tener su entorno libre para que podamos disfrutar de su verdadera forma. Libre, sobre todo, de la vanidad: todas las cosas (la belleza, la bondad, el saber) pierden su íntimo encanto cuando la vanidad decide exhibirlas, pues la vanidad torna vano o vacío lo que estaba lleno, de ahí —contra lo que suele decirse— la imposibilidad de que el vacío pueda estar lleno de vanidad, pues no se puede estar lleno de vacío. Al término de la jornada, hasta el más sabio se sabe (precisamente el más sabio se sabe) inútil sabedor de su insipiencia, haciendo ciencia de su nesciencia. Pero ni siquiera la modestia respecto del yo sería verdaderamente sapiencial sin el diseño de la correspondiente utopía, lo cual entraña la adhesión a una escala de valores que guíen mi acción adecuando debidamente los medios a los fines, a fin de evitar eso tan patético de pensar para el Sur con categorías de Norte”.⁵⁶ El

56 Carlos Díaz, *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010) pp. 162-163.

itinerario de la razón profética, como el mismo itinerario de Carlos Díaz, va del Prometeo al Profeta pero, para ello, debe pasar por la abnegación sufrida del amor y la alegría de la gracia. No es una razón que dé testimonio de modo angelical sino en las relaciones actuales en las que se lleva a cabo la encarnación del amor. En primer lugar es una pasión original que de modo interno no se sabe a sí misma y no sabe exactamente lo que dice, pero que desborda las estructuras que ya se establecen y en ese desbordamiento, provocado por el diálogo con otros, invoca al pensamiento a salir de su erudición y de su narcisismo, abriendo la pasión más allá de sí mismo. Primero se expresa en lágrimas que no son llanto sino expresión de esa relación original de tensión que aún no encuentra su resolución, conmocionado por la pasión se abre al corazón de quien lo ha invocado. Por ello “es la urgencia, la *com-pasión*, la misericordia la medida de la razón profética, *dolet ergo sum*. Y ese dolor ha de pasar de presencia anónima a presencia significativa.⁵⁷ La presencia significativa de la razón profética, como camino hacia un amor encarnado, es el diseño de la utopía, la idealidad, por lo cual requiere en esa apertura dedicarse al estudio profundo y serio en el diálogo con otros, buscando la revelación de las utopías y las microutopías de una visión de vida que se conjura como ese ideal de la persona amada hasta después de la muerte. Por ello no es resignada, sino creyente, en contra del posibilismo ético mediocre y calculador, hace una y otra vez un acto de estudio, un acto educativo, para comunicarse en la palabra, y a través de ella como un acto de confianza y espera de amar y ser amado. En este sentido, lo profético supera el diálogo pues nos lanza a creer de nuevo que eso imposible es posible —ser amado por toda la eternidad— que se instaura en el corazón por la entrega vital al estudio y la enseñanza, en ese dolor interno de reconvertir el sentido de la voluntad de un yo a una persona que se sabe amada y cuidada para toda la eternidad; es decir, cuando el amor se hace carne y no sólo cuerpo, no se resigna con los mínimos, sino que desborda las propias capacidades, la literalidad e invita a desbordarse a sí mismo como si provocara la catarsis del llanto, no por amargura, sino por sentirse pleno en la bondad del saberse amado.

La razón profética, si bien recupera una memoria viva, se lanza en la revelación a ese encuentro con los sentimientos, con el futuro, pero siempre con raíz en el presente y con raíz en la inmanencia, porque la raíz profunda se encuentra en la propia encarnación del espíritu que nos habla desde nosotros mismos. El pensamiento es esa profundidad del saber en la pasión de existir que se invoca como llamada a ser con otro. Si bien, la razón dialógica nos pone en relación con otro, la profética nos une desde el otro, nos llama a la

57 Carlos Díaz: *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Mounier, 2004) p. 191.

acción de renovar la pasión de la fe mediante el estudio, la conversación, la palabra, y el silencio. La razón profética genera utopías, es decir esperanzas, pero con pies, que exigen y piden como tal lo mejor de cada ser humano, porque ha descubierto la dignidad a la que está invocado. Es un idealismo, pero “el mal idealismo genera ideaciones y el bueno idealidades. Y, para esto último, para el buen idealista para las idealidades la acción no forma parte extrínseca de la teoría, sino intrínseca. La praxis no es intrínseca a la teoría, es su manifestación más profunda”.⁵⁸ Y es que la Encarnación no se soporta sólo con las ideas sino con los ideales que son acciones movidas por ellas que se transfiguran en el personalismo comunitario que “tiene, además de la visión política inerradicable, independiente, una instancia utopofética de carácter educativo y testimonial”.⁵⁹ El sentido de la razón profética es el de encarnar el amor en un modo de comunidad de personas en el cual siempre se entabla la dificultad de la bidireccionalidad. Y, en este sentido, el personalismo comunitario como razón profética que se fragua en la fundación del Instituto Emmanuel Mounier es: “un cristianismo profético con voluntad de colaborar aconfesionalmente y en pie de igualdad con todos los orientados hacia la transformación de las estructuras”.⁶⁰ Una voluntad crítica contra moralina burguesa, es un pensamiento que hermana con el corazón de quien lo escucha Si quien lo escucha se halla en conflicto con la verdad, le parecerá polémico y para quien está dispuesto a escuchar, le parecerá que debe entrar al encuentro y vivir el conflicto, el sufrimiento que se halla en las propias palabras del filósofo. Es una filosofía escrita con la pasión de la conciencia del sufrimiento del hombre por encontrarse con la verdad encarnada. Es un terno acompañante que incendia el interior del amor por ese encuentro con el otro en el *ordo amoris*, no sólo sustancial, sino relacional, que subsiste y hace subsistir en el *entre* de la misma. Por eso su urgencia es ante el vulnerable, el extraño, el pobre el que sufre de no poder creer de resignadas miserias.

Lo profético está en que, desde esa condición, lo que pueda decir lo hace con confianza y esperanza de ser rectificado pero sólo si ha sido desde una pasión auténtica, porque ella es verdad y busca su forma verdadera. Es un pensamiento va y viene entre el arrepentimiento y el perdón de lo dicho, entre lo cual hace su aparición la lucidez que invita e ilumina. Tensión que se denota en el modo de escribir y en el propio estilo de expresarse, pues la razón profética del personalismo comunitario es una que pide relación, que pide revelación,

58 Carlos Díaz, *Cristo es nuestro mejor Tú*. En entrevista con José Luis Palacios en *Noticias obreras*, No. 1544, febrero de 2013.

59 Carlos Díaz, “Entrevista a Carlos Díaz: Grupo humano y Estado” *Revista Internacional Persona* (Buenos Aires, 2009).

60 Carlos Díaz: *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Mounier, 2004) pp. 107-108.

que exige confianza, que aspira a la esperanza enamorada de la verdad y que no se resigna con satisfacciones banales. ¿Cómo escribir para comunicar ese saberse amado del profeta dentro de sí para que el otro se vea impelido a la comunidad o comunicación o participación del mismo amor? Pues se deben dar argumentos, pero los del corazón no los de los protocolos académicos, los que dan testimonio, como modo del amor y del pensar del corazón en el cual cada uno es una persona digna y se conoce realmente a sí mismo como ser humano, el personalismo comunitario es “un modo de vida caracterizado por la amorosa relación subsistente abierta a Quien es su fundamento”.⁶¹

Ocurre como en el filme de Wim Wenders *Las alas del deseo*, si se me permite la analogía, en el cual el personaje principal, un ángel, decide renunciar a su angelidad para comprender el amor del que ha sido testigo en la concreción de las relaciones humanas en tiempo y espacio, para comprenderlo en su encarnación, condición de su carácter profético. El amor se le revela cuando, al encarnarse, el filme cambia de blanco y negro a colores. Pero, sobre todo, en la relación de amor con una trapezista que simboliza el ángel caído. Así, en la escena final del filme, Damiel, el protagonista, dice las siguientes líneas *en off*:

Algo ha sucedido. Continúa ocurriendo. Me une. Fue verdadero en la noche, y es verdad en el día, y aún más ahora. ¿Quién era quién? Yo estaba en ella y ella estaba a mi alrededor. ¿Quién en el mundo podría haber reclamado que ella estaba con otro ser. Estamos juntos. No se ha engendrado un niño mortal. Sólo una imagen común inmortal. Aprendí a asombrarme aquella noche. Ella vino a llevarme a casa y encontré un hogar. Sucedió una vez. Una vez, y de ahí para siempre. La imagen que nosotros creamos estará conmigo cuando yo muera. Yo habré vivido dentro de ella. El asombro acerca de nosotros dos, asombro de la relación entre un hombre y una mujer. Me ha convertido en un ser humano. Ahora yo sé lo que ningún Ángel sabe.⁶²

Carlos Díaz motiva, desde el pensamiento, a encarnar el amor. Por lo tanto, nos invita a entender lo pensado no como concepto, sino a entenderse a sí mismo en él; es decir en el acontecimiento de la relación de amor con el que sufre. Es un sentir reflexivo, una *reflexión-práctica*, como una oración activa, que provoca al pensador y llama al corazón a no ser indiferente con el otro, a nunca ser descorazonado en el interior. No un activismo sin idealidades o ideales sin actividad, sino una síntesis, profética, de ideales-activos,

61 Carlos Díaz, *¿Qué es el personalismo?* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2001), p. 143.

62 Wim Wenders, *Las alas del deseo*, 1987.

una razón que se encarna y un amor que profesa. Es una invocación a pensar en concreto y a querer en concreto porque es ahí donde el rostro del otro como extranjero o de viuda se hace presente en un tú que se puede abrazar: esta es la autoprofecía de la razón profética como ideal: “¿De qué serviría el personalismo sino es para crear santos en una sociedad destrozada?”.⁶³

Así el modo de escritura de las obras de Carlos llaman al otro *hermano*, en el cual al escribir se denota el rigor del pensamiento, la profundidad del silencio, pero, sobre todo, la tensión del que busca en la propia escritura la revelación como interrelación con el otro, como una poesía filosófica, en el silencio del estudio, la pasión del encuentro y la urgencia de la comunicación, correcto o incorrecto, pero siempre en busca de la verdad.

No escasea el asombro sino que lo desborda, tan lo desborda que la pluma no alcanza a verter todo su pensamiento. Por ello hay que escucharlo y encontrarse con Carlos Díaz: ir del texto al diálogo, del diálogo al abrazo, y del abrazo a la oración en común.

Leer la obra de Carlos Díaz es un itinerario por la experiencia de la fe pues como él nos dice “la fe no ha sido para mí un concepto, sino una experiencia de noche y resurrección. Y sigue siendo para mí una experiencia de optimismo trágico, de esperanza y de dolor”.⁶⁴ Una obra, una vida, un pensamiento o una frase, sea cual fuere la dimensión de nuestro acercamiento con Carlos Díaz, la luz que se deja entrever en sus palabras nos hacen pensar, pero pensar sobre lo que amamos y cómo lo creemos, y por ende cómo lo encarnamos, pero aún más importante provocan y llaman a nuestra pasión a tomar un acto de resolución, al menos a considerar de nuevo que sí es posible creer en ello; que no será hasta ese momento en que la misión se haya realizado porque entonces uno más habrá recuperado la fe en el amor, pero no con entusiasmo febril o la pasión juvenil, sino con aquella que emerge y cobra forma en el pensamiento profundo que con todo su poder se arrodilla ante la realidad del amor y sólo puede orar como acto de agradecimiento, por ello le doy gracias a Carlos Díaz porque su fe mueve a otros a elegir la fe hecha carne en el amor. Su obra es grande porque no está solo, como nos dice Carlos: “Nadie confiere grandeza a su andadura sino convencido de que pertenece a la humanidad, es decir, de que no está solo”.⁶⁵

63 Carlos Díaz: *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Mounier, 2004) p. 77.

64 Carlos Díaz: “Conversaciones. Carlos Díaz: ‘Mounier ha sido mi padre, luego mi hermano y ahora es mi abuelo. Entrevista con Carlos Eymar’ *El Ciervo* (No. 740).

65 Carlos Díaz, *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2004), p. 13.

Carlos Díaz y su ingente obra

• Benito Estrella •

Universidad de Extremadura, España

Las particulares características del personaje obligan a una presentación especial. Carlos Díaz es probablemente el autor de libros filosóficos más prolífico del mundo (más de doscientas obras publicadas sobre filosofía, teología, pedagogía, política, ética...) y un filósofo peculiar que responde, con la coherencia de su trayectoria, a la famosa tesis de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, ahora se trata de transformarlo”, aplicada al cristianismo personalista y comunitario que profesa con sus libros y con su vida.

Ha traducido al español unas treinta obras de los autores más importantes de las lenguas europeas (Marx, Lacroix, Bakunin, Danielou, Mounier, Hegel, Buber, Guardini, Levinas...) y, a su vez, sus libros han sido traducidos al inglés, francés, portugués, italiano, turco, alemán, rumano, polaco, catalán, gallego y vasco. Se han publicado unos cuarenta libros de comentarios sobre su obra; ha prologado unas setenta y ha dirigido veintitantas tesis doctorales.

Hay que señalar, aparte, su labor como editorialista de revistas y colecciones de libros; y muy especialmente la fundación y presidencia del Instituto Emmanuel Mounier en España, Paraguay, Argentina, México y Colombia y la dirección de la revista *Acontecimiento*, órgano de expresión del Instituto, que lleva apareciendo ininterrumpidamente desde hace treinta años. Se puede consultar la web del Instituto, donde se pueden leer artículos de la revista y ver su interesante fondo editorial.⁶⁶

66 <http://mounier.es/>

Ha recibido numerosos premios, de los que resaltamos tres internacionales: Premio Internacional Emmanuel Mounier (París, Francia), Premio de la Academia Internacional de Humanidades (Valencia, España) y Premio Gigante del Espíritu (Valencia, España). Es doctor *honoris causa* por la Universidad de San Carlos (Guatemala). En la actualidad, da conferencias por todo el mundo (EEUU, Sudamérica, Europa y África).

Estas informaciones, que no agotan por supuesto la personalidad de nuestro conferenciante, ponen de manifiesto la peculiaridad de nuestro filósofo y la dificultad de presentarlo en este cuadernillo. Por ello se antepone a los textos, en un solo conjunto, la presentación propiamente dicha, sus datos personales y la bibliografía, que paso a comentar resumiéndola, pues la sola mención de los títulos ocuparía todo el cuadernillo. La selección responde a mis preferencias personales —aunque creo conocer a Carlos Díaz, no he estudiado su obra completa ni he adquirido por ello criterios académicos para tal clasificación— y a la finalidad de resumirla.

Primeras letras

Hay una primera etapa, la década 1969-1979, que coincide prácticamente con la última fase de la dictadura, que confiere, me parece a mí, ciertas peculiaridades a las publicaciones de esta época, si bien hay que decir que la obra de Carlos Díaz no ha perdido nunca algunas constantes que veremos aparecer a lo largo de cuarenta y tantos años de publicación ininterrumpida. Los temas inciden, en esta etapa, quizá de manera más preponderante, en cuestiones que tienen que ver con el anarquismo, el marxismo y el movimiento obrero (“Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo”, “Lenin”, “Los orígenes del sindicato”, “Historia dialéctica de las clases sociales”, “Proudhon”...). Subyace a las publicaciones una clara militancia contra el régimen, como se puede ver en las fuentes editoras: *Editorial Zero*, sobre todo, o *Cuadernos para el diálogo*, que ejercían una labor de oposición. Un detalle curioso es que algunos libros se publicaron bajo seudónimos (“Ramón Rodríguez”, “Eduardo Cabezas”, “Ana D. Hernández”, “Julia P. Ramírez”), seguramente para eludir problemas con la censura y el tribunal de orden público. No obstante, como ya digo, enseguida aparecen las constantes preocupaciones de carácter filosófico, pedagógico, teológico o ético y las referencias al personalismo comunitario. Los cuarenta libros que publicó en esta década están todos agotados. A partir de 1979 y hasta el día de hoy se pueden agrupar, sin que con ello, insisto, haya ninguna pretensión de exhaustividad, en las siguientes temáticas:

Prometeo y Narciso: crítica de la Modernidad y la Postmodernidad

En 1980, publica en la editorial Encuentro *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*, traducido al italiano, en el que aparece una de las tesis de Carlos Díaz en lo que podemos llamar su diagnóstico de nuestra sociedad, personificado en dos símbolos de la mitología grecolatina, Prometeo y Narciso. Serán referencias repetidas a lo largo de su obra en ese diagnóstico y crítica, como por ejemplo en: *Hacia el kilómetro O. Más allá de Prometeo y Narciso* en 1996, agotado; *De ilustrados a narcisos* (Madrid, Ed. PPC, 2012).

La educación, compromiso y transformación utópica

Memoria y deseo. Oficio de enseñar y pasión por el hombre, publicado en 1983 en *Sal Terrae*, incide en plantear las cuestiones candentes de nuestro tiempo desde la asunción de su biografía, búsqueda y compromiso personal. Un compromiso especialmente ligado al oficio de enseñar. Son muchos los libros sobre la educación, planteada siempre desde la radicalidad de una antropología personalista y comunitaria. Y cristiana. La educación es uno de los temas centrales de la reflexión y la acción de Carlos Díaz. En relación con la pedagogía, hay que hacer referencia también a su aportación a la didáctica concreta del aula con la publicación de textos y manuales para alumnos de institutos y universidades. La mayoría de estas publicaciones pedagógicas, de carácter general o didácticas, están agotadas. Cito algunas que todavía pueden verse: *Manual de historia de las religiones* (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, 5ª ed.); *Diez palabras clave para educar en valores* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 1998, 40ª ed.); *A pie de escuela* (BAC, Madrid, 1999); *Educación en valores (Guía para padres y maestros)* (Ed. Trillas, México, 2000, 5ª ed.); *El maestro justo, forjador de caracteres morales* (Ed. Progreso, México, 2007); *Educación con valores y vivir con humanidad* (Ed. Progreso, México, 2007); *Para enseñar y enseñar a los que enseñan* (Ed. Balam y Ed. Del Manantial, México, 2012, 2ª ed. Tukurú, Celaya, Mx); *Enseñar a ser persona* (Unipecc, México, 2012).

Las relaciones entre fe y razón

Preguntarse por Dios es razonable (Editorial Encuentro, 1989) o *Ilustración y religión* (Encuentro, 1991) inciden en las relaciones entre Razón y Fe, ahora

tan candentes tanto en la propia Iglesia como en el laicismo de la llamada “sociedad postsecular”, como propone Habermas. Otro título: *Apología de la fe inteligente* (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998).

Razón cálida vs razón instrumental

Diez miradas sobre el rostro del otro” (Ed. Caparrós, 1994, 2ª edición, agotada) o *Soy amado, luego existo* (cuatro tomos) son títulos que reflejan la insistencia de Carlos Díaz en combatir el “cogito” cartesiano con otro concepto de razón más amplio y más humano. En la misma línea: *Dolet ergo sum. Para una reconciliación con el dolor* (Ed. Mounier, Córdoba, Argentina, 2005), junto a otro conjunto de títulos proponen una idea del hombre como ser en relación concreta con el otro, con el prójimo (“próximo”), que no quiere prescindir —frente a lo colectivo— del yo personal, ni —frente al individualismo— del otro, de lo relacional y comunitario. Un libro central sobre este tema, que además toca prácticamente todo el universo reflexivo de Carlos Díaz es: *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010), libro del que se han tomado los textos que se ofrecen en este cuadernillo. Otros títulos: *Filosofía de la razón cálida* (Ed. Mounier. Córdoba, Argentina, 2005); *Ciencia y conciencia. Hacia una buena sociedad* (Ed. Fundación Mounier, Madrid 2008); *Y porque me dueles te amo* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2012).

El cristianismo como sabiduría y locura

Sabiduría y locura: El cristianismo como lúcida ingenuidad (Sal Terrae, Santander, 1984), título que está en sí mismo lleno de elocuencia (es una característica de Carlos Díaz redactar títulos, sintagmas y frases que encierran un gran contenido semántico desplegable), nos presenta, como otros muchos —es un tema que subyace transversalmente a toda la bibliografía— el testimonio personal del cristianismo de Carlos Díaz. Algunos títulos: *Diez palabras clave para decir el Credo* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2005 (4ª ed); *Decir el credo*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005 (2ª ed); *Una Iglesia que piensa* (Ed. Dos Mundos. Madrid, 2005. 2ª ed); *Personalismo y cristianismo (En el cielo como en la tierra)* (Ed. Fe y Razón, Buenos Aires, 2012); *La persona abierta al infinito que la trasciende* (Unipec, México, 2013).

Pensamiento hebreo

Hay, a partir de cierto momento, un interés progresivo de Carlos Díaz por filósofos del judaísmo, especialmente por Martín Buber. Aparte de la traducción del extraordinario libro de Buber *Yo y tú* (Ed. Caparrós, 3ª Edición, 1998), este interés aparece en títulos como los siguientes: *Introducción al pensamiento de Martín Buber* (IEM, Madrid, 1990, 2ª Ed. Agotado); *Entre Atenas y Jerusalén* (Ed. Atenas, Madrid, 1994 Agotado); *Martin Buber* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003 2ª ed); *El humanismo hebreo de Martin Buber* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2004, Agotado); *El "nuevo pensamiento" de Franz Rosenzweig* (Fundación Ed. Mounier, Madrid, 2008).

Ecología, felicidad, utopía y salud

Algunos temas más puntuales, pero siempre en relación esencial con el fondo de sus reflexiones y estrechamente relacionados entre sí, aparecen en títulos como: *Ecología y pobreza en San Francisco de Asís* (Aránzazu, Madrid, 1986) (no podemos negar el "aire" ciertamente "franciscano" de nuestro filósofo), *Eudamonia. La felicidad como utopía necesaria* (Ed. Encuentro, 1987); *Ayudar a sanar el alma* (Ed. Caparrós, 1997); *La fragilidad que hay en la felicidad* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2006, 2ª ed); **Pedagogía de la salud comunitaria** (Ed. Progreso, México, 2007); *Sustentabilidad ecológica y espiritualidad* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2009); *Logoterapia centrada en la persona* (Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2011).

Ética y valores; virtudes

La reflexión ética ocupa gran parte de los títulos de la bibliografía. Es muy interesante la distinción y contraposición que propone Carlos Díaz entre "valores" y "virtudes". Aparte del ya citado *Diez palabras para educar en valores* (un libro con 40 ediciones y traducido, por ejemplo, al rumano y al turco), se pueden señalar: una serie de seis libros sobre *Valores* (I, II, III, IV, V y VI), Ed. Trillas, México, 2001-2004, con más de diez ediciones cada tomo; *Diez virtudes para vivir con humanidad* (Ed. Fundación Mounier, 2002 16ª ed); otra serie sobre distintas virtudes, también editado por Trillas en 2002: *Prudencia; Templanza; Amor; Alegría; Paciencia; Justicia; Fortaleza; Confianza; Esperanza; Humildad*) y otra serie más, también sobre virtudes, editadas por la Fundación E. Mounier, ya agotada (*Esperanza alegre. Humildad paciente; Fortaleza justa; Amor confiado. Prudencia temperada*).

Nombres propios

Son muy interesantes los títulos que, en coherencia con los presupuestos de la filosofía personalista, nos acercan a figuras consideradas ejemplares, con títulos como los siguientes: *Víctor García, el Marco Polo del anarquismo* (Ed. Madre Tierra, 1993); *El camino espiritual de Francisco de Asís* (Ed. Paulinas, Madrid, 2008, agotado); *Monseñor Oscar Romero* (Ed. Fundación Mounier, 1999, 3ª ed); *Maximiliano Kolbe* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2001, 2ª ed); *Emmanuel Mounier. Un testimonio luminoso* (Ed. Palabra, Madrid, 2000, Agotado); *Emmanuel Mounier.* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2000, 123 pp. 7ª ed); *Guillermo Roviroso* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2002, 3ª ed); *Treinta nombres propios* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2002 2ª ed); *Miguel de Unamuno* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2012); *Viktor Frankl y el personalismo* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2012); *Jacques Ellul* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2014).

Personalismo comunitario

Como es lógico, abundan también los títulos dedicados al personalismo comunitario: *El libro de los valores personalistas y comunitarios* (Fundación E. Mounier, Madrid, 2000). También publicado en Ed. Encrucijada, Santiago de Chile, 2006, reeditado como *Las claves de los valores* (Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001, 3ª ed, Agotado); *El libro del militante personalista y comunitario* (Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2000), reeditado como *El hombre, animal no fijado* (Ed. PPC, Madrid, 2001, agotado); *La persona como don* (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001); *¿Qué es personalismo el comunitario?* (Fundación E. Mounier, Madrid, 2001, 4ª ed; 5ª Edición, Colombia); *Decir la persona* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2005, 2ª ed); *Del yo desventurado al nosotros radiante* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2006, 2ª. ed); *No perder el tú en el camino* (Ed. Mounier, Madrid, 2006); *Valores y virtudes de la persona* (Unipecc, México, 2012).

Política y sociedad

Análisis y reflexión sobre política y su relación con la ética, la crisis, la globalización, sobre una economía justa, la interculturalidad, el movimiento obrero y el anarquismo o la aportación del personalismo a la crisis actual, aparecen en títulos como: *Aprovechar la crisis con creatividad* (Ed. CCS, Madrid, 2002);

Alternativas a un mundo global (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *Del nacionalismo al internacionalismo* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *El reto político de una economía justa* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *El desafío intercultural* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *El amanecer del movimiento obrero* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *La primera internacional obrera* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *La segunda internacional (socialista)* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *La tercera internacional (comunista)* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *La hora del personalismo comunitario. El compromiso de la acción* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2003); *Mundo global y desafío intercultural* (Ed. Progreso, México, 2007); *Por un mundo mejor* (Ed. Proyección, México, 2008); *El sistema del anarquismo (Luces y sombras)* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2009); *De la simple indignación a la democracia moral* (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2011, 121 pp.).

Historia de las religiones

Una serie de cinco libros —agotada— sobre el tema que desarrolla como profesor en la Universidad Autónoma, referidos al *Cristianismo*, *Judaísmo*, *Hinduismo*, *Budismo* e *Islamismo*, fue editada por la Ed. Fundación Mounier en 2002; *Manual de historia de las religiones* (Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000, 7ª ed.) y *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas* (Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003).

Semblante bibliográfico de Carlos Díaz

• Ramón Horcajada •

La filosofía de Carlos Díaz es “pobre”. La soberbia del sistema es abandonada en su obra del mismo modo que es abandonada toda ideología. Por eso su obra no se cierra sobre sí misma. Quien busque riqueza sistemática ha de buscar en otras fuentes, porque lo que ofrece nuestro autor no es el autoengaño diabólico del “seréis como dioses”, sino el conocimiento real y, por tanto, pobre del que admira y recrea: el del siervo. Su filosofía tiene principios, por eso también es pobre. Si estuviese colmada de riquezas se movería en la infinitud de las ausencias, en la insoportable inagotabilidad de los relativismos, que no afirman sino para poder estar constantemente de moda a la sombra de quien mejor cobija. Pero el que dice *adsum*, “aquí estoy”, sólo cuenta con la indigencia de la presencia y con la miseria de lo permanente. Su pensamiento ha renunciado a toda perversión de lo infinito: al materialismo, al cientificismo, al yo, al dogmatismo... por eso ha podido intuir el auténtico Infinito.

Su obra se ha rodeado de la pobreza de la fenomenología, de la del anarquismo y, sobre todo, de la del personalismo comunitario de Mounier, del pensamiento judío y del cristianismo, cuyo primer grito es el del desprendimiento y el abandono, la *kénosis*. Semejantes compañías pueden provocar la ironía o la estupefacción, la ignorancia y el ostracismo, pero es la manera que ha tenido de enseñar que lo humano es demasiado humano si no hay en él un germen de lo imposible, de la grandeza. Su filosofía es para el pobre. Quien se acerque a su pensamiento con la soberbia del conocimiento no descubrirá nada. Su obra es para el pobre que vive de la esperanza convencido de que *el hombre que teme perder algo ya está perdido*. Su obra es para el libre y para liberar a quien haya descubierto que hay un mundo en el que riqueza y pobreza coinciden. Su filosofía no crea ídolos, porque la Verdad, cuando va de la mano de la Pobreza, no crea ningún tipo de ídolo.

Siento pena porque gente más inteligente que yo, debido a su escasez de recursos, no haya podido hacer otra tesis con la misma abundancia de medios. Está dicho con propósito de enmienda, porque en adelante procuraré poner al servicio del pueblo todo cuanto pueda saber o saber algo mejor que los demás”.⁶⁷

Voluntariamente toma esta decisión nuestro autor siendo muy joven, justo a la vuelta de sus estudios en Alemania y con una tesis sobre la intencionalidad de Husserl en el bolsillo. Con serenidad y firmeza renuncia a la ascensión que conduce al éxito y quiere que quede para el pueblo lo que surgió del pueblo: “El día que el poder de la inteligencia se afiance y se confunda con el pueblo, con la comunidad esencial y permanente, se alcanzará el equilibrio, la estabilidad buscada por tantos caminos y desvíos. Una cosa es el Estado fuerte y otra la comunidad fuerte y dueña de sus destinos, y la inteligencia tiene que elegir entre sumarse obediente al uno o sumarse con independencia y dignidad a la otra. Carlos Díaz eligió, como moderno *narodnik*, la causa de la comunidad, del pueblo”.⁶⁸ Son palabras del mismo Diego Abad de Santillán.

Alemania marcará la vida de nuestro filósofo. Allí trascurren sus días al lado de su maestro Marcelino Legido. Éste marcha siendo ya sacerdote y habiendo sido ya profesor en Salamanca, aquél siendo un joven aprendiz. Pero ya nada volverá a ser igual: “Ante él, Hans Küng y muchos otros inclinaban la cabeza y le llamaban *Herr Professor*. Era un hombre de gran altura intelectual, que hablaba griego clásico. Él se hizo cura para servir a Dios y a Cristo en los pobres y, en Múnich, decía misa a los emigrantes, entre los cubos de basura. A mí, esa experiencia de la emigración y de los pobres, me marcó toda la vida. Mounier, sin Marcelino Legido, habría acabado en mí en un *mounierismo* más”.⁶⁹

En este momento empiezan las grandes síntesis. El trabajo con el que regresa de Alemania es digno de mención, pero con poco que decir al hombre, lo cual no supone ningún desprecio al estudio, sino que siente que no responde a su proyecto de vida. No obstante, la fenomenología le ofrece una herramienta muy eficaz: la intencionalidad. A través de ella el *yo* no es nada cerrado, un “en-sí”, ni una mera cosa, ni puede hacerse objeto de nada, pues prescindiendo de sus modos tensionales de referencia es una mera nada.

67 Carlos Díaz, *Introducción a la fenomenología* (Bilbao, Zero, 1971). Su otra obra sobre fenomenología es *Husserl: Intencionalidad y fenomenología* (Bilbao, Zero, 1971).

68 Carlos Díaz, *El anarquismo como fenómeno político-moral* (México, Editores Mexicanos Unidos, 1975).

69 Carlos Díaz, “Entrevista”. En *El Ciervo*, LXI, n° 740, enero-febrero 2013, p. 19.

Es relacionalidad pura. En esa tensionalidad relacional el tú aparece como escenario privilegiado. Cuando nuestro filósofo hace la tesis sobre Husserl ya ha trabajado a Emmanuel Mounier, ya ha descubierto a quien será su referencia, pero la intencionalidad fenomenológica le dará cierta consistencia en su fundamentación intelectual. En el encuentro con el tú, en la percepción del otro siempre hay *autoconciencia reconocitiva*, un saberse otro. Yo me descubro a mí a través del encuentro con el otro. Lo primero es entonces el horizonte intencional del *alter-ego* y, desde ahí, se arraiga el yo como persona. Lo primero no sería entonces el yo, sino la experiencia del tú. Algo que, insistimos, iba conformando a nuestro filósofo desde distintas perspectivas. Esta experiencia del *yo-tú* (M. Buber) se convierte también en experiencia de comunidad. Cualquier sujeto remite a una esfera pre-individual, a una colectividad originaria de la que el sujeto se va destacando lentamente para incorporarse a la comunidad a nivel superior. El siguiente paso es lógico y será una tesis constante a lo largo de estos cuarenta años de magisterio: para que el yo sea yo, el hombre ha de adquirir relieve dentro de la comunidad. Yo y nosotros son inseparables y el conocimiento del otro es reconocerse a uno mismo paralelamente en el otro. De ahí la *autoconciencia reconocitiva*.

El reproche de idealismo a Husserl será su sentencia final. El personalismo le marcará la vuelta a la *mismidad de las cosas*, no a las cosas mismas. Es la visión del personalismo que, al menos, Mounier tuvo. Esta será la tarea que se imponga. La lógica trascendental ha de devenir en un personalismo profundo que alargue el ente ideal al único conocimiento realmente central, la realidad del mundo de la vida con los otros hombres.

La vivencia de este *nosotros* irá cristalizando a lo largo de estos años también por influencia del anarquismo. Nuestro autor siente simpatía metodológica por esta corriente al mismo tiempo que una afinidad personal en premisas como la del apoyo mutuo, una sociedad sin cúspides de autoridad ni exclusivismos privados, una ética comunitaria y una moral política de convivencia humana. Su perspectiva será tildada por Diego Abad de Santillán de *anarcopersonalismo*⁷⁰ por la presencia activa de la persona para humanizar las estructuras sociales. Fueron años ideológicamente intensos, algo ya difícil de imaginar a gente como la de mi generación. Pero también había que purificar todo el exceso ideológico, ya que había mucho en juego. El trabajo en esos momentos comienza a ser muy intenso y las publicaciones, durante

70 Carlos Díaz, *El anarquismo como fenómeno político-moral* (México, Editores Mexicanos Unidos, 1975), p. 25. Él mismo cuenta cómo Fernando Savater tacha su "anarcopersonalismo cristiano" de "un tren con demasiados vagones". Del mismo modo que sobre el mismo autor afirma: "Todavía en su novela *Caronte aguarda* se refiere a mí, sin nombrarme, como "anarcocomehostias". Entrevista en *El ciervo*, p. 18.

esos años, son ya numerosas. Cualquiera que se acerque a las publicaciones de esos años se asombrará del trabajo que hay en ellas, las notas bibliográficas son ingentes y los idiomas en los que trabaja dicen mucho de aquel joven que no había cumplido los treinta años pero que ya estaba traduciendo libros de Marx, Bakunin y un largo etcétera a los que en España no se había podido acceder.

El anarquismo estaba destinado a alentar a los movimientos de izquierda para llevarlos siempre más a la izquierda. Su reino no era de este mundo y ahí, según nuestro autor, radicaría su fuerza. Esta postura heterodoxa respecto al paleoanarquismo fue duramente criticada y motivo de una fuerte polémica entre los pensadores anarquistas. Un botón de muestra es la publicación en la revista *Ruta*⁷¹ de un artículo de Floreal Castilla atacando duramente esta postura: Carlos Díaz no habría entendido jamás el anarquismo. La anarquía es la destrucción del Estado, no ocupar la función de consejera de ningún Estado. Pero, por encima de esto, tanto él como su maestro Mounier estuvieron tan cerca del anarquismo por su terrible proximidad al utopismo cristiano. Para ambas cosmovisiones, una política es siempre el producto de descomposición de una mística, razón por la cual los puros políticos, los que viven del parlamento, son los adversarios más decepcionantes para los utópicos. Utopía y profecía caminan entonces de la mano, algo que les enseñó Péguy.

Para nuestro filósofo, el verdadero dolor fue que anarquistas y marxistas gastasen tantas fuerzas en un enfrentamiento que ningún bien hizo. Todo podría haber transcurrido de otra manera: "Hubiera sido, empero, muy fácil sumarse a la corriente, unirse al carro oficial y vegetar gozando de todos los honores de grupo... Pero no es mi estilo".⁷² Podría haber pertenecido al rebaño marxista que tan de moda estaba,⁷³ pero denunció las insuficiencias del marxismo defendiendo desde siempre un socialismo libre, personalista y comunitario pero rehabilitando lo que de aprovechable hay en aquél. En comunidad espiritual con Mounier, encontró siempre en el marxismo una insuficiencia notable en torno al tema de la persona, cuestión que empeoró el dogma del comunismo del Partido, aunque siempre vio en su teoría eco-

71 F. Castillo, "Revisando la heterodoxia", *Ruta*, (29, octubre 1976).

72 Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas* (Bilbao, Zero, 1976) p. 17.

73 Sobre el tributo que había que pagar al marxismo en los 70 dice nuestro autor: "Jacobo Muñoz, el gran intelectual de los filósofos jóvenes en aquella época, en una introducción de un libro sobre Wittgenstein, dice que 'todo es relativo menos el marxismo'... Por mi parte, yo nunca he estado contra el estudio del marxismo, pero sí contra la banalidad que es barbarie cultural. Estamos donde estamos porque los que eran maestros no lo son, porque los que eran cristianos no lo son y porque lo que era ya no es. Yo, por lo demás, estoy intacto... Todos ahora tienen puestos, altos cargos de los que dan dinero, poder y prestigio. Era eso lo que buscaban cuando eran estudiantes y cuando eran comunistas. Ya ves qué comunismo, ¿no? Carlos Díaz, "Yo he sido un outsider dentro de mi generación, un perdedor académico". Carlos Díaz, "Entrevista". En *El Ciervo*, LXI, nº 740, enero-febrero 2013, p. 18.

nómica un tratamiento serio para una praxis común, aunque no comparte estrategias.

El marxismo desestimaba el valor de la persona por reducirla a materia, el grado más elevado de la materia, pero materia al fin y al cabo: “Se hace imprescindible un “foco” o centro espiritual que sustente las ideas de carácter inmaterial... Se necesita más bien un “foco” tal que esté lleno de significación, al que no tiene acceso la materia nunca en ningún grado de su desarrollo, que no solamente existe y actúa, sino que sabe también de sí mismo y de lo que hace, y está por tanto en posesión de toda su actividad e incluso de sí mismo. Y una esencia así lleva el nombre, desde hace siglos, de *espíritu*”.⁷⁴

El materialismo acaba afectando a la libertad humana. Afirmar que todo es materia va contra la dialéctica, porque se cierra al dinamismo propio de la dialéctica. ¿Cómo conciliar la necesidad del cambio superador de la dialéctica con ese estado final que es el comunismo? La ideología del Partido era de todo menos dialéctica. El marxismo debería pasar por las tesis del anarquismo (apoyo mutuo, autogestión, descentralización, etc.). Su objetivo fue el de Mounier: reconciliar a Marx, no sólo con Kierkegaard, como hiciera aquél, sino también con Bakunin. El lema de nuestro filósofo será el de Bakunin:

Yo no soy libre realmente más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres... Yo no llego a ser realmente libre más que a través de la libertad de los otros, de manera que cuanto más numerosos sean los hombres libres que me rodean y más profunda y amplia su libertad, más lo será la mía. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres lo que pone una barrera a mi libertad; o, lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad.⁷⁵

En consonancia con el *apoyo mutuo* y la ética del *amor intraespecífico*, la llamada de nuestro filósofo es constante en la exigencia, no de la ética de la fuerza, sino de la fuerza de la ética, lo cual exigiría la revitalización de la *demopedia*, la educación en la acción, constante en sus cuarenta años de magisterio, tal y como los grandes anarquistas exigían (Sorel, Tolstoi, Malatesta, etc.) despreciando la violencia. Sólo desde esta perspectiva, la de que el anarquismo es moral de apoyo mutuo y que siempre será algo más que una actitud contemplativa o solitaria, la praxis de dicha moral será la asociación federativa:

74 Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas* (Bilbao, Zero, 1976) p. 67.

75 De su libro *Dios y el Estado*. En Carlos Díaz, *El anarquismo como fenómeno político-moral* (Zero, 1978), p. 92.

La última disimetría de todas las disimetrías es el Estado, animal disimétrico por excelencia en el que todos somos iguales, pero unos más iguales que otros. En esa su última disimetría que lo sitúa siempre arriba para que los individuos queden abajo, no hay Gobierno que de una u otra forma no parasite a los individuos (excepto a los que viven del Gobierno y huestes aledañas) o, cuando van peor las cosas, los machaca directamente, como si fuera creíble que el Estado, monopolio “legal” de la violencia en cualquier parte del mundo, fuera por eso mismo la realidad “moral” definitiva, algo que al paso que vamos causa risa.⁷⁶

Detrás de esto lo que hay es el repudio de toda política que se desvincula de los problemas de la base y del sistema burgués de delegación del poder que supone una alienación política de los hombres dejando las decisiones en manos de otros.

Pero también había tensiones entre el anarquismo y el personalismo. La libertad y la igualdad desde una cierta fraternidad que el anarquismo pretendió no podía proclamarlas de manera absoluta por no creer en una común Paternidad. Por otra parte, la libertad humana es incompatible con la reducción materialista que también se produce en el anarquismo, como hemos visto en el marxismo, con la diferencia de que la fe en la dialéctica de éste es sustituida por la fe en la diosa ciencia de aquél, lo cual lleva a una interpretación mecanicista de los fenómenos naturales así como de las sociedades humanas. Nuestro autor siempre reprochó al anarquismo la debilidad de su filosofía especulativa, algo que no le sucedía a su ética. La teoría determinista no es compatible con la práctica libertaria (Malatesta). Si lo que realmente está en juego es la humanización del mundo, la libertad es indispensable. Y ni Dios es enemigo de la auténtica libertad, ni el hombre está sometido a nada que pudiera impedir su plena realización.

Llegó el momento entonces de bifurcar. Así lo expresa nuestro filósofo en su libro *Contra Prometeo*: “Creemos que sólo apostando por Dios adquiere sentido y plenitud el amor; por un Dios que es Amor. No es que el ateo no ame. Es que su amor necesita del de Dios para mantenerse y desarrollarse. Esta es la tesis de este libro”.⁷⁷ Este es el fundamento que da razón verdaderamente de cuanto hasta ahora se ha preguntado y realizado. Este fundamento sólo puede ser Dios, y un Dios cuya esencia es Amor.

El mensaje cristiano del amor supera con creces cualquier otra propuesta humana, en él halla verdaderamente el hombre respuestas globales a sus

76 Carlos Díaz, *El sistema del anarquismo (Luces y sombras)* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2009) p. 61.

77 Carlos Díaz, *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad* (Madrid, Ed. Encuentro, 1980).

preguntas globales. Lo demás se arriesga a ser puro *prometeísmo* por parte del hombre, puro endiosamiento de un ser divinizado que no puede acabar de otra forma que ahogado en su propia megalomanía. Se trata del famoso barón de Münchhausen pretendiendo sacarse a sí mismo del charco tirándose de su propia coleta, como tantas veces ha subrayado a lo largo de su obra. La auténtica solidaridad, el auténtico amor y la auténtica esperanza están en el amor de Dios para realizarlo. Ésta es la auténtica fuente del hombre. ¡Prometeo no es la solución! Recuperar la salvación, recuperar la identidad humana, exige recuperar el reconocimiento de la presencia de Dios, y de un Dios que es Amor, que siempre existió, y que invita a que se tome en serio el amor.

El cristianismo es, en realidad, la auténtica propuesta de lo que realmente significa la imbricación de lo espiritual y lo carnal, la escatología y la historia, lo público y lo privado, lo místico y lo profético. No puede realizar su espíritu quien se evade o abandona los problemas temporales de la carne, no puede amar a Dios y no amar al prójimo. Esta es la vinculación entre mística y profetismo de Emmanuel Mounier. Él es quien realmente está de fondo en la vida de Carlos Díaz. El personalismo comunitario se encuentra al principio, al final, y como nervadura de toda su reflexión en torno a cuestiones antropológicas, sociales y políticas.

En 1966 presenta nuestro filósofo la memoria de licenciatura y decide hacerla sobre Mounier. Fue Alfonso Carlos Comín quien trajo el personalismo a España, pero fue a Adolfo Muñoz Alonso, catedrático en la Universidad Complutense, al primero que oyó hablar de Mounier. Éste representaba el no tomismo frente a González Álvarez y fue en Italia donde entró en contacto con círculos personalistas. Él es quien abre el apetito por el autor francés a nuestro joven filósofo, a quien también ayudará en su acercamiento su por entonces compañero Manuel Maceiras, que llegaría a ser decano de la facultad y con quien publicaría *Introducción al personalismo actual*.⁷⁸ En Mounier, ve nuestro filósofo al hombre que se baja de su cátedra para inmolarse, para decir al pueblo lo que hay que decirle, pero viviendo y estando con el pueblo. Él es el modelo de intelectual que ha dejado todo y se ha entregado hasta el final en absoluta pobreza y en absoluta libertad:

Mounier sustanciaba la forma de comprender el Evangelio que yo tenía. Mi evangelio son los pobres, decía él, pero a la vez, mi evangelio es la Encarnación del Hijo de Dios en Cristo. Me pareció que debía ser una lectura consustancial a todo cristiano, aunque, al parecer, no lo era. Y *de facto* no lo es. Hoy, la desaparición de todos los profetas en Europa, en España

78 Carlos Díaz: *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2004).

y en el mundo ha conllevado la paralela desaparición de Mounier en el ámbito del pensamiento. Las vigencias de identidad cultural van mutando y nadie se acuerda de los orígenes, pero yo sigo creyendo que profecía y utopía son motores de realidad. Yo no soy un profeta, pero voy a donde haga falta con los profetas. Yo no entiendo el Evangelio sin profecía y Jesús, por ser profeta, nos convierte en profetas a todos.⁷⁹

El personalismo comunitario de Mounier y Carlos Díaz se enfrenta al mundo que ha arrojado al hombre a la pura abstracción por entidades despersonalizadas como la economía y la política. Los hombres arrojados y abandonados a lo invisible, vueltos ellos mismos insensibles, cuyos ojos ya no dicen nada. Hombres embrutecidos consagrados a los espectáculos que exponen su propia nulidad y decadencia. Hombres que han elegido la muerte. Este no es el hombre, sino *el individuo*. El individuo es la soledad por excelencia a pesar de vivir rodeado de gente constantemente. Se mueve en el mundo del “se” impersonal, donde todo se aprueba porque así “se” hace y así “se” vive a su alrededor. El otro, para el individuo, sólo es un *él*, tercera persona, sin ningún valor. El personalismo será entonces el grito profético de denuncia de este mundo individualizado y propuesta de una revolución auténticamente personal, donde la persona sea lo primero a recuperar. El papel del personalismo será el de reencontrar la verdadera noción de hombre más allá de errores individualistas y colectivistas.

El alcance de todas estas dimensiones ha conllevado también cierta polémica entre autores que han profundizado en estas cuestiones. Por ejemplo, J. Seifert define el personalismo desde unos presupuestos que incluso excluirían al propio Mounier como “personalista adecuado”. Para Seifert, santo Tomás de Aquino, Karol Wojtyła o Dietrich von Hildebrand responden más al nombre de personalistas que el filósofo francés.⁸⁰ Según Carlos Díaz, Seifert, sin embargo, es deudor de la convicción integrista en su fondo: de que quien no acepte la definición de persona de Boecio y de santo Tomás (al que tacha también el mismo Seifert de personalista imperfecto) será declarado personalista *non grato*. La filosofía de Mounier contiene una dosis y unas dimensiones sociopolíticas que Seifert y otros no puede asumir desde sus planteamientos (compromiso en la acción, lucha contra el desorden establecido, revolución de las estructuras, repulsa del capitalismo y del espíritu burgués).

79 Carlos Díaz, “Entrevista”. En *El Ciervo*, LXI, nº 740, enero-febrero 2013, p. 18.

80 Josef Seifert, *El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos*. En *El primado de la persona en la moral contemporánea* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1997) pp. 33 ss.

Este es el punto radical en el que creemos que se mueven las discrepancias entre los diversos personalismos. Tanto el de Mounier como el de nuestro autor no renuncian a “la opción por el sur como lugar del ser, a la primacía de la ética frente a la ontología, al sur del ser como ser del ser, a la defensa militante del rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero, a la *ética que no sólo es lógica, sino también dialógica, y no sólo dialógica, sino además profética*”.⁸¹ El posicionamiento de este planteamiento ha supuesto para Carlos Díaz no sólo la justificación constante ante el mundo académico, sino que en estos últimos años le ha costado también la necesidad de la justificación frente al resto de personalismos, más tardíos que el suyo. El distanciamiento tomista y las implicaciones sociopolíticas siguen pasando factura a este personalismo posterior al de Carlos Díaz.

Su actitud, sin embargo, ha sido bien distinta. Él presentó su opción como “*un*” personalismo cristiano,⁸² no “*el*” personalismo cristiano. No sólo porque los cristianos no deben formar ningún grupo de presión, sino porque tampoco se les fuerza a que sean personalistas, ya que los hay opuestos a la idea, sobre todo por esa puesta en práctica de la lucha revolucionaria como expresión del amor de la que estamos hablando. Además, por otra parte, porque el personalismo está compuesto también por otros hombres que no siendo cristianos participan del enfrentamiento al capitalismo y al individualismo asumiendo las religaciones comunitarias. De ahí que, para él, el personalismo designa a doctrinas distintas que coinciden en esa recuperación de la persona frente a todo extravío que pueda producirse desde concepciones metafísicas, científicas, económicas, etc. Por eso habla de *los personalismos*, a los que presentó ya hace tiempo distribuidos por sus diversas inspiraciones en su famoso árbol del personalismo.⁸³ El personalismo es “matriz filosófica” (P. Ricoeur), capaz de restaurar una filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las cosas y la filosofía de las ideas. Aquí es donde uno encuentra pleno sentido a la propuesta de nuestro autor. Pocos como él han sabido imprimir esa fuerza liberadora diagnosticando, *destruyendo* y sanando todo lo que de sospechoso hay tras cada ideología y tras cada estructura construida por el hombre, ya sea a nivel social, psicológico o espiritual y que realmente impiden el auténtico despliegue y la auténtica realización de cada persona con la que se ha encontrado.

Los filósofos de galería se empeñan en que el personalismo no es ciencia rigurosa. Podríamos decir que cierta verdad hay en afirmar que la filosofía

81 Carlos Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2003) p. 47.

82 Carlos Díaz, *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier* (Bilbao, Ed. Zero, 1969) p. 81.

83 Carlos Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?* (Madrid, Ed. Fundación Mounier, 2003) p. 42.

personalista no se deja encerrar en los moldes de la filosofía clásica teórica. Ciertamente, la síntesis filosófica que caracteriza el pensar especulativo puede ahorrar dilatadas digresiones y dotar de unidad a temas tratados, pero también puede marginar otros aspectos teóricos (económicos, políticos, sindicales) y prácticos (sociológicos, estratégicos, obreros, etc.), capitales dentro del personalismo. Esto le ha supuesto a este movimiento el haber desarrollado un estilo natatorio *corriente arriba*, lo cual tiene sus compensaciones y sus desgastes.

El personalismo comunitario es, por tanto, teoría y práctica, especulación y compromiso en la acción, convicciones filosóficas expresadas en la plaza pública. ¿Cómo articular discurso y acción? Esta es la articulación propuesta por Carlos Díaz.

• Entremes •

Marcelino Legido y la filosofía española

• **Carlos Díaz** •

Introito

Fue en Salamanca donde conocí a la persona que, sin ningún género de dudas, más iba a influir en mi vida, *Marcelino Legido*, laico entonces aún no ordenado sacerdote, aunque ya lo rumiaba, y que a todos nos maravillaba por su claridad, su rigor y su dedicación sin reservas a la enseñanza de la filosofía, lo que pude comprobar mientras cursaba mi segundo año con él en la dorada Universidad de Salamanca. Efectivamente, aquel hombre era diferente al resto de la humanidad. Tenías que verle quererte irrepitiblemente e incondicionalmente. No tenía nada suyo, como no fuera la sonrisa y los brazos abiertos. Había hecho una preciosa tesis doctoral sobre el demiurgo en Platón y venía de los estudios helenísticos, aunque hacia donde iba sólo Dios lo sabía y los demás nos fuimos enterando poco a poco. Residía entonces en aquella residencia con hermosas vistas sobre el río Tormes en la recoleta calle Gibraltar situada detrás de la catedral vieja y regida por los *Avelinos*, hoy desaparecidos del mapa. Fue por el influjo de Marcelino por lo que salté desde Salamanca a la universidad Complutense de Madrid –la “Universidad central por aquel entonces– junto con otros tres compañeros también vocacionados por el maestro Marcelino, que presumía de esta su primera promesa de cosecha, para estudiar la especialidad de filosofía pura, entonces inexistente en la propia universidad salmantina.

Marcelino, que como luego diremos más detalladamente fue un gran maestro de filosofía en la Universidad de Salamanca, y que no obtuvo la cátedra de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid por la indecencia del tribunal de turno, jamás volvió a la filosofía y tras de ello quemó absolutamente las naves una vez que, ordenado sacerdote como si en ello

le fuera la vida (“cada misa tiene un valor infinito” aseguraba), partió hacia Alemania con una beca de la Fundación Oriol-Urquijo para dedicarse exclusivamente a la elaboración de su segunda tesis doctoral, la primera filosófica sobre el Demiurgo en Platón y esta segunda teológica sobre la Iglesia en san Pablo. Bueno, exclusivamente no, más bien inclusivamente, pues en Munich compartía su estudio y su vida con entera dedicación a los emigrantes obreros españoles que trabajaban en la *Bundesbahn*, los ferrocarriles alemanes. En ninguna de sus decisiones, dolorosas o no, volvió este voluntarioso abulense la vista atrás, viniendo de tal modo a ser un poco como los *Panzer* de fabricación alemana; tozudo, para qué negarlo, lo era más que un baturro. Así que Marcelino dejó sus libros de filosofía a un profesor salmantino que de algún modo trató de suplirle, Cirilo Flórez, y como los hijos de la mar puso rumbo a *Okéanos* adentrándose con la frágil barquilla de su cuerpo –franciscanamente desnudo– en la grande e ignota aventura sin retorno. Y fue de este modo como se echó a caminar sobre el bravo oleaje y el viento recio con la fortaleza que faltó de algún modo al primer papa, Pedro.

Ahora bien, ¿qué hubiera sucedido si Marcelino hubiese utilizado su monumental bagaje filosófico para conferir a su fe teológica *razonable* una profundidad más reflexiva, más universal, más *racional*? Los que nacimos después de la bárbara guerra “civil” española (en mi caso, en 1944) no lo tuvimos demasiado fácil para filosofar, pues después de aquella masacre los intelectuales católicos emergentes o emergidos padecieron también el influjo del *nacionalcatolicismo*, del que luego renegaron contritamente algunos de los mejores y, tras de su examen de conciencia, por mero oportunismo, muchos de los peores. Por si fuera poco, aquellos que hubieran podido resultar verdaderamente buenos, entre ellos Marcelino Legido, también abandonaron el arado de la filosofía, cuyos terrones quedaron eventrados pero sin destripar, y a las pruebas nos remitimos: sin la cabeza filosófica de Marcelino, muy pocos supieron después encarar el necesario diálogo con la increencia, como sí lo hicieron excepcionalmente intelectuales de la talla de Juan Luis Ruiz de la Peña, que en realidad no era filósofo de profesión, y un puñadito más. Resultado de ello fue, sin ir más lejos, que los nuevos alevines de filósofos discípulos suyos nos quedamos sin referente; yo mismo, posiblemente el único en su estela, me sentí de algún modo abandonado por aquel Marcelino que, a modo de Capitán Araña, nos dejaba ayunos de su amado magisterio. Ciertamente su abandono de la filosofía representó un tremendo varapalo para el imprescindible diálogo de altura que hubiera debido llevarse a cabo tras la contienda entre creyentes e increyentes, casi tan imposible como el frustrado diálogo de Francisco de Asís con los “sarracenos”.

Algo tan necesario resultó misión imposible también en las filas de la nueva “izquierda atea” emergente que, a modo de izquierda hegeliana y dando codazos con su nueva jerga verborreica, reiteraba el mismo fundamentalismo dogmático de aquellos a los que pretendía relevar, pues se alimentaba ante todo de cualificadísima ignorancia teológica y de anticlericalismo patético sin haber estudiado ni una sola palabra de teología y menos aún de historia de las religiones. ¡Cuánto hubiera dado yo, presidente en su día de aquella nueva hornada de “filósofos jóvenes” y tan distante de los escolásticos como de las emergentes familias de marxistas, analíticos nihilistas y postcristianos, cuánto hubiera dado yo, repito, por tener cerca de mí a mi maestro Marcelino Legido! Pero no. En aquella España, que seguía siendo la de las dos Españas, infortunadamente los viejos santos demonizados fueron santificados demoniacamente y en un santiamén (que no fue el amén de los santos) elevados a los irredentos altares ateos. De cualquier modo aquellas prometedoras fiestas saturnales no dejaban de ser un auténtico *milagro ateo*, pues la ciencia infusa que ellos negaban a la teología era recuperada por los propios gallitos de su corral con toda pompa y esplendor en sus diferentes divertículos, ya fueran “filosofías de la perplejidad”, “filosofías de género”, “filosofías de marxismo ateo”, filosofías nihilistas “posmodernas”, todas ellas expeditas en el mismo mercadillo esnobista sin nobleza intelectual alguna.⁸⁴ En suma, los sedicentes “filósofos españoles” vivieron de espaldas a la sabiduría de lo divino, o peor aún contra ella, malhadado eterno retorno de lo idéntico quedando al final tan sólo la voz del beligerante profeta laicista irredento amigo del bombón *glasé*: a España no la iba a conocer ni la madre que la parió. Y cierra España, otro cierre gestáltico fallido. Ni los hunos ni los otros superaron a Atila.

Claro que también los rancios filósofos católicos españoles brillaban en la época de Marcelino por el rigor de sus cerriles conocimientos *antimodernos*, pues manejaban inmisericordemente las bulas de ortodoxia y defendían a capa y espada a pies juntillas el molinillo del tomismo recauchutado por el franquismo, incluidas las tesis del aquinate sobre los ángeles y su eventual micción, dejando de tal guisa para la posteridad una herencia tan funesta como irrecuperable, junto con el desprestigio intelectual casi absoluto de la misma Iglesia trabucaire que apostó por los oscurantismos más tristes, aunque obvia decir que incluso entre aquellos salvapatrias hubo excepciones importantes.⁸⁵ Desgraciadamente, el esperpento de la ortodoxia católica

84 Sobre lo esperpéntico de semejante situación, única en Europa, puede leerse el Prólogo de J.L. Ruiz de la Peña al libro de Carlos Díaz, *La última filosofía española. Una crisis críticamente expuesta* (Madrid, Ed. Cincel, 1985).

85 Mi libro *España canto y llanto. Historia del movimiento obrero con la Iglesia al fondo* (Madrid, ACC, 2005), aunque ignorado por todos, muestra el mismo panorama en lo relativo a la relación del mundo obrero con la jerarquía católica.

continúa rodando como si tal cosa por el mundo, como si aquí no hubiera pasado nada.

Sin Marcelino, la filosofía abierta al amor inteligente de Dios perdió a uno de aquellos paladines magníficos que hubieran actuado con fuerza voluntad y fe en nuestra santa causa como el sin par *Caballero inexistente* de Italo Calvino. Bien estuvo que Marcelino no hiciese teología “académica”, pero en mi opinión a los filósofos empeñados en dignificar noéticamente la fe nos hubiera hecho mucha falta su magisterio.⁸⁶ Claro que no se puede estar en todos los frentes para terminar como el desquiciado *Caballero de la armadura oxidada*.

Marcelino fue también mi *Caballero inexistente*, quien me recomendó visitar a la gente de *Zyx*, y así fue como a mi regreso de Alemania empecé a echar una mano en aquella editorial obrera católica fundada bajo la inspiración de Guillermo Rovirosal redactando incansablemente folletos mensuales de divulgación popular de trece y de veinte pesetas, los cuales me valieron la censura permanente y enconada del régimen, aunque con ellos aprendí a decir las cosas claras, al pan pan y al vino vino, y lo aprendí para siempre. En aquel inolvidable ambiente de *Zyx* fui identificándome cada vez más (desde el personalismo comunitario de Mounier) con el *anarquismo* que hubiera podido ilustrar en buena medida el compromiso social militante de los cristianos, algo que tampoco llegó a darse nunca.

Sea como fuere, desde Alemania, Marcelino, eterno meliorista, no me veía a mí tal y como yo era, sino tal y como yo mismo le insinuaba que era, pues yo le contaba de mí mismo medias verdades y algunas mentiras buscando su amorosa benevolencia que para mí tanto significaba, por lo cual casi estoy tentado a decir que cualquier parecido con la realidad en lo que él afirmaba

86 Desde el magisterio temprano pero luego remoto de Marcelino, nos hemos dedicado a ampliar el frío concepto de razón pura, a favor de una “racionalidad cálida”. Toda una vida tratando de compatibilizar Atenas con Jerusalén, y toda una vida tratando de hacerlo desgraciadamente casi en solitario, espero que nadie me acuse de presuntuoso al decirlo, al menos en España, aunque tampoco me mortificaría demasiado que me lo *desagradeciesen*, uno ya no está para esas cosas. Yo estoy contento razonablemente con mi esfuerzo, y asumo al propio tiempo sus serias deficiencias como no podía ser menos, hice lo que pude, corrí mi carrera. Ver: Carlos Díaz, *De la razón dialógica a la razón profética* (Ed. Madre Tierra, Mostoles, 1991); *Ilustración y religión* (Ed. Encuentro, Madrid, 1991); *En el jardín del Edén* (Ed. San Esteban, Salamanca, 1991); *Cuando la razón se hace palabra* (Mostoles, Ed. Madre Tierra, 1992); *El olimpo y la cruz* (Madrid, Ed. Caparrós, Madrid, 1993); *Entre Atenas y Jerusalén* (Madrid, Ed. Atenas, 1994); *Apología de la fe inteligente* (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1998); *Racionalidad empresarial y racionalidad eclesial* (Imdosoc, México, 1998); *Soy amado, luego existo. Vol. I: Yo y tú*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002); *El desafío intercultural* (Madrid, Ed. Mounier, 2003); *Decir el credo* (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 2005); *Una Iglesia que piensa* (México, Ed. Dos Mundos, 2005); *Filosofía de la razón cálida* (Córdoba, Argentina, Ed. Mounier, 2005); *El don de la razón cordial* (Barcelona, Ed. Clie, 2007); *Por un mundo mejor* (México, Ed. Proyección, 2008); *El camino espiritual de Francisco de Asís* (Madrid, Ed. Paulinas, 2008); *Razón cálida* (Madrid: Ed. Escolar y Mayo, 2010); *Del hay al doy* (Salamanca, Ed. San Esteban, 2013); *Ensanchar los horizontes de la razón (cinco ámbitos de diálogo transdisciplinar)* (Guatemala, Ed. Sinergia, 2018).

de mí (como se aprecia en la carta que reproducimos a continuación) resultaba mera coincidencia. De todos modos, Marcelino siempre te hacía creer que eras mejor de lo que eras, y a la postre daba un poco igual lo que le contaras. Bajo tal signo esta carta suya del trece de abril de 1970 escrita desde Bad Niedernau, que yo guardo como oro en paño contra mi costumbre de hacer limpieza permanente, deja bien claro lo que acabamos de decir. Hela aquí:

Llega el momento de vuestra boda. Parece que fue ayer cuando nos conocimos y ya hemos recorrido un largo trozo de camino juntos. Aquellos años imborrables de Salamanca, cuando nos encontramos, están presentes en nosotros. De verdad que la filosofía nos comprometía. Aprendíamos juntos, al tiempo que nacía la amistad. Cada año, al terminar el curso, me alegraba que cada uno siguiera su camino, el suyo. Pero cuando vosotros decidisteis ir a estudiar filosofía fue para mí una de las mayores alegrías de mi vida. *Haciendo la verdad en el amor*. Era la misma vocación compartida y prolongada. La pasión de descubrir la verdad para servir con ella, para servirla. Los seminarios aquellos... Cuando marchasteis de Salamanca tenía la firme esperanza de que iríais más lejos que yo. Hasta llegaba a pensar con ilusión que prestaríais un servicio serio al pensamiento español.

Pasaron los años y volvimos a encontrarnos en Munich. Habíamos cambiado mucho. La crisis histórica, el proceso de maduración interior nos habían hecho distintos. El seguimiento de Cristo entre los pobres me había llevado al sacerdocio. En medio de la pasión por la filosofía se me hizo más presente el Cristo crucificado y el pueblo oprimido, ignorante y pobre. Tú, siguiendo tu vocación filosófica, que yo tanto apreciaba, ibas camino de una cátedra universitaria. Tú tuviste que alentarme cuando me veías cansado y triste compartir el servicio a la emigración, criticar mis posturas poco sencillas, realistas y evangélicas. Y al tiempo llegó hasta ti la voz del pueblo que empezaba a comprometer tu vida. Las clases de alfabetización, la escuela social te fue enseñando que la filosofía si vale para algo es para hacerla, para hacer la verdad en el amor, para hacer el mundo nuevo y el hombre nuevo. Fernando y Luis, hermanos entrañables se hacían con nosotros una sola cosa. Mientras todos al tiempo íbamos descubriendo a Cristo, que estaba en medio de nosotros, con la fuerza poderosa de su Amor.

Aquel encuentro nos marcó a todos, nos encaminó por el mismo camino del servicio. Allí en Munich nació una pequeña fraternidad, que nunca debe romperse. Vosotros os fuisteis a España. Pero estad seguros de que

desde aquí os acompañamos, abriendo el camino. La esperanza de poder compartir juntos pronto el servicio del pueblo es lo que me alienta en las largas horas de trabajo y en la lucha de la emigración. Es en una fraternidad compartida donde podemos servir y luchar más, al servicio de los más pobres, hasta dar la vida por ellos. Estos primeros tanteos llenos de incertidumbre y de riesgo queremos sufrirlos en la propia carne. Vuestra lucha, vuestra soledad, vuestro cansancio, vuestra fortaleza son nuestras. Son los primeros pasos de un camino, que sabemos bien a dónde va. El rechazo de la cátedra, porque no se hacía filosofía verdadera, los folletos que no se pueden publicar, las horas interminables de trabajo para dar conferencias o escribir al servicio del pueblo, la incompreensión de los que más nos aman, todo esto es de todos, si es que queremos caminar con “el mismo corazón y la misma alma”. Pablo decía: “Si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Porque vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros unos de otros”.

Por eso vuestro matrimonio nace en medio del pueblo y de nuestra fraternidad. También aquí el camino nos impone los primeros sufrimientos. Vosotros no tenéis alforja ni cayado. Nosotros no podemos estar al lado vuestro. Ser obrero y pobre es una cosa tan sencilla como esta. Pero en esta misma renuncia nace una capacidad de comunión mucho más profunda. No os sintáis solos, porque no lo estáis... Un matrimonio en el pueblo, que quiere ser fiel a Cristo y a los pobres, conviene que empiece vendiéndolo todo. La capacidad de solidaridad más profunda es la del ser, no la del tener. El matrimonio es una entrega de amor. Amar es compartir. Dar y acoger. Dar todo lo que uno tiene y es. Acoger todo lo que el otro tiene y es. Hasta la entraña personal. Compartir hasta el fondo de la libertad. “Ya no sois dos, sino uno solo”, decía Jesús. Es cierto que nunca podréis con-fundiros, porque el amor siempre exige la alteridad. Pero camináis hacia la unidad. Cada día, cada lucha, cada fallo, cada esperanza. Todo vale para el amor, todo puede cambiarse en unidad. Pero si vais a ser uno no es para aumentar el egoísmo personal en el familiar, sino para potenciar la entrega y el servicio al pueblo de los pobres en y con vuestros hijos. Amar es morir. “Nadie tiene más amor a un amigo, que el que da la vida por él”. Dar la vida es ponerse a servir. El servicio gasta y desgasta. Obliga a perder la vida. Tendréis que amaros y amar hasta la muerte. La muerte, no como el testimonio que sorprende vuestro camino, sino como última exigencia del amor. La entrega a vuestros hijos y al pueblo, vivida con la lucidez y la valentía del amor último, no tiene otro paso. “Si el grano de

trigo no cae en la tierra y muere queda solo, pero si cae y muere da mucho fruto”. El amor no es otra cosa que un juego del todo y la nada, de la vida y la muerte. Morir para dar vida. A vuestro lado nacerán vuestros hijos. En la mesa, donde partáis el pan de vuestro sacrificio, “crecerán como retoños de olivo”. Pero vuestra mesa será más grande. Habéis nacido del pueblo y al pueblo os debéis. ¿Quiénes son vuestros hijos? ¿Quiénes son vuestros hermanos? En la medida en que desde la pobreza partáis vuestro pan, el vuestro, aquel que el Señor os dio en vuestro carisma, que es vuestro servicio, muchos hombres del pueblo podrán llegar a ser hombres y hermanos. El servicio filosófico no necesita una cátedra universitaria para autentificarse y dar fruto. Hemos aprendido muchas veces de la historia que los pensadores que escuchan y reciben del pueblo y del mundo su palabra y la alumbran y la devuelven son los que más hacen vivir. En vuestra familia y en vuestra mesa, entre todos, al tiempo que compartís el trabajo, el dolor y la angustia de los pobres, podréis dar lo que tenéis, hasta vuestros mismos hijos que ya desde el principio sabrán lo que es el servicio y la entrega. Este camino tan modesto, tan poco brillante, donde no hay pedestal ni honores, sino lucha, alegría profunda, pobreza, persecución, amor y mucha paz, es donde la muerte queda vencida por la victoria. Es como una Pascua, donde la muerte se hace vida de otros, de muchos. A muchos parecerá que os perdéis, pero en esta pérdida la comunión de vuestra familia se ahondará hasta el fin, porque el pueblo de los pobres es vuestra familia, y a ellos habéis unido vuestro destino. Faena no os faltará si camináis cerca de Cristo, el desecho del mundo que es la Fuerza y la Sabiduría de Dios.

Así, poco a poco, vamos haciendo el equipo. Cada uno en su puesto, en su servicio. Pero siendo una sola cosa. En estos momentos difíciles de la vida española, sólo un equipo con mucha unión puede hacer una obra eficaz de promoción del pueblo.

Ay, Marcelino. “Un matrimonio en el pueblo que quiere ser fiel a Cristo y a los pobres, conviene que empiece vendiéndolo todo”. ¡Con lo mediocres que somos los humanos! ¡Como si fuera fácil todo eso, ahí es nada! Desde luego, nosotros, en cuanto que matrimonio, sólo cumplíamos —como máximo— el uno por ciento de lo que afirmaba de nosotros Marcelino, o, para mejor decir, lo que en lectura profunda afirmaba y solicitaba simultáneamente de nosotros. Y no sólo esto; del mismo modo iba a mostrarse imposible lograr ese equipo imprescindible para la vida española, así que —dificultad sobre dificultad— el propio Marcelino, tan militante y tan obrerista en aquella época, se vino abajo él mismo, y lo digo por una parte con

admiración porque sólo se viene abajo quien se abaja, y por otra con alivio porque me consuela saber que también Marcelino conoce la fragilidad sin por ello perder la fe, la esperanza, ni la caridad.

Así que tras su larga estancia en Alemania, después de una crisis larga y hondamente sufrida en San Esteban de Zapardiel, su humilde pueblo abulense, nos escribe a Mari Juli y a mí desde el propio San Esteban lo siguiente:

Agradezco de verdad vuestras cartas, que me han dado aliento en los momentos difíciles que he estado pasando. De verdad os he sentido como hermanos, aunque me haya mantenido en silencio. Hay momentos en que el silencio es el único lenguaje. En este desierto se vive también la tentación. Yo no puedo dar un paso atrás en el seguimiento de Jesús, al servicio de los pobres. Pero al verme enfermo, sin fuerzas físicas ni espirituales, he pasado una difícil noche oscura. Me ha sido necesario orar mucho, orar sin interrupción, con las manos vacías y abiertas. A pesar de todo, estoy dispuesto a llegar hasta el final, aunque deje la vida en el camino. Amar ¿no es morir? ¿No decía Jesús que nadie tiene más amor a un amigo que el que da la vida por él? Mi Fuerza y mi esperanza es él. ¿Quién me podrá apartar del amor que él nos ha tenido?”.

Y más tarde, ahora ya desde la estación de ferrocarril de Valladolid, pues Marcelino nunca tuvo coche ni intención de tenerlo, vuelve a dirigirnos una nota fechada en las vísperas de Pentecostés de 1972, diciendo lo que sigue, con ocasión de su destino, a El Cubo de Don Sancho:

Al final de los ejercicios espirituales que he hecho en el monasterio cisterciense de Dueñas, de paso para El Cubo de Don Sancho, os pongo unas letras. He estado orando, como los primeros apóstoles, con María la Madre de Jesús, para abrir las manos y recibir el Espíritu de Amor, que me arrastre hasta dar la vida por los hermanos, pequeños y pobres, que el Padre me dio. Me siento flaco y me tiemblan las piernas para ir al último puesto a servir. No me sale tanto amor de las entrañas. Tengo que suplicarlo.

Desde entonces, quizá porque aún le tiemblan las flacas piernas, continuó este hombre en El Cubo de Don Sancho. A mí al menos me reconforta tanta debilidad.

Tú, la fraternidad misma, enclavada en el madero de nuestra enemistad, allí donde abundó el odio, allí mismo donde sobreabundó y sobreabundará tu misericordiosa fraternidad. Tú, la alegría misma, angustiada en la noche

de nuestra tristeza allí donde abundó la amargura, allí mismo donde sobrea-bundó y sobreabundará tu jubilosa alegría. Eres Tú, la libre libertad, quien abraza, sobrepasa y sobrecoge todas las servidumbres de tu cuerpo misterioso. Eres Tú, la misericordiosa fraternidad, quien entraña, recrea y expropia todos los enfrentamientos de tu esposa amada. Eres Tú, la jubilosa alegría, quien inunda, desborda y arrastra todos los desencantos de tu escondida plenitud. Aleluya. Amén. Aleluya. ¡Y qué maravilla misteriosa donde ella misma, la Iglesia, es el *cuerpo* de Cristo! “Tú, la libertad misma, identificada con la figura de nuestra servidumbre, allí donde abundó la esclavitud, allí mismo donde abundó y sobreabundará tu libre libertad”.

¡Qué maravilla inexpressable la que nos enseñaba Marcelino a quienes mediante la filosofía presumíamos de “tener buena cabeza”, cuando en realidad era la Iglesia el lugar donde misteriosamente Cristo es su *Cabeza*!:

¡Jesús, Cristo, Señor! ¡El Hijo del Amor, el Amado, el Amor mismo! Misericordia grande, inmensa, incontable, incontenible, desbordante. Fidelidad grande, incondicional, interminable, indefectible, desbordante. Desmedida gracia, aparecida corporalmente en este barro enamorado, en esta carne nuestra apasionadamente amada, no tanto todavía como la amas tú, carne casi infinita y delicadamente frágil, ardientemente empeñada en vivir y cada día encaminada a la senda de la muerte, hermana inesperada. Absoluta gracia abajada y crucificada, enaltecida y compartida, cuerpo roto y sangre vertida, que ven estos ojos y palpan estas manos. Derroche en la amenazadora escasez, plenitud en el vacío interminable. Entera novedad en esta nada última, increíble, de la que fuimos capaces. Plenitud del inmenso Padre, que desborda todo en plenitud de gloria con el aliento del Espíritu de su Hijo. Fuego y viento para la travesía. Aleluya. Amén. Aleluya.

Aleluya. Amén. Aleluya, hermano Marcelo, mitad de mi alma. Amén, así es.

II. Euntes, docete

Marcelino Legido fue un autodidacta en filosofía –o más exactamente fue didactizado por la lectura directa de los grandes filósofos a los que amó, pues nadie se enseña a sí mismo–, pero no tuvo a ningún filósofo particular que le enseñara en persona ni a Virgilio alguno que le apartase de los errores infernales que puede llevar consigo la interpretación en cuestiones tan difíciles como las que el pensar reflexivo comporta; sin guía para descarriados, pero

siguiendo el instinto de la luz de su razón encarnada en Cristo, venía mi maestro del Platón leído en griego en la universidad de Salamanca. De ahí bifurcó hacia un personalismo comunitario que en España aún estaba en sus primeros hervores y al que –en su caso– casi podríamos denominar “personalismo *in pectore*”.

En aquel contexto histórico español y salmantino de hace casi sesenta años, mi amado maestro tuvo muy claro lo siguiente:

a) Un concepto *teocéntrico* y *trinitario* de razón. Desde el amor del Padre y del Hijo derramado al mundo en el Espíritu alcanza la persona su propia *autoconciencia reconocitiva*, su verdadera estatura; es a través de la encarnación del Hijo como deviene *sujeto racional* el pueblo de Dios, esto es, Iglesia, comunidad amorosa de los enriquecidos por el amor *compartido* en la mesa del Señor, lo cual significaba *expulsar de la razón a todo lo situado en la órbita del mal*: la insolidaridad, la injusticia, la explotación del pobre por el rico, del oprimido por el opresor, del explotado por el explotador, no cabiendo en consecuencia en este tipo de razón ningún otro horizonte de inteligibilidad otra dialéctica que la de la conversión de las personas en su inteligencia unitotal: *fuerza de la razón, fuerza de conversión, fuerza de revolución*.⁸⁷ La racionalidad práctica no se añadía, pues, a la razón teórica como una eventualidad meramente potestativa, sino como su itinerario obligado: no todo lo real resultaba racional ni asumible, por ser *la injusticia una característica intrínseca de la sinrazón*.

En la coeundia, pues, de conocimiento e interés, optar por la injusticia significaba conculcar la racionalidad o plausibilidad de cualquier sistema argumentativo; puesto que la razón es siempre *razón cálida*. Descontextualizada de su horizonte existencial, pierde su *interés (inter esse)*, su misma

87 Para Marcelino Legido la conversión personal exigía, exige y exigirá la solidaridad con el dolor de los últimos, y en esa medida la actitud de cambio total, revolucionario: “El amor de Jesús, hecho gracia, engendra la conversión. Los hombres no se preparan con sus obras para el encuentro de la acogida; es el encuentro de la acogida lo que les capacita para dejarse acoger. Convertirse es ser encontrado. El Reino se lo regala el Padre únicamente a los pobres y a los pecadores, que han llegado a ser tan pobres, que ni siquiera se quieren justificar y tan sólo esperan el don de quien sabe que les ama. No los justos, sino los pecadores (Mc 2,17); no los sabios, sino los incultos (Mt 11,25). Sólo los que, como niños que, siendo pequeños, desvalidos y egoístas, se dejan querer y acoger (Mt 10,14). Esta ternura de la acogida de los últimos, como único acceso para todos, cumple la vieja esperanza (Ez 34,16; Is 29,19; Sab 3,17) en este instante de gozo indiscifrable (Mt 11,25; Lc 10,21). El esfuerzo de los fariseos y el de los zelotes, la integración y la revolución, desconocen la gracia, la única fuente desde donde la tierra puede convertirse en el paraíso, es decir, en mesa compartida de gozo y de alabanza. Por eso Jesús dedica la mayor parte de su tiempo a anunciar el Reino a los pobres, testimoniándolo con la cercanía misericordiosa de su amistad... Los hombres, o renuncian a sí mismos o tienen que abandonar a Jesús. Por eso, en la disyuntiva, prefieren eliminarlo y colgarlo del madero. El Bautista acepta a los pecadores después de que se hayan arrepentido. Jesús, en cambio, ofrece a todos, y sobre todo a los pobres, el perdón y la gracia, antes de que se arrepientan (Lc 19,1-10)”.

trabazón eutectónica fuera de o en contra de la fuerza de la conversión, es decir, al margen de la *encarnación*. Esto sí era una filosofía de la corporalidad, y no las de ahora, por mucho que presuman de formato fenomenológico.

En el sistema especulativo de Marcelino Legido no cabía, pues, ninguna modalidad de filosofía *atea*, en la medida en que cualquier forma de ateísmo (ateísmo que, desde esa óptica, existe también dentro del cristianismo) diera la espalda a la justicia y la paz entre las personas y las instituciones. En la senda del *ordo amoris* (que san Agustín describió maravillosamente como el beso de justicia y paz: *iustitia et pax osculatae sunt*), justicia y paz son condición intrínseca de posibilidad y de pensabilidad de la razón. Aunque en la época en que Marcelino fue profesor de filosofía en la Universidad Civil de Salamanca (muy a comienzos de los años sesenta), las disputas en torno al ateísmo se daban agónica y antagónicamente en el horizonte de la física y de la biología, es decir, en el ámbito de la racionalidad “científica”, aquel joven profesor se mantenía un poco al margen de las mismas. El fuerte de Marcelino no era la teoría de la ciencia ni la epistemología, ni se interesó a fondo por las disputas cosmológicas en orden a la existencia de Dios, pues situaba el ateísmo sobre todo en el terreno de las injustas e inmorales relaciones interpersonales (es decir, en el terreno de la más dura *teodicea*). A favor de Marcelino hay que decir que en nuestros días aquellas diatribas “técnicas” en torno a la existencia de un Creador de la creación han perdido parte de su virulencia sin que pueda decirse lo mismo de la indecencia de las relaciones sociales que asolan el mundo, ateísmo de la inmoralidad que se ha agigantado en forma de pecado estructural, aquella *amartía cosmou* ya denunciada por el que siempre fuera maestro y referencia de Marcelino, Pablo de Tarso. En resumen, la racionalidad de Marcelino Legido fue *paulina*, antes incluso de realizar su propia tesis doctoral sobre san Pablo.

b) Como se desprende de lo dicho, el profesor abulense en Salamanca había de situarse en el horizonte de *las orientaciones filosóficas humanistas*, de un humanismo no burgués o, lo que es lo mismo, desde el horizonte del *personalismo comunitario militante*, y en esa medida no es de extrañar que, frente al rancio y casoso materialismo dialéctico que caracterizaba a la sazón al manido dogma de fe de los marxistas-leninistas de la época, Marcelino saludara con atención y esperanza la aparición de los *Manuscritos del 1844* del joven Marx, en torno a cuyo supuesto humanismo se abrió una gran polémica académica y muchas otras expectativas, ya que nuestro maestro buscaba siempre salvar lo positivo de los sistemas, sobre todo te-

niendo en cuenta que los militantes comunistas se hallaban a veces más cercanos a la búsqueda de la justicia que el sedicente capitalismo “católico”, al que resultaba tan abrumadoramente afecto el régimen nacional-católico del franquismo, que además no se reprimía al reprimir cualquier forma de disidencia doctrinal.⁸⁸ Y en esto, aunque entonces yo no lo supiera todavía, adoptaba la misma posición que Emmanuel Mounier. Para nuestro maestro, cualquier filosofía que luchase por la justicia, aunque albergase pretensiones ateas como las del arrogante marxismo-leninismo, resultaba un poco menos “atea” que las oscurantistas confesionalmente católicas. Lamentablemente, los célebres *Manuscritos* no fueron más que un espejismo academicista y el marxismo tampoco logró salvarse de los propios demonios que lo ahogaron irremisiblemente desde su propio interior.⁸⁹ Si alguien se atribuye el mérito de la lluvia, no debe extrañarse de que luego sus adversarios le hagan culpable de la sequía.

Sea como fuere, durante su estancia en Alemania, aquel intento de buscar la racionalidad encarnada en los pobres llevó a Marcelino a tomar al movimiento obrero como verdadero sujeto histórico y auténtico paradigma de *racionalidad militante*, algo en lo que se equivocó gravemente a tenor de la evolución de aquella clase obrera emigrante que a su regreso a España se integraba con uñas y dientes en el capitalismo franquista, alistándose incluso en las filas de la policía represora (los “grises”) que, porra en mano, se encargaba de disolver cualquier conato de protesta popular por la justicia. Y lo peor era que algunos de estos conversos reconvertidos en policías, que ahora salvaguardaban el desorden establecido por el aberrante régimen franquista, habían sido discípulos de Marcelino en Alemania y aprendido a leer la realidad social con él día tras día. Como dijera Erasmo, *dulce bellum inexpertis*, dulce es la guerra para quienes no la han vivido, pero ya en la guerra nadie es de hierro, y Marcelino, a pesar de su talante y de su fe, acusaba golpe tras golpe las defecciones de aquellos en quienes había cifrado de algún modo la promoción de la utopía de un cielo nuevo y un nueva tierra, una nueva creación. Desde luego, el pesimista se queja del viento, el optimista espera que cambie y el realista ajusta las velas; desde luego, también el que domina a los otros es fuerte y

88 Cfr. Díaz, C: *España canto y llanto. Historia del movimiento obrero con la Iglesia al fondo* (Madrid, Ed. ACC, 1996).

89 Baste como botón de muestra el caso de uno de los supuestamente discípulos de Marcelino y compañero nuestro de estudios y de beca de la Fundación Oriol-Urquijo en Alemania, Fernando Quesada, que tras “estudiar” largos años el “humanismo positivo” de Marx, no sólo dio la espalda a ese humanismo posible, sino a todo humanismo real, deviniendo como la inmensa mayoría de los alevines que pululábamos en torno a nuestro maestro un vulgar burgués con ínfulas académicas. Marcelino fue, en la realidad de las cosas, un sarampión juvenil para cuantos le rodearon, con muy raras excepciones.

el que se domina a sí mismo es poderoso, pero, así como ninguna de las encinas de la tierra de Marcelino se derrumba al primer hachazo, y una gotera constante quiebra la peña más dura, quién sabe si su primer regreso de Alemania, hundido físicamente y deprimido como nunca se le había visto, no se debió –en parte, al menos– a este abandono y a esta soledad tan cercanas a la pasión del Señor. La historia se había vaciado de sujeto histórico, y el asalto a la razón comenzaba a vislumbrarse cada vez más lejos de algún Demiurgo platónico capaz de poner orden en el barro de la realidad.⁹⁰

c) Por cuanto antecede, la *racionalidad marceliana* no podía ser una mera virtud dianoética transversal, en tanto en cuanto se hallaba transida por el *ordo amoris*, según el cual no se ama sólo para ser felices; se ama simplemente para ser, y se es sencillamente para amar. De ahí su asiduo trato (¿lucha interna incluso?)⁹¹ con don Miguel de Unamuno, quien le fascinaba y a quien nos iniciaba a sus discípulos en una casi buhardilla del Palacio de Anaya en la Universidad de Salamanca. En esa medida, por ósmosis o por connaturalidad, yo mismo tuve la osadía de redactar y publicar en la recién inaugurada revista del Colegio Mayor de San Bartolomé en que residía mientras estudiaba mi segundo curso de filosofía —con la firma de *Péponza*, aoristo de *pasjo*: el que ha sufrido—, mi primer artículo sobre el existencialismo del “preunamuniano” Sören Kierkegaard, ¡cómo me hubiera gustado conservarlo! Kierkegaard, Unamuno, y otros filósofos de la luz, como ellos, fascinaban a mi maestro tanto como le “desfascinaban” los regurgitados filósofos escolásticos de la España católica.

En efecto, el *santo santotomismo* (*tó mismo tó mismo*) tenía que resultar demasiado gris para la gente con redaños filosóficos. Recuerdo el nombre de un inteligente catedrático de filosofía de un instituto salmantino santanderino muy amigo de Marcelino, Paco Susinos —quien murió muy joven atenazado por el cáncer—, con el cual comentaba un día a orillas del Tormes, ante mi pobre presencia de alumno incipiente, que resultaba facilísimo explicar en latín la plúmbea terminología escolástica pues, una vez puesta en movimiento la máquina de aventar la parva de aquella fraseología, el resto se desplazaba inercial y mecánicamente. No es de extrañar que a mi maestro le doliesen –por decencia espiritual, di-

90 Ignoramos hasta dónde hubiera podido seguir el “profesor Legido” como helenista, pues antes de bifurcar hacia la filosofía (a su vez antes de bifurcar a la teología) había publicado *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo* (Madrid, CSIC, 1963) y *Bien, Dios y hombre. Estudios sobre el pensamiento griego* (Universidad de Salamanca, Salamanca, 1964).

91 M. Legido, “El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de don Miguel de Unamuno” En *Unamuno a los cien años* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1967).

gámoslo así- las sucias campañas orquestadas desde la universidad hispana contra don Miguel Unamuno por aquellos “próceres” de la maledicencia oficial, santurriones de racionalidad perezosa, lo mismo que le dolían las acusaciones contra Ortega y Gasset por parte de las mismas catervas y cavernas. Sospecho, por mi parte, que el antiorteguismo académico de la tenebrante España también le dolía, aunque menos desde dentro, pues el teórico raciovitalismo orteguiano resultaba demasiado frío y tenía más de perspectivismo que de vitalismo. En cualquier caso, resultaba más académico que cercano al pueblo, sin llegar a dar el salto del “yo soy yo y mis circunstancias”, circunstancias que al fin y al cabo no pasaban de ser extensiones del yo al “yo soy yo y mis circunstancias”, o sea, al “yo soy yo-y-tú-y-nosotros-y-todos” unamuniano.⁹² En cualquier caso, y en aquel ambiente en el que los estudiantes salmantinos de la vecina Facultad de derecho se burlaban de nosotros llamándonos “inquietos” y “existencialistas” a los estudiantes de Filosofía y *letras* (aún no existía la sección de filosofía “pura”), incluso Ortega hubo de parecerle a Marcelino un poco ahogado en la tristeza de la inmanencia sin aurora, incapaz de ver a Dios, por mucho que se tratase de un “Dios a la vista”. Osaré musitar, pues, que Marcelino se hallaba más cercano al por entonces denominado *existencialismo cristiano* que al existencialismo sartriano.⁹³

d) Si tuviéramos que decantarnos por aventurar alguna línea concreta en la que hubiera podido encuadrarse el pensamiento de Marcelino, habría sido en la dirección del *personalismo dialógico personalista y comunitario*.⁹⁴ Como escribiera un catedrático tan inteligente como *integuerrimo*, Leopoldo Eugenio Palacios -luego también profesor mío en la Univer-

92 Tengo al menos la alegría de haberlo intentado en mi libro en cuatro volúmenes *Soy amado luego existo* (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer), y en obras posteriores, con el sesgo ulterior del “me dueles, luego eres importante para mí”. Ver: Carlos Díaz, *Tu rostro me duele, es, luego eres importante para mí* (Editorial Mounier, Madrid, 1916), y *Sentimiento y esperanza se besan* (Guatemala, Editorial Sinergia, 2017).

En mi caso uno de los daños colaterales del clima espiritual de la nueva Europa, y especialmente de la vieja España, como venimos exponiendo, ha sido, después del pasado ninguneo, la presente indiferencia glacial de las editoriales españolas por mi obra, en su último tramo casi totalmente desconocida en este país, que últimamente se ve forzada a aparecer como puede y a duras penas en editoriales marginadas y casi inexistentes de Latinoamérica, cuando no financiadas por mí mismo. La victoria tiene muchas madres y la derrota es huérfana. Discúlpeseme la jeremiada.

93 Carlos Díaz, *Mi encuentro con el personalismo comunitario* (Madrid, Editorial Mounier, 2004).

94 Con todos los márgenes de imprecisión que se quiera aventurar, y de haberse dedicado Marcelino a la filosofía, tal vez hubiera podido situarse con mil matices en la línea en que se movieron los jesuitas José Manzana, Manuel Cabada y otros, especialmente el pionero e ignoto en España Josep María Coll. Cfr. sus cuatro excelentes libros publicados en Editorial Mounier: *La relación interpersonal* (2010); *El personalismo dialógico* (2011); *La teología y la filosofía a la búsqueda de su unidad* (2012); *¿Intersubjetividad o interpersonalidad?* (2013).

sidad Complutense de Madrid, cuando hacia allá me trasladé desde Salamanca para continuar los estudios de filosofía “pura”-

hasta que Charles De Koninck publicó su libro *De la primacía del bien común contra los personalistas*, se creía en la mayor parte de los medios intelectuales cristianos disidentes que el personalismo era la fórmula política definitivamente inventada contra el totalitarismo fascista o comunista. Al personalismo pertenecían, entre otros, el pensador ruso Nikolái Berdiáyev y el filósofo francés Jacques Maritain; también eran y son personalistas los escritores que redactaban con Emmanuel Mounier la revista *Esprit*. Pero llegó este libro, y los más inteligentes se dieron cuenta de que su poderosa dialéctica venía a deshacer un error, temible ya por lo extendido y arraigado: la idea de que hablando de la dignidad de la persona humana se estaba en un reducto seguro para salvar la primacía de lo espiritual contra las injerencias del poder civil. Esa primacía de lo espiritual era la realidad más preciada por el cristianismo desde sus luchas contra el Imperio romano. La obra de Charles De Koninck ponía las cosas en su punto. Hacía ver que Dios es el bien común de la persona, al que ésta se ordena en calidad de parte; que el universo creado constituye también un bien común intrínseco y superior al de sus partes, entre las que se encuentran las personas humanas, aunque éstas estén además destinadas directamente a Dios, y que, en fin, descendiendo al orden político, el bien común entendido rectamente no es un bien ajeno, erigido como un ser singular que domina a los restantes, sino el mejor bien de las partes que de él participan; de suerte que el personalismo, al negar la ordenación de la persona al bien común entendido como es debido, lo que hace en realidad es engendrar el totalitarismo. Así veía De Koninck el veneno allí donde otros sólo veían la triaca... Los personalistas están, en el fondo, de acuerdo con aquellos cuyos errores pretenden combatir. Al individualismo oponen y recomiendan la generosidad de la persona y una fraternidad ajena a todo bien común. No se dan cuenta de que la generosidad de la persona sólo puede ser fruto de la entrega al bien común, pues la persona que trabaja y actúa únicamente para su bien personal carece de generosidad... El pecado de los ángeles fue un error prácticamente personalista: prefirieron la dignidad de su propia persona a la dignidad que les advendría en la subordinación a un bien superior, pero común en su superioridad misma. La herejía pelagiana, dice Juan de Santo Tomás, puede ser considerada como un destello del pecado de los ángeles. Nosotros creemos que el personalismo moderno no es más que un des-

tello de este destello, teoréticamente todavía más débil... Juzgamos esta doctrina peligrosa en extremo.⁹⁵

A pesar de que nadie debería cometer la misma tontería dos veces, pues la elección es suficientemente amplia, hombre tan fino e inteligente decía cosas semejantes, las exigidas por la época y repetidas ferozmente por los más toscos, que eran legión, por supuesto legión de ángeles, pues no bastando siquiera santo Tomás, el bueno de Juan de Santo Tomás había dicho reduplicativamente que “aferrándose a su propia dignidad, los ángeles caídos han apetecido la singularidad, que es lo más propio de los soberbios”. Y más y más, otro Tomás. De aquel clima desgraciado y miserable especulativamente, que hoy causa sonrojo y en el cual me tocó vivir y estudiar, sólo podía sacarme un maestro como Marcelino Legido, cuyo extenso artículo sobre esta cuestión no conservo y del que ni siquiera recuerdo el título exacto del mismo —lo lamento muchísimo—. Desgraciadamente, semejante clima siguió siendo el mismo de siempre en la España cainita, aunque de signo contrario, tras la sustitución del escolasticismo por la neoescolástica marxista, que en paz descansa, y luego de impugnado del mismo modo que ella había sido impugnada, sólo que ahora no angélica sino demoniacamente,⁹⁶ pues quien a tosquedad mata, a tosquedad muere. Y dado que quien no se consuela es porque no quiere, el consuelo de aquel marxismo fosilizado consistió en mantener la esperanza de ir de derrota en derrota hasta la dialéctica victoria final, pues no muere el camarada Vladimir Ilich Uliánov, antes al contrario en él alcanza su victoria la “humanidad del género” —¿a qué me suena esto del género?— para que el falso mártir muera creyendo que su reino comienza. Pero el tirano muere y su reino termina: aviso para todos los navegantes.

Aunque nuestro maestro no publicó apenas sobre cuestiones directamente filosóficas, su personalismo se manifestaba claramente en su admiración por Xavier Zubiri, al que dedicó un artículo muy sistemáticamente pensado y analíticamente (más que críticamente) expuesto;⁹⁷ también en un artículo de alta divulgación.⁹⁸ Tanto estas reflexiones marcelianas sobre

95 L.E. Palacios, “Prólogo al libro de Charles de Konick”. *De la primacía del bien común contra los personalistas* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952) pp. 7-14.

96 Carlos Díaz, *Memoria y deseo. Oficio de enseñar y pasión por el hombre* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1983); también mi propia autobiografía (redactada a petición de la Editorial San Pablo). *Para venir a serlo todo* (Madrid, Ed. Paulinas, 1995). ¿A quién podría extrañar que también yo estuviese a punto de volverme literalmente loco, si es que no lo estoy de alguna manera?

97 M. Legido, “La meditación sobre la esencia de Xavier Zubiri” *Salmanticensis* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1963).

98 M. Legido, “Zubiri y la hondura de la realidad”, *La estafeta literaria* (Madrid, 261, 1963) pp. 18-20.

la filosofía zubiriana como sobre las helenísticas han carecido hasta hoy de analistas, ni buenos ni malos. Tampoco yo la hice; ni siquiera pude seguir su oposición a cátedra de filosofía a Universidad, misma que estuvo a punto de obtener: algo que no sucedió por la composición el tribunal y por la absoluta ausencia de padrinos por parte de Marcelino. Me parece que, desgraciadamente, sería imposible reconstruir aquel episodio a estas alturas, bien que lo lamento hoy.

e) Nadie más entusiásticamente que Legido hubiera coreado aquello de que todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia, añadiendo quizá que toda trascendencia que no se decapita se encarna en razón cálida; eso a lo que nos habíamos referido atrás como *ordo amoris*. Y esto se hacía traslúcido, transparente incluso, en su vocación magisterial, conforme al título (aunque no al contenido) de la obra de Unamuno *Amor y pedagogía*. Todos los alumnos de Marcelino coinciden en que fue su mejor profesor, con mucho; para algunos, al menos para mí, el gran maestro. Yo iba para helenista y terminé filósofo; la primera, admiración y profesión la segunda que, gracias a él, me han acompañado hasta hoy y para siempre.

Resultaba imposible no querer a Marcelino. ¿Cómo ignorar su testimonio, su solicitud unipersonal, su asombrosa coherencia, su radiante y luminosa biografía, su alegría entrañada en su *miser cordia entrañable*, su dedicación ejemplar a la lectura y al estudio de los grandes filósofos en sus textos originales sin mediaciones de traductores ni de intérpretes, su filosofar a pelo y a capela, su enseñanza polivalente gracias a la cual no sólo se aprendía a filosofar, sino también a degustar las lenguas clásicas, los horizontes de ultimidad y la proximidad del mundo en espera? Nadie ha hablado nunca mal de este hombre bueno. No he conocido aún a ninguna persona que hubiera podido ser tan miserable, que se me pegue la lengua al paladar si digo en falso. Nada de pedantería, de concesión a moda alguna, ni una sola mirada subrepticia al Boletín Oficial del Estado. Con aquel maestro, un poco como el maestro Mansueto, el padre de Leonardo Boff, se abría la filosofía a cualquier forastero que pasara por allí, como antes lo hicieran Sócrates o Pitágoras; más aún, Marcelino plantaba el tabernáculo y la tienda de campaña educativa entre los menos cultivados, entre los analfabetos mismos, entre los más desgraciados, entre los pobres más pobres, y por todos se hacía entender maravillosamente.

He sido privilegiado testigo de cuanto ahora escribo tanto entre los obreros españoles menos cualificados en Alemania como en El Cubo de don Sancho, entre cabreros, gentes simples analfabetas. Marcelino Legido

fue, en suma, la antítesis del analfabetismo academista, el cual pone el alfa de la teoría sin la beta de la práctica, alfa sin beta y contra beta, analfabeta en consecuencia. Su cátedra ambulante se asemejaba a un pinpanpún de feria pues, con él, el de los pies polvorientos, iba y venía a todos los lugares dentro de su famosa e inseparable carrier, la mitad de su personalidad exterior —Marcelino era un hombre pegado a su mochila—, siendo la otra mitad su boina, su jersey mil veces recosido y su pantalón atado con una rústica cuerda. Yendo así con su ancha sonrisa de todos al Todo, sin querer ser algo en nada, Marcelino devenía alguien, *quomodo omnia*, y así lo fue en las horas de luz y en las de noche oscura, siempre —como mi admirado Emmanuel Mounier— un testimonio luminoso, ambos a la luz de quien en principio fue Luz para ambos.

Ahora bien, ni las lenguas clásicas, ni la filosofía, ni la teología hubieran podido ser para este maestro fines en sí mismas, sino la historia de la humana salvación, *luz de las gentes* gritada *con gozo y esperanza* por las aulas, por las fábricas, por los pueblos y por los campos, e incluso por el desierto exterior e interior, aunque fuese profética *phoné en eremó* voz en el desierto.

f) Debería ir concluyendo antes de comenzar a llorar. Bien. Acabo de regresar de México, trayendo en mi maleta los últimos dos tomos que aún quedaban en el último rincón de la librería religiosa Clavería de su *Evangelio a los pobres*. Olvidados y cubiertos de polvo, a precio de saldo y resaldados a su vez varias veces, ya no los soltaré más, aunque me sigan produciendo mucho miedo:

El Padre que os ama quiere reuniros a la misma mesa para que compartáis su amor con el Hijo siendo hijos y hermanos, rotas todas las diferencias. Esta familia es para sentarse a la mesa a compartir (*Lumen Gentium*) y convertir el universo en mesa común (*Gaudium et Spes*). Lo escandaloso es que esta mesa compartida es **únicamente para los pobres**.⁹⁹ (...) Los ricos, pobres también por estar cerrados al amor y ser los causantes de la opresión y la marginación, son también amados. Pero si quieren sentarse a la mesa tienen que hacerse pobres sociológicos y, por eso, son invitados por el Señor a despojarse de todo y dárselo a los pobres. No pueden de ninguna manera estar sentados en mesas bien servidas y, al mismo tiempo, en la mesa del Reino. Por eso a todos los ricos de corazón, y a los ricos de corazón y de dinero, se les invita a

99 M. Legido, *Evangelio a los pobres*. Vol. II. (Salamanca, Editorial Sígueme, 1987) p. 125.

una alternativa. No podréis servir a Dios y al dinero (Mat 6, 24). Si los pobres para sentarse a la mesa han de ser pobres de corazón y ponerse a servir con el Siervo, los ricos han de convertirse en pobres del Señor y ponerse a servir. La opción por los pobres no es como la opción de clase, estos sí y estos no, sino todos libremente compartiendo lo que se tiene, uno tendrá que bajar un escalón y otro dos. Ahora entendemos que el Reino es sólo para los pobres. El reino es la familia de hermanos reunida en torno a la mesa compartida. Esta mesa que irrumpe en el mundo como una nueva creación, donde todo se hace posible desde el Señor de lo imposible, desde su misericordia entrañable. Su amor, que es su justicia, lo hace todo de nuevo.¹⁰⁰

Esto es, dicho por Marcelino, lo que sin tapujos le enseñó antes a él nuestro Señor Jesucristo. Al recordarte hoy, Marcelo, vuelvo a comprender lo que es un maestro: alguien que te hace caer en la cuenta de lo mucho que te has desviado desde que no le ves. No sé cómo he sobrevivido, querido Marcelo, maestro amado, hermano, amigo, a tanta hipocresía en mí por no llevarlo a cabo, y a tanta inmundicia fuera de mí por denunciarlo en un mundo en el cual repito a los demás esto mismo mientras se burlan de mí, pobre payaso, con su aplauso. Desde que te conocí, Marcelo, hace ya tantos eones, arrastro una existencia mediocre como persona y, por lo dicho, y en esa misma medida, como filósofo. Y no viéndome capaz de superarlo, espero que te equivoques, maestro amado, y que el amor de Dios y su justicia sobrepasen toda medida, incluso la medida de su divina medida, porque –como dijera en uno de sus comentarios a los Salmos san Agustín– “si miras nuestros pecados, Señor, ¿quién señor subsistiría?”. Filósofo al cabo como sin ti no hubiera podido serlo, y no pudiendo dejar de serlo, permíteme, maestro amado, que termine mi pobre reflexión sobre tu rica filosofía, cual corresponde, a saber, con una pregunta escatológica: ¿Qué te ha dicho el Señor, ahora que le has visto cara a cara, de todo lo que escribiste? ¿Hay acaso algún pequeño lugar para nosotros en su Escuela, siquiera como acusmáticos indignos de verle en su realísima presencia?

En fin, maestro amado, sólo me queda ya repetir con Shakespeare que “conservar algo que me ayude a recordarte sería admitir que te puedo olvidar”. Y eso, sinceramente, resulta para mí, lisa y llanamente, imposible.

100 M. Legido, *Evangelio a los pobres*. Vol. II. (Salamanca, Editorial Sígueme, 1987) p. 131.

• Entrevistas •

Entre vista y vista. Entre ahora y luego

• María Figueroa •

Instituto Humanista. Guatemala, 2015

Agradezco mucho esta entrevista, que literalmente responde a lo que realmente es como tal, pues ninguna entrevista puede nunca darse por terminada una realidad y menos aún la personal. Estamos *entre vista y vista, entre ahora y luego*.

Me habrán hecho, como a todo el mundo, muchas entrevistas, pero creo que nunca se podría captar el yo real de nadie de una sola vez, ni siquiera aunque esa entrevista única fuera la suma de todas las entrevistas, una mega súper entrevista con todas las entrevistas; ni siquiera entonces, creo yo, saldría nadie fielmente reflejado. *La persona es lo que siempre queda por entrevistar, lo no entrevistado todavía*. Además, lo entrevisto en la entrevista no es más que eso, lo *entre visto*, lo visto entre una perspectiva y otra, así como también lo visto entre el entrevistador (entrevistadora en este caso) y el entrevistado.

Así que, aun poniendo el máximo empeño en ella, no me hago grandes ilusiones sobre esta nueva entrevista en lo que se refiere a la posible *captación entera de la entera realidad* de lo que uno es, si bien una vez más y con buena voluntad podemos hablar un poco de mí, de mi yo.

Existen muchos yoes en cada yo, muchísimos, y esta es una de las grandes riquezas del ser humano que no concluye nunca.

Existe, por ejemplo, *mi yo social*. ¿Cuál es el yo social de Carlos Díaz? Es un yo social disimétrico, reactivo totalmente a la sociedad que existe; esto sí lo tengo muy claro: desde hace mucho *tiempo no me reconozco absolutamente en nada de lo que rige y tiene vigencia social*, ni de lo que quiere ser la gente, ni de lo que lo que la gente es, y tampoco me reconozco en lo que la gente no quiere ser. De ahí que, ante la sociedad que me ha tocado vivir, experimento

un permanente dolor. Mi yo individual no coincide nunca con el yo social y por eso es por lo que voy corriente arriba, a contracorriente. No sé si resulta cruel o no vivir así.

En mi caso, ya estoy acostumbrado a nadar corriente arriba como lo hacen las truchas. Para una trucha no debe ser muy difícil hacerlo y ya para mí tampoco. Todo es, hasta cierto punto, cuestión de la costumbre. Así que aquí estoy en lucha contra el yo social, no contra las personas concretas, sino contra el devenir histórico, contra lo que quiere ser la gente pues, en definitiva, las gentes quieren ser entes adaptados al capitalismo, lo cual es justamente lo que yo no quiero. Estimo que el capitalismo está reduciendo al hombre a sus superficies personales históricas más degradadas. El hinduismo afirma que en este momento estamos en el nivel más bajo de la Historia de la humanidad, es decir, no en la edad de oro, ni en la edad de plata, ni en la edad de bronce, sino finalmente en la edad de hierro sometida a orín y herrumbre. También yo estoy en la convicción de que todavía queda por bajar más a los infiernos, aunque ya hemos descendido mucho.

Pues bien, si mi yo social no coincide con el de los otros, tampoco coinciden conmigo del todo el yo profesional, ni el yo intelectual, ni el yo vital, ni siquiera el yo que deseo ser, no deseo ninguno de los yoes que esta sociedad ofrece.

Sinceramente, soy *un anarquista*, y esto lo digo con toda paz, pues son muchos años siéndolo, pero infortunadamente tampoco mi yo social anarquista coincide, por desgracia, con lo poquito que hoy queda del anarquismo, que en líneas generales se encuentra inmerso en una gran confusión por cuanto ha devenido una especie de rebeldía infantiloides con fondo hedonista, pues ama la vida de hocico fino —por decirlo de una manera muy dura— y no una seria revolución estructural. El capitalismo, en realidad, siempre ha sido incompatible con el anarquismo clásico que yo defiendo, en la medida en que también el anarquismo ha sido “secularizado”.

Ahora bien, aunque ya he descartado mi adhesión al yo social en esta entrevista y, por tanto, he dejado fuera de mí toda relación del yo propio con el nosotros común y con su correspondiente imaginario social, no me considero en absoluto un asocial, ni un amargado. Haciendo mío el lema de Proudhon *detruam et aedificabo* (destruiré y edificaré) *quisiera rehacerlo todo desde mi* atípico yo utópico; utópico en la medida en que no se encuentra realizado en parte alguna. Lo que vengo intentando, pues, es *rehacer un yo que sea un nosotros* en donde las personas vivan comunitariamente y las comunidades vivan personalmente: esa es la pretensión del *personalismo comunitario* que defiendo desde que tengo uso de razón social.

Resulta bastante difícil para la gente de la era posmoderna entender el planteamiento del *personalismo comunitario*, en la medida en que aparente-

mente, expresa una contradicción pues, si algo fuera *personal*, ¿cómo podría ser a la vez *comunitario*? Esta incapacidad de comprender al yo en relación de intrínseca pertenencia con el nosotros es un producto inevitable del egocentrismo de nuestros días que, pese a la abundancia de redes sociales en el que se mueve, en realidad, no tiene el formato de vasos comunicantes. Sin embargo, el personalismo comunitario pone de relieve que cuanto más “nosotros”, cuantas más sinergias de microutopías, cuantas más comunidades de gentes trabajando juntas en orden al bien común, cuanta más libertad para todos, tanta más libertad también para mí mismo en cuanto individuo. Hablo de libertad real, no de libertad de mercado, pues la libertad de mercado no es la libertad real.

De todo lo cual, se desprende que *mi yo es desconstrutivo, pero no antisocial* va en contra de lo existente, pero no desea hacer camino hacia la nada: eso sería nihilismo. Va en contra de lo dado para rehacer la Historia de la humanidad. Imagínense que pretensión tan utópica, ¿verdad? Yo sé que no la va a realizar nunca nadie en esta tierra, que tampoco nadie la ha realizado nunca en esta tierra a escala de humanidad, pero eso no me sumerge en el lamento ni en la inacción, pues me considero un *deconstructor activo*, un *deconstructor impenitente*, y a estas alturas me parece que ya no voy a ser capaz de pasarme a otro tipo de cultura, por muy mayoritaria que ésta fuere. No sé vivir de otro modo.

Pero decíamos que dentro de su unidad existen muchos yoes; o, mejor dicho, muchos niveles de yo: no sólo el intelectual, sino también el sensitivo, el sensible, el vital y el afectivo, como nos hizo ver la fenomenología axiológica de Max Scheler. Son distintos, pero forman una unidad problemática, una unida que es la afectividad inteligente, la inteligencia sentiente o, como a mí me gusta llamarla, *la razón cálida*.

Si, por mi parte, tuviera que definirme conforme a las escalas caracterológicas clásicas, me aventuraría a afirmar que soy en cuanto a la emoción un *emotivo, activo, primario*. Soy hombre de temperamento, a veces con salidas bruscas fuera de tono que no me hacen ningún beneficio ni a mí ni a los demás, y sé que ahí debo mejorar mucho. Pero los budistas hablan de un yo emocional que no es éste yo emocional superficial, el emotivo activo primario reactivo, a veces despectivo por la fuerza de la indignación y quizás también por mi propia incapacidad para igualar las fuerzas de mi indignación con el cariño que debería comportar al propio tiempo esa indignación. Y ello, lo repito, hace sufrir a los demás y a mí mismo.

Ahora bien, como dicen los budistas: hay también un *yo emocional en el plano profundo*. En ese plano profundo es en donde puede encontrarse la inteligencia emocional, la razón cálida. En él me considero un *melancólico*. La verdad es que esto lo digo por primera vez; antes, nunca. Vivo la vida

con una gran melancolía, la cual, aun siendo para muchos un defecto, a mí al menos me sirve para densificar mis estratos afectivos emotivos primarios y sumirme en una paz profunda. Ser melancólico significa para mí recordar y revivir las particularidades de la existencia con paz, con nostalgia, con cariño y con una intensificación unitiva de todos los estratos del yo. Me sirve incluso para tener piedad conmigo mismo cuando no estoy a la altura de lo que quiero llegar a ser sin jamás lograrlo.

Me parece que esta intensificación de mi yo pasado es, en el fondo, compatible con esa tonalidad emocional inmediata reactiva casi violenta y descalificadora que tengo a veces. Así que heme aquí: por arriba, violento; por abajo, tierno, melancólico y sosegado, dando las gracias por todo lo que ha pasado. Esa es la melancolía de la que habló Goethe, si bien los psicólogos de hoy no lo entienden así y la catalogan de otras maneras.

Ahora bien, ¿qué significa para mí ser una persona melancólica en el plano psicológico profundo que —sin perderme en el nihilismo budista— me lleva incluso a sentirme, a veces, en una cierta sintonía emocional astral? Siento que no me pertenezco ni a mí mismo, ni a mi pequeño pueblo natal, ni a ninguna patria, ni a ningún gremio, sino que he nacido en el cosmos, respecto del cual albergo en mi corazón una especie de *apelación metamelancólica*, una llamada que siento en mi corazón por todos los siglos de los siglos, por los infinitos mundos, un ansia de eternidad...

De ahí que me llame tanto aquella afirmación tan hermosa de Kant y que se apodera de mí en los espacios abiertos nocturnos: “Hay dos cosas dentro de mí que me llenan de admiración, tanto más cuanto más las contemplo: el cielo estrellado dentro de mí y la interioridad de la conciencia moral de mi yo profundo dentro de mí”. Entre ese intersticio, el todo de los espacios infinitos y la poquedad de mi realidad física caduca, mi paloma mensajera da con sus alas en los barrotes de su cárcel.

Quisiera referirme también al plano del *yo intelectual*. Con el curso del tiempo, me he convertido en un intelectual. La verdad es que siempre he respetado muchísimo este plano, en el que, ciertamente, me encuentro muy feliz. Es evidente que yo no sé casi nada, pero no lo es menos que, pese a ello, cada vez voy trabajando más en profundo la realidad con ese *intus legere* propio del intelectual que soy. Cualquier cosa me sirve para reflexionar, para enlazar con otros pensamientos. He estudiado varias carreras y ese estudio hace posible la interrelación de conceptos, su eidética, es decir, la reducción a esencia de las cosas y, con ello, la posibilitación de futuros proyectivos. Soy tan feliz al respecto que podría vivir en un monasterio, en una celda, a pesar de mi tensión fuertemente comunitaria; sí, hoy creo que podría vivir en una celda: rezando, cantando salmos, alimentándome, estudiando y publicando.

El asunto de la publicación —que ha consumido mi vida entera— comenzó siendo en mí un deseo de obtener reconocimiento; está bien. Creo yo que ese deseo se me desbocó, me atropelló y fui tenido por el yo teniente. Cuanto más publicaba, más vanidoso me vi; eso está mal. Pues fíjense que en mi yo actual encuentro que todo eso, lo que está bien y lo que está mal, perecerá, pero que ha sido escrito con un gran amor y de eso me encuentro muy orgulloso: he trabajado todos los días de mi vida para ser, vamos a decirlo incluso en un tono autorridiculizante, *un petit savant*, un pequeño sabio.

No conozco a nadie que haya trabajado más horas que yo, afirmación que parecerá ridícula, infantil, soberbia, falsa y bochornosa; no digo que no lo haya; digo tan sólo que yo no lo conozco. Habrá millones de gentes más laboriosas, pero yo no las conozco. Leo un libro que me lleva a leer otro libro y éste a la lectura simultánea de otros. Escribo un libro que me abre a la escritura simultánea de otros varios. Tengo lleno el telar. En mi caso, el trabajo sigue al trabajo y a este nuevo trabajo que sigue al anterior le sigue otro venidero. Por las noches, sueño los libros y ellos me sueñan, como las novelas de don Miguel de Unamuno. Diez, once, doce horas de estudio diario, *ese, eso soy yo*.

A veces, la gente mira por tal motivo con cierta admiración a este pequeño *ego* mío —lo cual, a estas alturas, no me sirve de vanagloria en absoluto, aunque me parece que es digno de admirar y no de *admirarme*—. Pero, sinceramente, creo que ya he perdido bastante la enfatuada necesidad de reconocimiento.

Estoy orgulloso por el esfuerzo y por quienes me han ayudado en el esfuerzo para poder llegar a sostenerlo hasta hoy con el máximo vigor. Pero, no interesándome ya en absoluto el culto ajeno a esa virtud mía de la laboriosidad, lo que quiero transmitir realmente, lo único que me importa, es transfundir ese esfuerzo sapiencial (mi pobre sabiduría) a la entera humanidad, lo que busco con denuedo es que la gente me aproveche, que la gente crezca con lo poco que creo estar en condiciones de enseñar.

Vengo, de este modo, a afirmar que, en lo más profundo de mí mismo, *me considero un maestro*, que soy maestro, que me encanta enseñar cara a cara, en tiempo real y con capacidad para la relación docente yo-y-tú en directo, sentir la emoción de una sala que vibra, en la cual no se oye una mosca mientras me entrego a públicos más amplios con esta endopatía profunda que se da casi automáticamente, de forma mágica, entre el público y yo, donde también yo me pierdo en el público. Pongo el pie en el estrado y ya estamos todos. Entonces soy uno con todos y todos son uno conmigo, y aunque me dé igual el número de los asistentes, cuanto más gente mejor. Mejor si hay cinco mil personas que me escuchan que si hay quinientas.

Es un don que Dios me ha dado y que quisiera continuar transfundiendo. Por eso estoy tan orgulloso de haber sido y ser maestro; ni siquiera me conformo con ser profesor. Maestro, claro está, habré sido solamente para quienes me hayan reconocido como tal, a quienes haya tocado con mi alma la suya, si bien a cuánto tanto por ciento de ellas nunca lo sabré: no estoy para llevar esa cuenta. Ya no cuantifico, ya no me importa; incluso aunque nadie pudiera aprovechar mi pequeño bagaje conceptual, no me importaría ya; en esto he purificado mi erostratismo, mi egocentrismo pueril y jactancioso. Sí: “aunque no hubiera cielo, yo te amara,/ y aunque no hubiera inferno, te temiera”, y aunque no hubiera alumnos, yo enseñara. Si un día estos últimos me faltan, le hablaré al Monte Auvernia. Sinceramente, porque creo que la sabiduría es todo lo que queda cuando todo se ha olvidado y, hasta cierto punto, ha entrado en reconciliación interior; así, al menos, me veo yo a mí mismo a esta propecta edad, con razón o sin ella.

Me gustaría ahora abrir un tercer segmento de esta entrevista, el del *yo presente-ausente*. El yo presente es el yo de ahora, pero ahora mi yo presente no coincide con mis otros yoes presentes del presente pasado. Cuando me asomo a ese fondo insondable, a ese abismo, a esa profunda e interminable realidad que una persona es, me pregunto: ¿cuántas veces habré cambiado?, ¿cuántos y cómo habrán sido los yoes de mi yo?, ¿cuál de ellos me habrá representado con mayor veracidad efectiva y afectiva? Pero el yo pasado fue presente, el yo presente está comenzando a ser pasado, el yo futuro se convertirá a su vez en presente y pasado. Aquí, me acuerdo inevitablemente de San Agustín: “¿Qué es el tiempo? Si alguien me preguntara por él no sabría responderle, pero si no me preguntan por él sí lo sé”. Siempre es más difícil la respuesta cuando es el otro quien interroga. Por eso nadie sabe mejor quién es uno que aquel tú que le ama. De ahí que esta entrevista sólo podría “*entre-vistarla*” en mi caso quien o quienes auténticamente me hayan amado y, por eso, también enseñado a amar: no somos sólo por lo que hemos amado, sino por lo que haya habido en nosotros de amados. No en vano también yo he aprendido a enseñar que *somos amados, luego existimos*.

Mi *niño pequeñito* de ayer y de hoy fue siempre y, hasta la fecha, sigue siendo un niño méndigo, pordiosero a la búsqueda de cariño. He tenido una enorme voracidad por ser querido, tanta que aún la conservo de otra manera; hubiera hecho todo por haberme sentido querido siempre y en todo lugar.

Hubiera querido un amor personal, familiar, comunitario, cósmico. Me hubiera gustado familiarizarme así en esa familia de familias, quererla como quizá no la haya sabido querer ni construir. Mi adolescencia de jovencito que destacaba intelectualmente no me compensaba los vacíos afectivos. Por eso mi adolescencia amorosa, mi primer amor no lo he olvidado nunca. Después

de él todos los amores han sido para mí una parte de un mismo amor. Desde el punto de vista del amor, más que una quiete sosegada fue la mía una *geomancia*, una *thalatomaquia* y una *aeromaquia*; luché por tierra, mar y aire. Ningún espacio sideral dejo de verme sin gigantomaquia en pos del amor cosmomáquico.

Por lo demás, como —dada mi somática inquietud— odiaba desde pequeño el estudio, me resultaba casi imposible permanecer sentado en la misma silla; apenas podía soportarlo. Y, aunque necesitaba la calle, el aire y el juego ininterrumpido, al fin se doblegó mi carácter; aquella lucha la gané porque hubo quien me ayudó a ser el actual sedentario. ¿Dónde habrá ido a parar aquella infancia a la que gané, derroté y sublimé? Fue —según lo veo hoy— un acto dialéctico de lucha militante hacia arriba que, después de haber sido hasta entonces gran promotor de Paul Anka frente a los acérrimos de Elvis Presley, se entregaba ya sin reservas y con admiración, vencedor y vencido, a Mozart, Beethoven, Bach.

Y aquella melancolía atrás aludida me interpela todavía: ¿Dónde fuiste a parar, Carlitos Twist; merece la pena tu mutación; es algo que tú has hecho contigo, o algo que la vida ha hecho contigo? En mi septuagenario, yo presente, corre por mis venas el ser que fue, pero también la levedad del no ser que soy, así como el peso de la decadencia biológica que estoy llegando a ser. Pero aquí, con la marca del tiempo cada vez más en mi rostro, yo soy ahora (o lo que queda de mi yo) un viejo sabio en el sentido tranquilo, un pequeño filósofo todavía en lucha ilusionada.

Conservo ese pasado anarquista militante, conservo mi admiración por el movimiento obrero y mi vocación contra la injusticia a favor de la libertad, la igualdad y la fraternidad, conservo la base de mi fe católica y, conservándolo todo, avanzo confiado hacia la muerte aferrado a la divina misericordia de un Dios que me conoce y, sin embargo, me ama. A los pobres que lo son de verdad, a los que son oprimidos y explotados, los venero. A los ricos impíos, a los ricos criminales, los amo luchando contra ellos; aunque ellos no comprendan que mi amor se traduzca en lucha contra todo aquello que en ellos y contra ellos resulta degradante, porque ellos mismos se hacen daño a sí mismos sin saberlo y porque sabiéndolo hacen daño a los demás, aunque no quisieran saberlo.

Y ya no me gustaría decir más. Estoy cansado.

Mil gracias.

He sido un outsider dentro de mi generación

• Carlos Eymar •

Dr. en Filosofía y en Derecho. Ex General jurídico. Madrid.

Antes de mi encuentro con él, Carlos Díaz era para mí, ante todo, el autor de un libro como *Contra Prometeo*, un nombre asociado a viejas disputas filosóficas de los setenta, adornado con la etiqueta de anarquista cristiano y del vago prestigio de ser el administrador de la herencia personalista de Mounier en España. Mi idea sobre él comenzó a cambiar nada más escuchar, por teléfono, su voz, inesperadamente joven y cariñosa, para concertar una cita. Carlos Díaz vive en un octavo piso de un bloque de edificios de un barrio sencillo, situado en la *rive gauche* del Manzanares. Esa “líquida ironía” no exenta de espiritualidad, a la que se refería Ortega, y que suscitó en él el descubrimiento de un peculiar logos: el “logos del Manzanares”. Algo de ese logos, expresado en un tono castizo y faltón, parece revelarse en las palabras de Carlos Díaz.

Yo sabía que este encuentro te iba a sorprender —me dice Carlos Díaz, adivinando el verdadero estado de mi espíritu—. Pues él es un hombre excesivo y, según sus propias palabras, un auténtico “energúmeno, desmesurado y quijotesco en todo”. Su discurso está sembrado de venablos y vocablos, a veces tan certeros e irresponsables como divertidos. “Yo digo las cosas con una gran irresponsabilidad, pero siempre tal y como las siento. Si hay que rectificar, rectifico”. Tal vez sea su talante anarquista el que le lleva a disparar contra todo lo que se mueve, casi al modo unamuniano: Contra esto y aquello. Un Unamuno a cuyos pechos ha mamado y con el que se ha acostado desde que tenía diecisiete años. Y, a fuer de unamuniano, también quijotesco con un punto de demencia que fundamenta en su actual estudio sobre el *Elogio de la locura* de Erasmo. No hay que ser muy perspicaz para ver que ha sido su carencia de tacto y de sentido diplomático el causante de que su obra no sea tan conocida y reconocida como se merece.

A sus sesenta y siete años (nació en el 44, en Canalejas, un pueblo de Cuenca) a Carlos Díaz solo le separa de la jubilación en la Universidad un año sabático que piensa disfrutar en Latinoamérica donde, desde hace años, se ha venido ganando a un público entusiasta y fiel. Desde esa altura vital, exhibe un impresionante curriculum, con premios extraordinarios y el número uno de su oposición de catedrático de instituto. En él figuran 246 libros y 29 traducciones, lo que le convierte, en términos cuantitativos, en uno de los filósofos españoles más fecundos. Y, si bien, es verdad que entre esos títulos hay muchas obras de divulgación, también lo es que no faltan reflexiones sustantivas de filosofía dura como su tesis sobre la intencionalidad en Husserl o traducciones de Hegel y de los clásicos del personalismo desde Guardini a Buber. Por su parte, él ha sido traducido a doce idiomas y ha recibido muchos reconocimientos como el Premio Internacional Emmanuel Mounier en 2002. Siempre subraya que toda esa obra está cimentada sobre un gran esfuerzo y sobre jornadas de doce horas de estudio, algo que no hubiera sido posible sin el apoyo de su mujer, Julia, con quien ha tenido tres hijos que, a su vez, y por el momento, le han dado cuatro nietos.

Las líneas que siguen, a continuación, recogen el contenido de unas conversaciones que se desarrollaron en su casa de Madrid, en el mes de junio de 2012, y, dos meses más tarde, en el jardín de la casa de su hijo, en Alpedrete, sierra de Madrid, donde Carlos Díaz combinaba sus vacaciones con la redacción de su último libro sobre Erasmo y esporádicas tareas de canguro de sus nietos.-

El encuentro con Mounier

Si te parece bien, comencemos hablando de Mounier, a quien dedicaste el primero de tus libros en 1969, a quien introdujiste en España y que, además, ha inspirado toda tu obra, incluida la fundación del Instituto que lleva su nombre.

Fue Alfonso Carlos Comín el que trajo el personalismo a España y lo puso a funcionar en medios jesuitas y de la izquierda comunitaria de la que él era un gran exponente. Antes de que yo mismo y el Instituto Emmanuel Mounier concluyéramos, con la editorial Sígueme, los cuatro tomos de las *Obras Completas*, entre 1988 y 1993, Alfonso Carlos Comín ya había prologado, en 1974, el primer tomo del frustrado proyecto de unas *Obras Completas* de Mounier en la editorial Laia. A mí me parece que, como ya he dicho alguna vez, Comín marxistizó a Mounier en una época en que el marxismo era caballo ganador. Yo, que siempre he sido caballo perdedor,

reivindicaba la parte más profética de Mounier y su vinculación amorosa con el anarquismo. El libro que más me gustaba a mí de Mounier era *Comunismo, Anarquía y Personalismo*. Para defenderse de mi acusación de marxistizar a Mounier, Comín escribió, ya cerca del final de su vida, una *Carta abierta a Emmanuel Mounier* denominándole raíz *Emmanuel*, y también le llegó a reconocer su carácter profético y metapolítico.

Yo te confieso que la primera vez que oí hablar de Mounier fue al recién fallecido Peces Barba; en el año 68, en que yo entré en la Universidad. Él, que era un joven profesor que estaba en la cátedra de Ruiz Giménez, nos dijo que la posición de la cátedra estaba fundada en los principios del humanismo socialista democrático o del personalismo comunitario. Y nos mandó leer el *Manifiesto al servicio del Personalismo* de Mounier, editado en Taurus.

Yo le fui a ver a él personalmente cuando el cura de mi instituto de bachillerato me denunció a la policía acusándome de comunista. Y en los años setenta, esa acusación era muy peligrosa. A mí me fue mal en tiempo de Franco. ¡No te puedes ni imaginar cuántas inspecciones domiciliarias! Pero no son muñones de los cuales yo quiera extraer una plusvalía ideológica. Ante la denuncia del cura yo necesitaba a un abogado y fui a Peces Barba. Entonces era maritainiano y me causó muy buena impresión. Lo que ocurre es que este hombre dio un giro que intelectualmente es incomprendible.

Yo guardo una felicitación suya de las navidades del setenta en la que me decía: "Que Dios nos ayude a todos". Luego, al parecer, perdió la fe.

¡Qué cambio tan espectacular el de este hombre!, ¿verdad?

Tú ya habías escrito tu memoria de licenciatura en el año 1966 sobre Mounier ¿fue casual la forma de llegar hasta él?

Fue totalmente casual. Al primero que oí hablar de Mounier fue a Adolfo Muñoz Alonso, que era un catedrático muy *sui generis*, amenísimo y muy listo. Él nos decía al llegar a clase cosas como "acabo de quitarme la camisa azul porque vengo de hablar con el Generalísimo". Él fue quien escribió el libro *Un pensador para un pueblo*. Era uno de esos personajes muy hábiles que pasan por filósofos sin haber estudiado la suficiente filosofía. Una cosa parecida a Savater, en su línea. Frente a González Álvarez, con el cual mantenía famosas rencillas, representaba el no tomismo, la versión más o menos agustiniana, pero sin obra filosófica.

En aquella época todos venían de la camisa azul, incluso filósofos luego convertidos a la democracia como Aranguren, Laín o Ruiz Giménez.

Pero, a diferencia de otros, Muñoz Alonso subrayaba que él venía de la camisa azul. Él había andado por Italia cuando era joven y en esos círculos italianos el personalismo estaba empezando, también el de Mounier. Muñoz Alonso nos habló dos o tres veces sobre Mounier y a mí me abrió el apetito porque me resultó muy sugerente. Ahí fue donde tomé el primer contacto con Mounier, aunque luego me ayudó un compañero de estudios de mi mismo curso: Manuel Maceiras.

¡Hombre!, yo lo tuve como profesor de Historia de la Filosofía y guardo muy buen recuerdo de él.

Manuel Maceiras, por aquel entonces, era sacerdote salesiano y luego llegaría a ser decano de mi Facultad. Él era unos cuantos años mayor que yo y, como venía más viajado y más sabio, me ayudó en mis primeros pasos. Antes había estado en Centroamérica trabajando con los más pobres. Yo le recuerdo con un agujero en la suela de los zapatos. Me dijo: ¡mira!, no tengo dónde caerme muerto y voy a tener que opositar. Entonces opositó a profesor de Instituto y se metió con Muñoz Alonso. Cuando yo terminé también Muñoz Alonso y Rábade me ofrecieron quedarme de ayudante con ellos. Yo no dudé en escoger a Rábade.

También Rábade me dio clase de Metafísica, recuerdo que traía los textos originales de Kant, Descartes o Locke y los leía directamente.

Rábade era la profesión, fue él quien nos enseñó a leer a los clásicos.

¿Guardas recuerdo de algún otro filósofo?

Sí de muchos. Podría lanzar una mirada retrospectiva completamente heterodoxa sobre la historia de la filosofía española. Por ponerte un ejemplo. Gustavo Bueno y yo coincidimos en mi primera conferencia pública en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Yo era brillante. Ya no lo soy, pero lo era. Allí disertábamos Julián Marías, Carlos Paris y yo a mis veintipocos años. Vi en la primera fila a una especie de patán, como él es, que era Gustavo Bueno. Yo no lo conocía, pero me estaba llamando la atención. De repente, se levantó porque, claro, éste sí que es otro energúmeno que, para entonces, sabía más que yo y dijo: “Bueno, jovencito: es

usted un espléndido orador; ¡pero no tiene ni idea de lo que es la revolución!”. Y comenzó a zaherirme. Entonces, yo me dije: aquí sólo me cabe una salida, y le pregunté: ¿no será usted Gustavo Bueno? Sí, el mismo, me respondió. Pero entonces –dije–, es que es usted un cura *rebotao* o un seminarista *rebotao*, porque su manera de atacar es pueril y escolástica. Entonces, empecé a echar baba por la boca, sacó un navajón, así, y fue a pincharme. Eso era en el año '69, cuando salió publicado mi primer libro, *Personalismo obrero, presencia viva de Mounier*.

¿Eran accesibles las obras de Mounier por aquel entonces?

Algunas sí. Si no, yo me dirigía directamente a *Du Seuil* para pedir las, los derechos y todo. Lo hacía desde mi instituto.

De Mounier, tú subrayas su condición de profeta y esa perpetua tensión entre lo místico profético y lo político que recorre todas sus obras.

Eso es. Ese fue *mein Liebling*; allí vi yo su magnitud. Él sustanciaba la forma de comprender el Evangelio que yo tenía. “Mi Evangelio son los pobres”, decía él, pero, a la vez, añadía, “mi Evangelio es la Encarnación de Dios en Cristo”. Me pareció una lectura que debería ser consustancial a todo cristiano, aunque, al parecer, muchos otros cristianos no lo ven así.

Esa tensión que existe entre profetismo y eficacia, ¿no crees que puede llevar a considerar el profetismo como palabrería inútil?

Bueno, estamos acostumbrados a la burricie cósmica. La gente oye profetismo y piensa en los tópicos que se le ocurren. Creo que a todo escritor de fondo, o a cualquier investigador o pensador que se lo proponga, esos obstáculos le surgen con cada palabra. De modo que yo no puedo detenerme en la intelección común de los tópicos y en su expresión correspondiente. Sino que, a riesgo de no ser entendido, tengo que seguir adelante con el significado prístino y original de las palabras. Entre otras cosas, profecía y utopía que, como es bien sabido, son motores y lanzaderas de realidad.

Pero quizás, la palabra *profetismo* –y no digamos *utopía*!– estaba mucho más vigente en los años sesenta o setenta. Hoy, el profetismo parece algo desinflado.

Y así es, efectivamente. Lo cual ha conllevado la práctica desaparición de Mounier en el ámbito del pensamiento, en la medida en que se ha

producido la paralela desaparición de todos los profetas en Europa, en España y en el mundo. Esto es otro sufrimiento de la persona que realmente entiende lo que escribe. Las vigencias de identidad cultural van mutando y nadie se acuerda de los orígenes. Con lo cual se produce un continuo volver a empezar, según van cambiando esas vigencias culturales. Piensa en el marxismo ¿qué vigencia cultural tiene hoy? Pues muy poca.

Ya has señalado la vinculación amorosa de Mounier con el anarquismo, ¿cómo te sientes con tu etiqueta de anarquista cristiano?

Si uno lee a los anarquistas clásicos: Kropotkin, Proudhon, Malatesta... , verá que sus ideas son de lo más parecido a la ética cristiana. Es la antítesis de la dictadura comunista en la que el hombre no es un fin en sí mismo. Es la antítesis de todo eso y una apología de la belleza. Es verdad que hay algunos anarquistas que cardan la lana como Bakunin o fueron terroristas como Netchaiev. Pero yo de esos no me reclamo en tal aspecto. Yo me sitúo en esa otra línea libertaria cuyo exponente más cercano es Tolstoi. Me han reunido, entre los anarquistas cristianos, con León Tolstoi y Jacques Ellul. Bueno, yo no soy ni como Tolstoi ni como Ellul, pero, a la hora de defender la *episteme* de la posible compatibilidad del cristianismo con el anarquismo clásico, resulta que este anarquismo clásico era determinista en el fondo. ¿Cómo compatibilizar eso? Pues ahí me tienes haciendo, a la vez, una crítica del anarquismo y tratando de rescatar lo mejor de él. Cuando, siguiendo este proyecto, publico en 1980 *Contra Prometeo*, todos los anarquistas me dan la espalda y me llaman infiltrado del Vaticano, porque no aguantan la crítica, ni siquiera la de la gente que les ama.

La filosofía posmoderna

¿Crees que la crítica de Mounier al marxismo y a su olvido de la trascendencia, en la línea de Berdiaev, vigente en su época y en los años setenta, sería extensible hoy a la filosofía posmoderna?

Te aseguro que esa crítica podría llegar hasta Fernando Savater, prototipo de ese espíritu progre. Todavía en su novela *Caronte aguarda*, se refiere a mí, sin nombrarme, como *anarcocomehostias*. De esto ya ningún progre se acuerda. ¿Por qué? Porque ya no está en su entorno. Es decir, aquí ha habido un siroco, no un simple vientecillo o un huracán que haya arrasado con todo. Aquí y en cualquier punto de Europa y del mundo ha habido

una serie de sirocos, una política de *razzias*, de sembrar sal y quemar toda la tierra para volver a empezar. Y por eso los autores y las teorías van y vienen, pero sin seriedad, como descolgándose de ideologías, sin arraigar en la realidad. Todo lo que era realidad se ha convertido en coyuntura. Incluso el estructuralismo ha desaparecido.

Fue muy sonada tu polémica con Savater en *Triunfo*.

Eso fue porque me enteré de una reseña de mi libro que había hecho Savater en el semanario *Triunfo*, el de más tirada y prestigio de la época. Fui a los dos días con una réplica, y en el número siguiente salió publicada mi réplica y la dúplica de Savater. Eso es ilegal, eso no se hace nunca. A la tercera vez salió publicada mi dúplica y su redúplica, acompañadas de un artículo de Jesús Aguirre, duque de Alba, en el que me amenazó con enviarme a la guardia civil. Y así se zanjó la polémica. Juan Gómez Casas, entonces secretario general de la central sindicalista anarquista *CNT* quiso entrar en la polémica para apoyarme, pero no le dejaron. Así de disimétrica y arteramente he sido tratado todos los días de mi vida.

También es verdad que en *Contra Prometeo* pones a Savater al nivel del marqués de Sade y, si bien es verdad que atravesó una época muy nihilista y muy nietzscheana en su *Panfleto contra el Todo*, también es cierto que luego cambió hacia posiciones comprometidas en su lucha contra el terrorismo, por ejemplo.

Sí, es cierto que ha sido pionero en su enfrentamiento y denuncia de ETA, pero él es la muestra de que la gente carece de memoria. Él no se acuerda ya de su *Panfleto contra el Todo*. Es un ejemplo vivo de superficialidad, de que todo se lo lleva el calendario. Por eso se puede hablar de unos cuantos *savateres*: el primero, el segundo, el tercero... Y entonces, ¿qué pasa? Que no hay ningún Savater. Habiendo tantos no puede haber ninguno porque el segundo no subsume al primero.

Pero casi son inevitables las evoluciones o las modas en filosofía. Así, en los años setenta u ochenta, todo filósofo que se preciara tenía que pagar un tributo al marxismo.

Pensarlo no significa pagar un tributo, bendecirlo o pasarse con armas y bagajes de una situación cultural a otra con una máxima frivolidad. Jacobo Muñoz, el gran intelectual de los filósofos jóvenes en aquella época, lleno de vanidad, en una introducción a un libro sobre Wittgenstein, dice que "todo es relativo, menos el marxismo". Eso se lo he oído varias veces y lo

tengo citado. ¿Cómo se puede ser tan tonto? No quiero ser hiriente, pero o es muy listo ahora y entonces muy tonto o era muy listo entonces y ahora muy tonto.

Este *pin pan pun* de vanidades y esta feria de las máscaras aparece expuesto en mi libro *La última filosofía española* (Editorial Cincel) en una colección que yo dirigí, con prólogo de Juan Luis Ruiz de la Peña. Ninguno de ellos me contestó, bien sea porque soy insignificante, bien sea porque no tienen salida. Yo no apelo a esa especie de *fijismo* escolástico de la “filosofía perenne”, sin cambios. Pero creo que se puede ser serio, no dejarse deslumbrar, no buscar el premio que conlleva el estar siempre a la última moda.

Yo personalmente, y también muchos filósofos de mi generación, asumimos el programa de Ricoeur de pasar por Marx, Freud y Nietzsche, los maestros de la sospecha, para seguir manteniendo una ingenuidad postcrítica.

Yo también he pasado por ello. Yo los he traducido y he enseñado marxismo. No estoy en contra de eso. Estoy en contra de la banalidad que es barbarie cultural. La banalidad, como dice Michel Henry, es una forma de barbarie. A mí, eso siempre me ha hinchado las narices, me ha supuesto mucho dolor y me ha parecido un gran engaño. No en vano estamos donde estamos: los que eran maestros, no lo son; los que eran cristianos, no lo son y lo que era, ya no es. Yo, por lo demás, estoy intacto. Yo, como aquellas señoras que revalidaban su virginidad pasando por el río Canuto, revalido mi virginidad cada día, gracias a Dios.

¿No ves en ti una cierta evolución, cambios o rupturas epistemológicas, incluso en tu propia relación con Mounier?

Para mi suerte o desgracia, en mí ha habido inflexiones, pero no cambios drásticos. Lo tienes en mi primer libro de 1969, *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*. Le han seguido doscientos cincuenta hermanos en los que no encontrarás cambios sustanciales.

En cuanto a Mounier, ha sido mi padre, luego mi hermano y, ahora, mi abuelo, por aquello que decía Goethe de las edades de la vida. Eso significa que yo he evolucionado con él y que mi vinculación a él ha estado viva siempre. No fue un fue que pasó y no es, para decirlo con Quevedo. Y no porque yo haya permanecido de espaldas a la realidad cultural o porque la haya ignorado.

He estado en la primera línea de combate cultural en España. Eso es lo que, quizás, quieras o no quieras y sea mejor o peor, me singulariza con respecto a mi generación. Yo soy un hombre comunitaria y socialmente fiel.

¿A quienes consideras filósofos miembros de tu generación?

A los miembros más destacados de la llamada generación de los “filósofos jóvenes”, asociación de la que yo fui presidente. Allí estaban todos: Sádaba, Savater, Jacobo Muñoz, Miguel Ángel Quintanilla...

¿Muguerza, Albiac...?

No, Albiac fue alumno mío. Él no pasaba por los filósofos jóvenes. Lo que él hizo fue enamorarse de Althusser. Él me quiere y yo también le quiero. Somos amigos. Pero lo cortés no quita lo valiente. Un día, en nuestra aula de verano del Instituto Emmanuel Mounier, yo le pregunté: “Oye, tú, ¿en qué crees?”. Y él me dijo que: “En nada. Sólo en donde mejor me pagan”. El pensamiento, el de él y el de todo *quisque*, está orientado por el dinero: *chrémata, chrémata, chrémata*.

A Albiac le dieron el premio nacional de ensayo por *La sinagoga vacía*, sobre Spinoza.

Por supuesto. Porque a ese tipo de izquierdista de entonces era al que se premiaba. Nada de eso impide mi alegre reconocimiento de que Gabriel es inteligente y escribe muy bien.

Tu singularidad en aquella generación ¿estaba en tu condición de cristiano?

No, en aquella generación, por ponerte un ejemplo notorio, Javier Sádaba llevaba sotana. Yo lo encontré en Tubinga con la sotana de sacerdote bajo el brazo. Me hallaba buscando casa y él, que se alojaba en casa de una devota señora viuda, *Frau Saur*, y que se iba al día siguiente, me ofreció la suya. Pero, me dijo, tendrás que ponerte sotana porque esta señora no admite a gente que no sea del clero. Yo le respondí ¿pero tú me ves a mí con cara de cura? Al final, no me puse la sotana. La señora me admitió y leíamos la Biblia por las tardes. Era una señora que hablaba en un suevo que no había quien lo entendiera, pero que hacía unos *Kuchen*, unos bollos de esos, de campeonato.

Digamos, entonces, que lo que te singularizaba era un cristianismo no vergonzante.

No sólo no vergonzante; además, te lo voy a decir claramente: haber estudiado más que ellos. Porque yo me dedico a estudiar. Yo podía saber lo que era esencial del marxismo y lo que no lo era, y vivir como los pobres y con los pobres, cosa que ellos consideraban extrínseco a la filosofía.

La diferencia que existe entre el mal idealismo y el bueno es que el mal idealismo genera ideaciones y el bueno idealidades. Y para esto último, para el buen idealismo, para las idealidades, la acción no forma parte extrínseca de la teoría, sino intrínseca. La teoría no es teoría más acción dejada a la eventualidad del sí o el no posible, sino que la acción es una nota constitutiva de su identidad. La praxis no es extrínseca a la teoría; es su manifestación más profunda. Y estos han carecido de praxis. Han hablado de todo lo que desconocían y ahí siguen, siempre han sido reales señores. Todos tienen puestos, altos cargos de los que dan dinero, poder y prestigio. Y era eso lo que buscaban cuando eran estudiantes y cuando eran comunistas. Ya ves qué comunismo, ¿no?

Yo he sido un *outsider* dentro de mi generación, un perdedor académico. En el año 1970, el director de *Taurus* me dijo: “Pero, ¿cómo quieres que te publiquemos con esas tesis ortodoxas? No te vamos a publicar nunca en esta editorial, ni nunca te publicarán en cualquier editorial razonable”. Nadie me ha redimido de esa culpa. Nunca he tenido un cargo en nada, en nada, ni el más pequeño. Bueno, sí, “llegué” a vicedirector del instituto *Calderón de la Barca*, donde fui catedrático durante trece inolvidables años.

¿Puede decirse que Sádaba o Savater, por citar a los más conocidos, han aportado algo en el terreno del pensamiento?

Sádaba es un ganador social. No digo teórico. Es catedrático de universidad, pertenece al consejo de administración de *El Mundo*. Todos los niños bonitos lo aman, escribe donde quiere y cuando quiere, en los grandes periódicos. Sus tesis sobre la posmodernidad han llevado a mucha gente detrás. Su libro *Saber vivir* tuvo veinticuatro ediciones. En cuanto a Savater, fue alumno mío. No sabe casi nada de filosofía. Ni los idiomas del oficio (alemán, griego). Ahora bien, como escritor, como periodista, es gracioso; todo lo que quieras. E, incluso, como fino pensador. No tengo por qué abajar sus méritos. Su *Filosofía tachada* fue un alegato infame contra Rábade y todos los catedráticos oficiales, cuando él mismo buscó la cátedra hasta conseguirla por méritos extraacadémicos. Es otro motivo más para ver de qué carne están hechos estos gaseosos de la teoría.

Tampoco hay que idealizar la filosofía académica, teniendo en cuenta que el propio Mounier renunció a su cátedra en la Sorbona y buscó vías alternativas como la fundación de esa comunidad en Châtenay a la que se incorporaron gentes como Domenach o Ricoeur.

Ese fue el motivo fundamental que me llevó a fundar el Instituto Emmanuel Mounier. Pero no he logrado fundar una comunidad; menos, una de alto *standing* intelectual. En parte, porque ese *standing* intelectual se hallaba entre aquellos filósofos jóvenes que no estaban dispuestos a compartir. Porque, en España, no hubo nunca esa generación de cristianos que hubo en Francia. Cristianos en general; pero también protestantes y judíos. En España, yo he estado huérfano también de ese *background*, de ese sustrato intelectual. Y, además, no creo que yo haya logrado (no tengo ningún empacho de reconocer mis errores) influir intelectualmente en nadie importante en el terreno del pensamiento.

Sin embargo, has dirigido una buena cantidad de tesis doctorales sobre temas personalistas que llevan tu impronta.

No cuento las tesis doctorales porque son un puro medio para hacer carrera académica y ponerlo luego en la tarjeta como los alemanes. Pero yo a eso no le concedo ningún valor porque de esas tesis no han salido militantes y, como ya te he dicho, la práctica es la prueba de la teoría. La praxis significa estar con los pobres, luchar contra el Estado, contra las falsas informaciones teóricas y compartir con ellos buena parte de tu peculio.

En los años sesenta o setenta, la presión teórica para vivir en comunidad, para compartir, para vivir con los pobres, ya fuera con perspectiva cristiana o no, era bastante fuerte. Recuerdo aquella canción de Aute: "La experiencia comunal es algo fenomenal".

Yo conocí las comunas en la *K 1* y *K 2* en Alemania, y había también las comunidades cristianas. Pero, en fin, también esa es una triste prueba de que no hay nada perpetuamente vigente. ¿Qué cristianismo puede haber sin un intento de seguimiento de Jesús, sin compartir con los demás, sin tener una comunidad?

La constatación del fracaso de aquellos discursos entusiastas, que concierne a toda una generación, tendría que llevar a reflexionar sobre el escaso poder de la palabra.

Yo, en la medida de mi objetivamente humildísimo testimonio, traté de hacerlo por la entrega vital al estudio y la enseñanza. Pero reconozco que

no he logrado transmitir, a través de la teoría, un hábito comunitario y, por tanto, también he fracasado en la teoría.

Además de eso, tal vez influya el que yo no tenga buen carácter para ser maestro. Me lo he preguntado muchas veces. Yo creo que tengo un nivel de exigencia que es incompatible con las exigencias de mi probable comunidad. Yo nunca en mi vida he bajado el listón de la utopía. Lo he intentado, sin éxito, años y años, ya hace más de veinticinco, en el *Instituto Emmanuel Mounier*, en el que he puesto mucho dinero, mucha pasión y mucho tiempo, pero ya no lo reconozco como mi obra. Tengo sesenta y siete años y, como no he bajado el listón de la utopía, me he ido quedando solo, cada vez más solo. El Instituto Emmanuel Mounier ha ido perdiendo cierta dosis utópico profética, poética, o como la quieras llamar. Por otra parte, el personalismo comunitario no es cosa de uno, sino que, si está casado, es cosa de dos.

En este sentido es interesante el debate suscitado por Nédoncelle que exalta la relación diádica, entre dos personas, y niega al grupo la posibilidad de ser el lugar para establecer relaciones personales profundas.

Eso resulta incomprensible, para mí, en Nédoncelle. Primero, porque fue sacerdote y, segundo, porque es falso y así se lo manifesté muchas veces por carta. Es la dinámica intencional de la persona: la persona como don, la persona como amor y abierta al infinito. Esto se traduce en que los amigos de mis amigos son mis amigos y que se puede ir agregado una especie de red como esa de Facebook. Creo que eso es válido y tiene que ser así. De lo contrario, estamos siempre en las conciencias particulares: yo y los míos, que son focos de egocentrismo. Entonces, buscando la pureza de la intensidad de la relación diádica, Nédoncelle da un pasito más adelante que Buber. Martin Buber dice que hay instancias de profundidad en el encuentro, pero nada más. Nédoncelle dice que esas instancias pueden darse durante toda una vida, en una relación diaria, pero que van perdiendo intensidad y eso es normal, ¡claro!

Ahora, que una relación pierda intensidad con el paso del tiempo no aminora la posibilidad de una intensidad de tono menor comunitaria. Y eso es lo que ha ignorado siempre Nédoncelle que, en lugar de hacer una sociología verdaderamente abierta, una sociología de grupos como la han hecho otros tantos, en la misma época que él, sobre todo en Francia, se queda en una visión sustancialista de la dinámica relacional. Entonces, si tu teoría no sirve para la vida, que se muera la teoría, le decía yo a Nédoncelle. Y él me respondía que claro, que, en el fondo, yo llevaba razón, pero

que, reflexivamente, había que decir lo que él decía. Y a mí es eso lo que siempre me ha perturbado en relación con algunas personas listas que, sin dar razón, sabiendo que no la tienen, mantienen el tipo por una especie de purito reflexivo que no sé en que consiste.

De todas formas en estos tiempos no abundan los testimonios de grandes amistades o grandes amores y no digamos nada de grupos bien avenidos.

Peor para la realidad. Si a mí me das a escoger entre la realidad efectiva, menesterosa, aporética y hasta porológica o heterónoma, y el deber ser de la idealidad, escojo esto último. Yo, sin dar la espalda a las aporías de lo concreto, habiéndome formado en la fenomenología de Husserl, digo que hay que buscar lo ideal, aunque sin ignorar lo real y confrontándolo con él. Esto, Mounier lo expresó muy bien: quien no es capaz de construir catedrales ¿cómo va a ser capaz de construir una chabola? Vamos a construir primero una chabola y a vivir en la precariedad, pero sin descartar los proyectos de idealidad que superan el fracaso humano. Hoy, por el contrario, el fracaso se convierte en lo ideal y se hace una apología del fracaso, un idealismo bastardo.

Yo no acabo de ver esa apología del fracaso de la que hablas, a no ser que interpretes el fracaso como negación absoluta de esos proyectos de idealidad como pudieran ser, en su día, los de las catedrales.

Hoy se vive la apología del feísmo y se está enfadado con los planteamientos que superan la vulgaridad. Por eso es inadmisibles para tanta gente la idea de Dios, de un Dios perfecto. Y menos que nosotros tratemos de imitarlo y ser imagen suya. Léete a Rubert de Ventós y de ahí para abajo a todos los posmodernos. La posmodernidad tiene dos momentos en dirección a la cristofobia o a la teofobia. El primer momento es la renuncia a lo íntegro, la construcción con retazos de retales de recuerdo. Y el segundo es la apología de lo feo, la negación de todo lo que son convicciones profundas, testimonios y honestidades.

Si tomamos en cuenta la idea del optimismo trágico de Mounier, podríamos tal vez integrar el fracaso, pero no como una exaltación, sino como una tremenda, constante y constatable realidad.

Yo en eso me muevo: en el optimismo trágico de Mounier. Pero hoy la gente no vive el fracaso como tragedia, sino como comedia. Eso lo sé bien

con sólo observar a los miembros de mi generación. Ninguno de esos amigos de Althusser derramó lágrimas por él. Rápidamente acomodaron su funcionalidad en orden a cambiar de chaqueta, de ideología, de lo que haga falta, con tal de seguir arriba.

Eso suena más trágico que optimista. ¿No atenúa esa sensación tu actividad con esa red de grupos al estilo Mounier que, pese a todas tus reservas, has venido creando y sosteniendo durante años?

Sí, incluso estamos en la UNIPEC (Unión Internacional de Personalistas Comunitarios). Dentro de unos días, me voy para estar en Latinoamérica tres meses. Pero hoy no existe el sustrato epocal de Mounier; no hay ese tipo de utoprofecía. No hay nada de lo que había.

Entonces, vuelvo con tristeza a constatar que insertar el personalismo en Latinoamérica es muy difícil o casi imposible. Porque en cuanto algunos salen de pobres, vuelven a lo mismo. Es como si en algunos de ellos siguiera viendo a mi generación y cómo han ido curriculeando. Pues, así, allí. Somos, somos... No nos gusta el prójimo. No lo compadecemos. No transfundimos nuestra sangre. En todo caso, lanzamos ideas sobre cómo no ahogarse desde nuestro bote bien pertrechado. Es verdad: quizás se equivocó Dios. Dios mismo lo pensó y se arrepintió de crear al mundo y al hombre. Hay que ser como Dios para arrepentirse; ser Dios, de verdad, y ver, finalmente: "Y vio Dios que era bueno".

Mounier y la Iglesia

Hemos venido hablando hasta aquí de cuáles podrían ser una actitud y una práctica mounierianas con respecto a la sociedad y la filosofía posmodernas. Pero también hay que tomar en cuenta la actitud crítico-profética de Mounier con respecto a la Iglesia, a su espiritualismo desencarnado, a sus compromisos o incluso al buen humor de sacristía. ¿Cómo ves, en este aspecto, la situación de la Iglesia?

La actitud de Mounier con respecto a la Iglesia es extraordinariamente realista y válida para hoy, puesto que el poder también corrompe a la Iglesia. Lo que ocurre es que, como la Iglesia ha dejado también de ser profética en grandísima medida, no le interesa ya nada Mounier.

¿Qué es lo que interesa hoy a la Iglesia? Le interesa potenciar ciertas formas de cosmovisión un poco desmayadas, como la de Edith Stein o la

de García Morente, que son formas meramente intelectivas de plantearse la realidad y de ser, dentro de la Iglesia, muy conservadoras.

Es todo lo mismo y no ocurre por casualidad. Este es el tributo que hay que pagar al curso de los tiempos, al cambio de las épocas. Y yo no lo quiero pagar, quiero ser plenamente actual, siendo plenamente eterno. Por eso hoy mismo, en Alpedrete, me encuentras terminando un folleto sobre Erasmo de Rotterdam. Pues yo quiero recuperar ese “latín universal”, esa dimensión universal más allá de las coyunturas epocales que hay en todo ser humano.

¿Ha influido tu condición de católico en la percepción que de ti se ha tenido como filósofo?

Mi pertenencia a la Iglesia me duele mucho, pero la acepto como lo que la Iglesia es: *casta meretrixque*, casta y meretriz. Lo de “meretriz” me lo he callado para mi interior, mientras que otros han aireado las inmundicias de la Iglesia. Se ha bajado de los aviones y, ¡venga!, a dar caña en *El País*.

En concreto, Juan José Tamayo insiste mucho más en lo de *meretrix* que en lo de *casta*.

Él fue cura y sigue faldoneando, aunque ahora digan que el sacramento no imprime carácter. Como aficionado, he estudiado bastante teología y he dirigido la revista católica internacional *Communio*, versión española, con los Olegario González de Cardedal, Juan Ruiz de la Peña, Juan Martín Velasco, etc. Pues bien, comparado con ellos, este Tamayo es intelectualmente un refrito liliputiense oportunista. ¿Por qué te crees que es el teólogo de *El País*? ¡**Mein Gott!**

Albiac fue tertuliano de la COPE.

Sí, precisamente de donde me expulsaron a mí. ¿Tú sabías que yo fui tertuliano de la COPE? Eso también da idea de lo desmemoriados que sois vosotros, intelectuales cortos. Yo estaba en *La tarde con Cristina* y me expulsaron, por supuesto, “antivaticanista”. Hace seis años. De todos mis amigos obispos, que entonces tenía muchos, con motivo de mis artículos, viajes y conferencias, ni uno solo vino a decirme: “Oye, Carlos, estoy contigo”. Mientras tanto, seguía como contertulio en otro programa Gabriel Albiac, el más ateo de todos los ateos según confesión propia. Y allí seguía, también, la única persona en España que, posiblemente, vaya a escribir más que yo: el impresentable de César Vidal. No es sólo que escriba mal y

sin profundidad; es que es vomitivamente reaccionario. Con él, tuve más de una trifulca a micrófono abierto. Pero él y Albiac se quedaron.

También has tenido relación con cristianos más ilustrados.

En alguna ocasión, estuve en los diálogos organizados por Gómez Caffarena y Aranguren, en el jesuítico *Instituto Fe y Secularidad*. Yo allí era como un perro verde, aunque Aranguren hiciera dos resenciones mías. Yo me sentía muy encajonado. Todos en la misma progresía, algo muy críptico, y esoapestaba. Aranguren siempre me trató con cariño, y yo a él. Fue él quien, en su momento, realizó una aportación axial al discurso ético en nuestro país.

Por lo que yo he podido comprobar, te muestras muy respetuoso con respecto a la Iglesia e, incluso en tu libro *Apología de la fe inteligente*, dices que en Roma se resuelve la relación tensional entre Atenas y Jerusalén y propugnas el ¡Zurück zum Roma!

Toda la gente de la derechona católica, todo el *Opus* y anexos ultrapiadosos emergidos piensan que yo no soy católico. También en *Alfa y Omega* me ningunearon, aunque al principio me pedían artículos como si yo fuera Séneca. Poco a poco, se fue estableciendo una situación de desconfianza con respecto a mí, hasta llegar al silencio absoluto. En San Dámaso, no prolongaron mi *venia docendi*.

¿Cómo fue eso?

Simplemente —supongo yo— porque así lo decidió el cardenal Rouco. Yo, a Rouco, lo conocía de Alemania, en Munich, cuando yo hacía mi tesis sobre Husserl. Allí coincidí con él, con Mariano Álvarez y con Marcelino Legido. ¿Has oído hablar de él?

No.

¡No puede ser! Que tú no lo conozcas no quiere decir que Marcelino Legido no sea uno de los nombres más importantes del cristianismo de los últimos tiempos. Era catedrático de filosofía en la Universidad de Salamanca; allí lo conocí yo. Había hecho su tesis doctoral sobre el demiurgo en Platón. Después, se hizo sacerdote y se fue a Alemania. Ante él, Hans Küng y muchos otros inclinaban la cabeza y le llamaban *Herr Professor*. Era un hombre de una gran altura intelectual, que hablaba griego clásico.

Él se hizo cura para servir a Dios y a Cristo en los pobres, y se hallaba en Munich cuando estaba el bueno de Rouco, a la sazón —antes de ser cardenal, un divino que iba siempre con su *clerygman*, y acudía a los conciertos de la excelente sala *Hörer Saal*—. Jamás lo vi yo con un obrero. Él estaba con sus monjitas, estudiaba derecho canónico e iba como un pincel, allí, a pasear. Nunca se le conoció, no existió en Alemania.

Allí nos afanábamos un montón de gente, casi todos en torno a Marcelino, que decía la misa a los emigrantes, entre los cubos de basura. Mounier, sin Marcelino Legido, habría acabado en mí en un “mounierismo” más. Sin él y sin esa experiencia de la emigración de Alemania, de los pobres, que me marcó toda la vida, yo habría sido un vulgar y frío mounierólogo.

¿Qué línea profética se podría seguir por parte de un auténtico católico con respecto a la Iglesia?

Pues la de sufrir. Oportando entre Lacordaire o Laménais, el uno que se queda en la Iglesia como San Francisco, y el otro que se va de ella dando un portazo. Yo digo que la Iglesia es lo más grande que me ha pasado, lo cual no me ha dado puntos favorables con respecto de la calle, sino al contrario. Pero bastante mierda se ha arrojado ya a la Iglesia como para seguir insistiendo. Mi contrapartida fue esa opción de callarme, aunque cada vez me sienta más a disgusto teniendo que tragar. Estoy en un punto en el que no sé si realmente soy católico o protestante.

¡No me digas!

Quizás esté exagerando. Pero yo no puedo con las mariologías estas, ni con las tonterías estas, ni con las explicaciones escolásticas de la transubstanciación, ni con todas esas cosas que hay que estudiar. Por parte de la Iglesia, no ha habido ninguna mención a mí; ni positiva, ni negativa. Sólo una relación de absoluto ninguneo. Cuando todo ocurre así, silentemente, calladamente y sufridamente, socialmente no tiene crédito; sólo tiene rédito. Bien sabe la Iglesia cuál es mi posición y por eso no cuenta conmigo. Pero bien sabe también la posmodernidad cuál es mi posición y en eso tampoco puede contar conmigo, y no me va a encontrar.

Sin embargo, sí estuviste un tiempo colaborando con la muy eclesial revista *Communio*. ¿Cómo fue tu experiencia en ella?

Ha sido óptima. Creo que he tenido la inmensa fortuna de, gracias a la revista *Communio*, haber conocido a personas como a Juan Luis Ruiz de la Peña o a Antonio Andrés (¡almas mías vitales de mi alma!), que considero como un auténtico regalo de Dios. Y luego también he aprendido mucho con los Olegarios y otros grandes teólogos, que es lo que hace que, aunque yo no sea oficialmente teólogo, tenga gracias a Dios un buen bagaje teológico dentro de mi condición de laico.

También tendrías relación con von Balthasar que era el gran inspirador de la revista.

Con von Balthasar, había demasiada distancia generacional. Él era un viejecito maravilloso y acogedor. A mí, me trataba casi como a un hijo. Tengo muchas anécdotas con él. Me impresionaba su figura, su altura, su casi hieratismo no exento de humor, su recogimiento en la oración. ¡Cómo se hincaba de rodillas! y estaba *per longum, latum et diffusum*, hasta que alguien le tenía que decir: “Padre, ya es hora; ¡el autobús se va!”, o cosas así. A mí, me hablaba de sus traducciones y de su admiración por Calderón de la Barca. Es curioso, tradujo a Calderón al alemán. Era un gran políglota.

¿Teníais reuniones frecuentes?

Todos los años teníamos un consejo. Como era *Communio Internacional*. Cada año, la reunión se desarrollaba en un sitio diferente. Durante ese tiempo, nos reuniríamos en quince o veinte países. La gran figura era Hans Urs von Balthasar. Pero, poco a poco, fue creciendo otra figura, aunque no fuera comparable con él: la de Jean Luc Marion. De la *Communio* española, yo llegué a ser director, ya al final.

El autor de El ídolo y la distancia.

El primer libro de Jean-Luc Marion al español, lo traduje yo: *Prolegómenos a la caridad*, editado por Caparrós, en su colección *Esprit*, que fundamos, dirigimos, editamos y financiamos desde el *Instituto Emmanuel Mounier*. Toda esa especie de pequeño conglomerado que forman la editorial Caparrós, la editorial Encuentro y el Instituto Emmanuel Mounier, surge en torno a la revista *Communio*.

Es realmente un buen conglomerado que ha dado muchos frutos, como la edición, por Encuentro, de las obras de Hans Urs von Balthasar, la *Ética* de Scheler, en Caparrós o los clásicos del personalismo del Instituto Emanuel Mounier.

La sección española de la revista era muy importante. Quizá la cuarta después de la alemana, la francesa y la italiana. Llegamos a reunirnos en dieciséis consejos, con participación de dieciséis países. ¿Te imaginas la riqueza intercultural, religiosa y hasta piadosa que había en aquel grupo? Si yo no hubiese aprovechado y aprendido, aunque sólo fuera un poco, de aquellos grupos tan ricos, habría sido para colgarme. Pero frecuentar esos ámbitos es lo que me ha hecho intragable para el progresismo superficial y fácil que es el que ha alimentado la cultura de nuestro país. No es comparable el nivel de aquellos teólogos con el de estos filosofitos que no tienen ni idea de teología. ¿Cuántos de ellos conocen lo que critican?

Communio surge con la vocación de desarrollar intelectualmente las ideas contenidas en el Vaticano II.

No del todo. A veces, yo añoraba estar en la revista, entre comillas, rival; es decir, en *Concilium*. *Concilium* sí que era más del Vaticano II, con sus grandes figuras y vacas sagradas. Mientras que nosotros, en *Communio*, no teníamos más vaca sagrada que von Balthasar, quien entonces no lo era. *Communio* era mucho más ortodoxa. A veces, a mí me cargaba esa especie de carnalidad institucional de la Iglesia, del papa. Aun estando ahí, desde mi libertad, eso me revolvía las tripas.

En *Concilium* estaba Hans Küng.

Sí, y toda la teología de la liberación.

¿Cuál es tu postura en relación con la teología de la liberación?

En cierta ocasión, fui invitado por la UCA del Salvador, donde estaban los jesuitas, para dar una conferencia. Me encontré con Jon Sobrino —quien, por cierto, no me conocía—. Yo le pregunté: “¿Has oído hablar de Emmanuel Mounier?” Me respondió que no. Entonces, yo le dije: “Me parece imposible que un individuo de tu categoría y de tu orden, con esa cultura que tenéis los jesuitas, no haya nunca oído hablar de Mounier”. Tuve que creerlo, pero ¿cómo es posible? ¡Ah!, porque Mounier no es rentable. No es rentable para la disidencia. No es rentable por su forma de vida, porque padeció mucho y lo aguantó, porque realizaba una crítica constructiva. El dolor como argumento de vida y de amor no es rentable.

¿Me puedes explicar un poco mejor por qué te producía tanta aversión esa carnalidad institucional de la Iglesia a la que te referías?

Yo no soy un integrista. El integrismo es *bonum ex integra causa, malum ex quoquaque defectu*. Tienes que tragarte todo de la causa que asumes. Amigo Platón, pero más amiga la verdad. Yo me siento libre y creo que esta libertad es cosa de Dios. Yo no me veo tan fuerte como para haber podido permanecer en esta libertad durante tanto tiempo.

También decía Cicerón *legum servi sumus ut liberi esse possimus*, es decir, somos siervos de las leyes para poder ser libres.

Hay que tragar. Pero, si yo repaso mi vida, encuentro que he tragado muy poco; la verdad sea dicha. ¿Por eso también me resulto intragable a mí mismo? Sí, sí, esa es una buena conclusión: resultar autointragable.

Si eres coherente, no puedes hacer un pacto con el diablo siendo tú el diablo. Hay que decir yo conmigo ningún pacto. Ninguna componenda consigo mismo. Yo no quiero abogado. Yo quiero, y así lo he sufrido y lo he vivido, vivir como vivió en el estercolero, Job: sin abogado, pelando a voz en grito a su creador.

Dentro de la versión ortodoxa, ¿qué piensas de la Doctrina Social de la Iglesia?

Nada: eso es basura.

En primer lugar, que no existe. Con el curso del tiempo, yo te podría decir que hay dieciocho doctrinas sociales de la Iglesia. Vamos, como los posmodernos.

En segundo lugar que, si es doctrina, ya no es social. La doctrina es sólo en torno al dogma y a la fe, pero no en torno a lo social. Esa es una expresión desafortunadísima, que los meapilas cualificados mantienen por algún motivo que escapa a mi alcance.

En tercer lugar, eso es para los que no quieren seguir directamente la vida de Jesús. Es para los tibios que se han fabricado una casa de bajo techo y una piscina confortable de agua calentita para no seguir a Jesús. Eso lo digo aquí, en Roma, en China y lo he dicho en todos los sitios. Y lo puedo demostrar, simplemente comparando el lenguaje de Jesús y el lenguaje teórico abstracto que no baja a la realidad, que no muerde, de los enciclicueros.

En fin, que es cosa de católicos hipócritas del CEU, de todo ese tipo de propagandistas, de gente que ha matado a Dios en su corazón.

En algún documento de la Iglesia, se habla de la opción preferencial por los pobres...

Pero, luego, a la hora de la verdad, viene el Papa y pone de rodillas a un señor que, bien o mal, ha hecho la opción preferencial por los pobres, al tiempo que, rápidamente, te nombra santo a uno que no la ha hecho, como San José María. Esto es una cosa que, de verdad, no tiene quicio ni razón. O sea que una cosa es la proclama que no duele, y eso es de hipócritas, y otra cosa es la realidad.

Mira, una vez, en México, tuve un encuentro con el cardenal Madariaga, que era quien lleva todo lo de la doctrina social de la Iglesia. Incluso, se habla de él como futuro papable. Le di una caña que no te puedes ni imaginar. Porque él empezó a hablar: “Conque si yo esto, y si la gente supiera, y no sé qué de lo que es el narcotráfico, y lo que sabe la Iglesia...”. Hasta que, en un momento, estaba mi mujer delante, yo le dije: “Sabes todo eso y, sin embargo, no lo dices; al contrario, estás como gran diplomático de la Iglesia, allí, colando mosquitos y tragando camellos. Y dice: “Bueno, no te creas; yo también estoy perseguido”. Le pregunté: “¿Dónde?”. “En Internet”, me respondió. Ser tan sólo perseguido en Internet no es ser perseguido. Lo malo es que tengo tanta experiencia concreta que, si la utilizara, podría perjudicar a la Iglesia, y yo no quiero hacerlo.

Es la postura de Lacordaire a la que te referías.

De Madariaga, me despedí rápido y mal. Luego, el arzobispo de Guadalajara me desautorizó en público en un congreso internacional de intelectuales católicos, a raíz de mi diálogo con Madariaga. Pero eso es lo de menos. Esas son batallitas pequeñas y sin importancia.

Esas malas relaciones con las autoridades políticas o eclesiásticas, ¿obedecen a un espíritu profético?

Yo no me considero un profeta, ni mucho menos. Si hubiera sido un profeta, tendría que haber muerto hace muchos años. He hablado a parlamentos enteros o al jefe del Ejército de algún país. Tal vez, si mi foto no hubiera aparecido en las portadas de algunos diarios, estaría con esos siete tiros en la cabeza. Confieso que he tenido miedo y que me han temblado las piernas allí donde me tenían que temblar. Pero, si yo no soy un profeta, voy adonde haga falta con los profetas. Yo no entiendo el Evangelio sin profecía —y Jesús, por ser profeta, nos convierte en profetas a todos.

Una biografía espiritual

¿Cuál ha sido tu evolución personal en la forma de vivir la fe y el cristianismo?

La evolución de mi fe ha sido muy traumática, pero en el orden de lo que he querido que sea. Mi padre no era practicante y mi madre era una católica de la época, muy reaccionaria. O sea, todos los tópicos de Trento y más, si los pudiera haber, se daban en mi madre. Por otra parte, ella era una mujer muy buena y muy trabajadora. Nos educó religiosamente con miedos, con muchos miedos y con la vigencia del Dios castigador que era lo que entonces había.

Tampoco era, la mujer, responsable de eso. Así viví siempre y, no sé cómo, mi subconsciente me fue trabajando ese miedo hasta que llegó un momento en que yo creía que era culpable no sólo de lo que hacía o no hacía, sino de lo que hacían los demás. Y eso, de repente, se transformó al encontrar a Marcelino Legido, quien me orientó hacia la lucha, hacia el cambio interior, hacia Dios.

Pero, según lo que me has dicho, tu encuentro con Marcelino Legido tuvo lugar en Alemania, cuando ya habías terminado la carrera.

Sí, pero ni siquiera entonces aprovecho la situación porque sigo entendiendo el cristianismo como una especie de ascetismo heroico que además no me lleva a Cristo, sino a la imitación de Marcelino Legido. Así, desaproveché la oportunidad de decirle quien yo era, que era un escrupuloso incapaz de acercarse a comulgar por aquello del pecado.

A pesar de todo, en el nuevo estadio, que sería el tercero, seguí luchando y esa lucha me llevó a una grave depresión que me ha tenido enfermo durante muchos años. Paradójicamente, la gente no se daba cuenta porque yo, por mi parte, procuraba ocultarlo, compatibilizándolo con un activismo heroico. Esa enfermedad me llevó a psiquiatras y más psiquiatras que, finalmente, no me curaron. He sido una especie de *San Manuel Bueno y Mártir*.

Nadie lo diría al verte, no tienes aspecto de atormentado.

Aquella situación la reflejo en una autobiografía que me pidió Ediciones Paulinas y que salió publicada bajo el título *Para venir a serlo todo*. Finalmente, era tanto mi dolor que yo no podía más con mi cabeza. Hacía todo

lo posible por creer, pero yo no podía creer a través de ese sentimiento del Dios castigador, que me volvía absolutamente loco. Y, finalmente, estoy en la cuarta etapa, en la cual toda esa enfermedad se curó simplemente porque hubo un día un psiquiatra que me dio unas medicinas. Yo, que tenía tanta animadversión a las medicinas y que buscaba lo profundo como terapia, escarbé demasiado y volvía yo locos a mis psiquiatras.

Todavía sigo con la medicación y no tengo ni remordimientos, ni escrúpulos, ni nada, y estoy con una fe madura. Lo mío ha sido un enorme sufrimiento durante décadas. Mis psiquiatras, que no tenían por qué mentir, me decían que mi sufrimiento era máximo. Porque sería para hablar largo y tendido sobre la cantidad de locuras que yo hacía para contrarrestar aquel sufrimiento.

No podía dormir ni de día ni de noche, no podía estar en un sitio abierto porque enseguida había problemas. Pero nunca me solté de la mano firme de Jesús, ni cuando era demasiado húmeda y resbalosa para mí, y se me escapaba. Ni cuando, como ahora, es firme y segura. Ni siquiera cuando, sobre todo, he sido, soy y seguiré siendo pecador.

En *Contra Prometeo* dedicas un capítulo a hablar de la culpa, el pecado y el perdón como rasgos positivos.

En ese momento, me hallaba yo en la lucha. En mi caso, era demasiado enfermizo. Llegaba a unos límites que... Un pastor protestante amigo me dijo: "¡Mira, Carlos, no puede ser tan complicada la fe para quienes no somos sencillos!". Yo era bueno, y lo sigo siendo, para dar consejos a los demás. Pero cuando se trataba de mí era incapaz. Incluso los daba también para ver si podía aplicármelos; pero era inútil. Conozco bien el humus de la realidad de la miseria humana en mi carne. Quizás haya sido eso también, aunque a veces no lo resalte; una de las más profundas razones de mi solidaridad con los pobres: mi propia pobreza.

Pero una cosa es la pobreza física y social y otra la miseria del pecador.

Pues yo creo que la pobreza del pecador es durísima. La pobreza de quien cree que no tiene remedio y del que cree que va a ir al infierno y que Dios es condenador. Cuando se vive de verdad en esas creencias, se vive empapado en el sudor de la angustia.

Por otra parte, Ricoeur afirma que la culpabilidad puede ser un sentimiento sano y que es, en el fondo, la otra cara del deseo de Absoluto. Tal vez, en tu caso la fortaleza de un ideal del que no se puede rebajar nada te haya llevado a esas angustias.

Mezclado, mezclado. No olvides que Ricoeur es luterano y su luteranismo es acentuado en ese terreno; tal vez lo haya sido de manera excesiva. En el otro extremo, von Balthasar trata con poco respeto a la angustia, a la depresión y a la enfermedad porque dice que, cuando se tiene fe, no puede darse eso.

De hecho, la experiencia de la noche oscura, tan bien descrita por San Juan de la Cruz, es una experiencia universal de los santos.

Así podría decirse con mayor profundidad. Pero, así como reconozco lo que te acabo de decir sobre mis angustias y depresiones, también reconozco que mi fe es muy grande y muy sólida. Porque la fe no ha sido para mí un concepto, sino una experiencia de noche y resurrección. Sigue siendo, para mí, una experiencia de optimismo trágico, de esperanza y de dolor como el que me produce la Iglesia por su falta de sentido de la realidad.

Siempre te refieres a los pobres con simpatía. Les reconoces, junto a Mounier y a Marcelino Legido, como a tus maestros. ¿Cómo es tu relación con los pobres?

Cuando yo me fui por primera vez, hace veintitantos años a México, en lugar de quedarme viviendo en un chalet de la Universidad pontificia, me fui al barrio de Chalco, y siempre ha sido así.

Yo no soy pobre. Soy un burgués. No podemos ser pobres con la cultura que tenemos. Pero yo, ante los pobres, me explico. Me explico ante ellos de rodillas. Esa es la forma de implicarme. Aunque eso no quiera decir que tenga una actitud hagiográfica y pauperófila.

Estar con los pobres significa tratar de compartir con ellos buena parte de tu peculio. Ahora, si me dices que no he llegado a vivir como un pobre, te diré que es cierto; y esa es otra de mis incongruencias. Al final, lo que hago es una especie de la pobreza, y eso me lo llevo a la tumba.

¿No supone eso una cierta escisión como en el caso del sentimiento de San Manuel Bueno mártir del que me hablabas; es decir, enseñar una fe que se quiere pero en la que no se cree?

Durante mis años de crisis, mi anuncio enfervorecido del Evangelio yo no lo vivía como una mentira querida, sino como una exigencia de vida. Porque si yo hablaba de Jesús, tenía que transmitir esa convicción a los demás, aunque, al mismo tiempo, tuviera que pasar por una *epojé* personal.

En esa etapa de oscuridad, ¿vivías los sacramentos y participabas en las celebraciones comunitarias?

Durante muchos años, he estado sin poder acercarme a comulgar a causa de mi estado límite de padecimiento mental.

Y ¿ahora?

Ahora, sí.

¿Pertenece a alguna comunidad religiosa?

No, no.

Entonces, ¿vas por libre y acudes a tu correspondiente parroquia?

Sí, desgraciadamente. Eso es lo que hay.

¿Haces oración?

Sí, sí, claro. Si no fuese por esa dimensión de la fe en Cristo y su práctica correspondiente, yo sería un experto —y aun así lo soy— en reventar a mi prójimo; especialmente si es mi adversario dañino.

Mounier, además de ser un buen católico, estudiaba metódicamente las Escrituras con el padre Pouget.

Mounier era de natural piadoso. Desde que era muy jovencito, andaba por ahí, participando en los movimientos religiosos de su época y ahondando en el estudio de las Escrituras. Sí, con el padre Pouget y también con su maestro Jacques Chevalier. Pero yo nunca he sido de natural piadoso. Soy de natural volteriano.

Amor y sexualidad

Curiosamente, esa facultad tuya para destrozarse dialécticamente a tu prójimo contrasta con la importancia que das en toda tu obra al tema del amor, palabra que no responde muchas veces a una realidad e incluso el mismo Lévinas lo ha subrayado en alguna ocasión.

Este también es uno de mis calvarios. Yo, como puedes ver, tengo muchos. Así, por ejemplo he escrito un libro de cuatro volúmenes que lleva por título *Soy amado, luego existo*, y eso tras un montón de libros en los que he sistematizado la dialéctica práctica intencional del encuentro profundo que se da a través de eso que se ha llamado, con mil palabras, amor. Claro.

¿Qué es lo que hace la señora o el señor que lee el *Hola* o el *Ama Rosa*? ¡Amor!, se dice; esto ya me lo sé yo. Y la gente no lee. Con lo cual entre el ambiente existencial reinante y la ignorancia correspondiente, yo tengo que pasar por un imbécil, o por un filósofo *light*, o por un católico de estos que qué va a decir. Pero nadie ha leído las páginas donde estudió fenomenológicamente esto, en Husserl... No lo han leído. Entonces, yo, ¿qué culpa tengo? ¿Qué culpa tengo yo de que los demás no crean en Dios? Se me ve un poco a contracorriente, pero de forma reaccionaria.

Pero el amor es una palabra que sigue conservando su viejo prestigio, y me parece que, de hecho, es la palabra más utilizada en Internet, con todas sus correspondientes traducciones.

Bueno, pues, aun así, yo he tratado de perfilarlo de una forma técnica y académica porque es necesario hacerlo; hay que desbrozar palabras cubiertas de tanta historia. Cuando escribo, yo constato mi propia experiencia. Yo no podría vivir sin amar y sin ser amado. Y, aunque pudiera, no me interesaría.

Yo creo que nadie, ¿no?

Bueno, hay gente que se burla de esto, ¿eh? Totalmente. ¿Lo del amor? ¡Bah! Es que tú no has tenido trato directo con los filósofos jóvenes.

En mi época, estaba de moda un librito, un auténtico best seller de Erich Fromm, que se llamaba *El arte de amar*. Adoptaba una perspectiva bastante humanista y hasta personalista, movimiento del que era simpatizante.

Bueno, hoy tú hablas del amor y, desde la psicología hasta la sociología de Wilson y todos estos, te dicen que el amor es un concepto prohibido y sacado de los diccionarios en el terreno científico. Bueno, hasta el célebre Eduardo Punset.

Hace poco oí un comentario de un libro escrito por la mujer de Punset, en el que al parecer, entre otras muchas cosas, defendía el papel saludable de los abrazos siempre y cuando éstos duraran un mínimo de seis segundos, tiempo necesario para estimular las zonas neurológicas oportunas.

No me cambies de tema.

No, lo de los seis segundos está en relación con un experimento que relataba Rof Carballo, a quien tú sueles citar, y era que las ratas acariciadas crecían más lustrosas y robustas que las ratas sin acariciar.

Todo eso lo aprendí yo en Ahsley Montagu, o sea que eso es muy antiguo. Pero, por ejemplo, hace mucho me preguntó Sádaba: “¿Todavía sigues casado con la misma?”. Cuando yo le dije que sí, él respondió: “Pero, ¡hombre!, a quienes el amor les dura más de cinco años, habría que penalizarlos por ausencia de imaginación!”. Tú, es que no estás en el ambiente.

Sí, pero hablo contigo con la conciencia de que en este tema partimos de unos mismos presupuestos. El adversario no es quien defiende que el amor dura cinco años.

Desde ahí, pues, lo recibo; pero la polisemia de esta palabra es tan enorme y su descrédito en el terreno de la ciencia es tal...

Yo veo la desaparición del amor más en el terreno de la práctica que en el de la ciencia. No creo que la ciencia haya desmentido lo de las ratas acariciadas o explicado que los monitos prefieran una mamá artificial de peluche que no les da de comer a una mamá de alambre que sí les da de comer.

Sí, hombre; todo lo de la Genética, la Biogenética, la Genética social de Wilson, y todos los demás. Eso está más que desmentido; en algunos de mis libros lo trato. Nuestro comportamiento básico es el de las hormigas. Somos una hormiga evolucionada; y el proyecto gran simio, y todo eso. Y ¿qué te dice Jesús Mosterín...? Pues, eso es lo que hay.

¿Qué amor, qué amor? Entonces, de verdad, la antropología, la sociología y la *animalología* van por ese camino. Ahora, ¡peor para ellos!, porque

lo real es que la gente se ama. Eso es lo que quiero subrayar. Que siempre andan desfasados; es que les importa un bledo la realidad. Que la gente se ama, que, aunque de forma equivocada, hasta se matan o se suicidan por amor. Eso les tiene sin cuidado. Han decidido que somos hormigas evolucionadas.

Yo sigo creyendo que el discurso sobre el amor, precisamente fundado en esa realidad de la que hablas, es plenamente vigente.

Pero, ¿qué autores modernos puedes citar para apoyarlo?

Yo reconozco que en materia de amor el autor que más me convence es Kierkegaard, en particular en sus *Obras del amor*, o incluso en su idea del amor unilateral.

Yo no estoy hablando de eso; es como si mencionaras a Platón y el parlamento correspondiente de *Diotima*. Pero yo no hablo de eso. Estoy hablando de las vigencias, de cómo hoy —y esto es una prueba más de la burricie—, del *a priori* en la ciencia y de la cultura, se vuelve a dar la espalda a lo más real que es el amor. Pervertido, divertido, convertido, como quieras, pero siempre hay una versión, un verter hacia eso, hacia el amor que es centro de vida. Y hoy no. Eso te da una idea, en la que tanto insisto y que tanto subrayo, de lo que es la posmodernidad, una ideología en el pésimo sentido que le daba Carlos Marx.

El mensaje personalista de autores como Buber, Lévinas y tantos otros, incluso Fromm o el mismísimo Wojtyła, llega a un cierto consenso de que el amor es una realidad, una hermosa idea vigente y una necesidad antropológica; otra cosa es la realización efectiva de esa idea que deja mucho que desear.

No han perdido vigencia de suyo, intrínseca, pero hoy no forman parte de la cultura ambiental. Todo eso es lo único que digo, que yo estoy aquí para refrescarme desde los clásicos, impeliendo e impulsando en lo que puedo, modestamente, claro, la realización de esa idea. Y eso es en lo que hoy ya no cree nadie.

Tú háblale a todo ese coro de grillos que cantan a la luna de esto. No tienen familia, están separados, duermen con una cada noche, y eso es lo que les va como convicción existencial. No es que crea yo que son malos, ni buenos, no me importa lo más mínimo, ni soy quién. Seguramente, todos serán muy buenas personas. Es que el amor no entra en su modo de

vida y, por tanto, no es un *logos hegemonikón*. La hegemonía está en otros sitios, no ahí. El amor no es el pensamiento dominante.

Sin embargo yo creo que testimonios de amor y vidas transparentes como la de Teresa de Calcuta, o el himno a la caridad de *Corintios 13*, siguen hoy llegando a la gente.

Les llega si ven que la fuente de donde les llega es coherente. Si lo dice el PP no les llega, les *desllega*. Al menos a mí eso es lo que me dice la gente de la calle: Que dónde están los cristianos porque si todos son unos tal o unos cual. Exageración que, por otra parte, le viene muy bien al crítico, al que no acepta al cristiano, porque, así se guarda las espaldas de su propia incoherencia.

Creo que Levinas era remiso a utilizar la palabra *amor* por su ineficacia.

Y más en un judío que no conoce la presencia del amor hecho carne. Para él Dios es un gentilicio, no es un tú, es un él, un *el-hoim*. Y, por otro lado, hay experiencias vitales que a Levinas le han marcado, los campos de concentración y la muerte de muchos compañeros en esos campos.

Él, personalmente, era un miedoso y le entraba un miedo escénico cada vez que tenía que dar una conferencia. Lo comprobé cuando coincidí y conviví con él en un congreso internacional en Rimini, en el mar Adriático, en concreto en el *Meeting per l'amitizia fra i popoli*, organizado por *Comunión y Liberación* y, además, me lo dijo su mujer.

¡Fíjate, un hombre como él! O sea que las experiencias vitales nos marcan muchas veces. Y, desde luego en él hay una enorme incongruencia. Ese sí que practicaba el *coitus interruptus* con las ideas, permanentemente. Es un atormentado porque es un continuo querer y no poder. Está siempre pendiente del rostro del otro hasta el punto de que opaca la propia identidad yoica aunque sea relacional. En fin, yo no tengo santos, pero Levinas, aunque aprenda de él, no es santo de mi devoción porque ha dado lugar a una especie de neomisticismo progre, intrínseco al pensamiento cristiano y judío.

Una cuestión íntimamente relacionada con el amor es la de la sexualidad ¿qué piensas de este tema?

Hombre yo digo que a mí los abrazos me encantan, pero no me enamoran. Es decir que yo soy un hombre muy carnal, muy pasional y en ese terreno muy vicioso si lo quieres decir como un clásico. El tema de la se-

xualidad estaba unido en mí a la obsesión por el pecado, el pecado a mirar, al no sé qué... y yo no lograba liberarme de eso, luchar contra eso me empeoraba. Mi mujer me ayudó muchísimo a dominar mi libido excesiva.

Supongo que ahora no tendrás ningún problema a ese respecto

Ahora estoy bastante liberado de eso y lo llevo mucho mejor. El cuerpo es maravilloso y yo he escrito muchas veces sobre el cuerpo. Yo soy muy amante del cuerpo, pero no voy a decir que del *soma pneumatikón* paulino, del cuerpo ya resucitado. Yo no tengo esa experiencia. Pero sí tengo experiencia de un cuerpo con el que se puede hacer espíritu, y un espíritu que se puede encarnar. Por eso más que de cuerpo me gusta hablar de carne. Si voy a una playa nudista no me da por pensar mal, sino al contrario. Me gusta estar moreno ¡coño!, me gusta estar moreno también en la tripa, nunca he tenido una tripa blanca (se levanta la camiseta y me muestra su tripa efectivamente bronceada). Ahí soy muy orgiástico, muy dionisiaco. Por eso no me gusta la hipocresía apolínea de ciertos misticismos desvirilizados (en ese momento inclina su cabeza y me dice: ¡Dame dos golpes en penitencia!). No me gusta esa especie de pudor, de falso pudor.

Max Scheler tiene un libro magnífico, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, en el que afirma que el pudor es una señal de que nuestro ser está determinado para un mundo más elevado que aquel de los fines biológicos.

Sí, es un libro muy bonito que Mounier cita.

Yo, a veces, discuto con mi mujer sobre la necesidad o no de echar bien las cortinas para evitar una posible y remota mirada indiscreta, yo soy mucho más pudoroso que ella.

Eso es maravilloso, que puedas discutir eso con tu mujer.

En todo matrimonio siempre existen esos conflictos pequeños y casi imperceptibles que Bergman, como nadie, ha sabido captar y que revelan la enorme dificultad para establecer una relación profunda y duradera entre hombre y mujer.

Yo creo que en tu caso la percepción de esas dificultades está relacionada con eso que te lleva unilateralmente a decir que el amor es unilateral. ¡Que te psicoanalizo, mira que te psicoanalizo!

Yo me muevo efectivamente en una tradición voluntarista, tipo Duns Scotto, Kierkegaard o Unamuno, que antepone la voluntad a la razón.

Un amor no encarnado, no realizado entre dos es unilateral y, por tanto, no está bien. Puede ser un inicio o también puede suceder que, sin prescindir de esa relación corporal, interpersonal de la pareja, tú puedas tener un *plus* de intencionalidad matrimonial que la otra parte de tu pareja no comparta, que tenga otros intereses que no sean los tuyos. Eso sí. Y esa es la dificultad porque la dificultad se da a base de que hay una bidireccionalidad. Si hay una mera unidireccionalidad no habría dificultad, no habría. Y lo que es peor, se vendría abajo mi teoría del tú, del yo y el tú.

Lo que dice Kierkegaard es que el amor entre dos es como una palabra compuesta unida por un guión.

Neuras de Kierkegaard. Eso después de Husserl es intragable

...Si en esa palabra, el otro extremo se cae y la otra permanece unida al guión, entonces permite que la caída se vincule de nuevo.

Eso es una ruptura. De momento cuando solo queda el guión, tenemos naturalmente la crisis. Pero vamos, que me cites a Kierkegaard como modelo de amante también tiene su broma. ¡Joder macho! Un enfermo, un enfermo en ese terreno, un enfermo. ¡Dios mío de mi vida! Vamos ¿quisieras tú ser como Kierkegaard?

No, no

¡Ah! Bueno, entonces lo que no quieras para ti, no lo quieras para los demás

No, pero una cosa es la persona de Kierkegaard y otra sus ideas expuestas en sus *Obras del Amor*, unas reflexiones preciosas. Y ahí no podemos obviar el problema del Tú debes amar, porque el deber libera al amor de la volatilidad del sentimiento. El tú debes amar se dirige también a los enemigos y a los muertos que no nos pueden corresponder. El tú debes amar introduce al amor en la esfera de la eternidad. La aspiración a la eternidad está en la dinámica del amor.

Pero lo que no puede ser es un querer solitario.

Pero si el amor está aferrado a la eternidad por el deber, entonces no se extingue.

En la teoría no, en la práctica sí. No confundamos el orden platónico con el orden aristotélico. *Jede Liebe sucht die Ewigkeit, tiefe Ewigkeit*, decía Nietzsche. Todo amor quiere eternidad, profunda eternidad. ¡Quiere!, pero no decía *es*.

Pero hoy día ni siquiera se plantea el problema del deseo de eternidad. Hoy día, ante cualquier crisis, las defensas están muy bajas porque existen muy pocas motivaciones para querer la eternidad.

Sí, hay crisis de eternidad, es más, hay fobia. Es de las pocas cosas que me parecen más interesantes de Julián Marías que, por lo demás es un lírico bailable, no pasa de ahí, pese a su gran soberbia. En un momento dado dice yo no comprendo por qué la gente tiene tanta fobia a lo eterno, como si la aceptación de lo podrido, de lo fungible, de lo que desaparece, no les causase desagrado, sino que hacen su apología. Claro que luego no se quieren morir. Es una contradicción más de la posmodernidad, una más. Nunca sus ideas coinciden con sus intereses, se atiborran de pastillas y cagan medicamentos por no morir.

En relación con el amor y la sexualidad me gustaría conocer tu opinión sobre los homosexuales.

Me parece muy bien que los haya, aunque yo no lo sea. Esta *gayfobia* viene de Aristóteles y de Santo Tomás. En realidad nosotros lo recibimos a través de lo que se llama la ley natural. La ley natural en San Pablo no es la naturaleza, es Cristo y por ahí se salva. Pero Santo Tomás y Aristóteles consideran que la ley natural es la naturaleza y que los animales no se dan por detrás. No sé qué animales no se darán, pero eso dicen Aristóteles y Santo Tomás. Lo natural es que haya machos y hembras, pero no machihembras. Por lo tanto es condenable todo lo que sea machihembra.

Ahora bien, mi punto de vista es que ese fisicalismo o naturalismo puede ser, aunque no es, universalmente extensible a todos los animales. Pero desde luego en el ser humano se rompe ese orden biológico natural y se establece el orden del amor que no prescinde del biológico. Esto significa que lo importante en la relación hombre-mujer es amarse, el orden del amor, el *ordo amoris*. Y si esto es lo importante, cualquier forma de infidelidad, de mentira y de todo eso es igualmente execrable en cualquier relación sexual incluso entre hombre y hombre, porque supone la ruptura del orden del amor. Dicho lo cual me preocupa que la homosexualidad tienda más a la infidelidad prácticamente, de hecho.

Es así, entre ellos se da mucho más la infidelidad, aunque también haya parejas homosexuales estables y responsables. No es una cuestión de darse por delante o por detrás, sino de cuidado recíproco y de respeto. Por lo demás, la bestialidad del machismo que maltrata a la mujer, aunque sea heterosexualmente, es tan repugnante para mí que no concibo cómo eso no es objeto de análisis serio, como un impedimento serio. O sea que usted no tolera que un hombre y un hombre se cuiden tiernamente y crezcan juntos y den ejemplo de virtudes, y sin embargo justifica usted mejor la heterosexualidad por el mero hecho de serlo biológicamente. ¿Cómo es posible?, ¿qué idea de persona tiene usted? Y en el fondo, lo que hay detrás de eso es la idea de persona. La persona entendida como una mera animalidad. Naturalmente esto he tenido que recomponerlo yo, pero hasta ahí no se ha atrevido a llegar Juan Pablo II. Al contrario, sigue siendo el viejo tomista de siempre que cuando habla sobre el amor, la sexualidad y el matrimonio, lo hace siempre en clave heterosexual. Y el *Opus Dei* y todos los que han llevado la manija y el manubrio y han movilizado las conciencias y las morales en este asqueroso país del que no quiero ser hijo.

La razón cálida

Creo que uno de los capítulos mayores de tu aportación filosófica es lo que llamas *razón cálida*, que es una razón llena de amor, encarnada, dolorida, globalizada...

La cuestión se reduce al ¿qué hacemos con los sentimientos? Y ya está. Porque ¿qué hago con mis matemáticas? Está claro: razón fría. ¿Qué hago con mis sentimientos? Razón cálida. Y qué relación hay entre una persona que está viva y su actuación lógica. Si se da una coherencia existencial está viva. La razón produce monstruos fríos y la razón fría mayores aún. Hay gente que tiene una inteligencia emocional de cero y una inteligencia lógica de cien. Por eso a mí me interesa más la biografía que la ideografía.

En ese concepto de razón cálida hay mucho del sentir intencional o la filosofía de los valores de Max Scheler, incluso de la razón vital de Ortega o la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri...

Sí a todos esos los cito continuamente y no solo a ellos, sino también a todas las diversas familias de personalistas que yo he estudiado en mi libro *Treinta nombres propios*.

También Ratzinger ha defendido una razón ampliada

Me copia literalmente sin citarme, dice entre risas. En el fondo la razón cálida tiene una gran tradición: las razones del corazón de Pascal o el *ordo amoris* de Scheler. Lo que pasa es que no se ha visto bien esa calidez. Mi crítica de fondo a la posmodernidad, en la que confluyen todas mis críticas y que da coherencia a todas ellas, es que han desvinculado la razón de la vida. No creen lo que dicen. Exprimen el limón del *carpe diem*, para introducir el *carpe diem et noctem*. Y ¡claro!, ahí –dicho popularmente– “ya la hemos cagao”.

Tengo la impresión y me sorprende que no cites a una autora muy interesante como María Zambrano, autora de un libro muy personalista como es *Persona y Democracia*, y, además, defensora de la razón poética.

Mis respetos, pero es flojita. Es más lírica que Ortega. No tiene un plexo filosófico, aunque dice cosas muy poéticas.

Yo, sin embargo, creo que tiene más enjundia filosófica de la que puede parecer a primera vista. Por ejemplo esa idea suya de las entrañas, de que la razón tiene que ser entrañable o recoger las voces de los íferos o quejas como la de Job, me parece muy sugerente y próxima a la razón cálida.

Yo coincidí con ella y me pareció una mujer muy interesante, y, además, por su forma de asumir las raíces cristianas.

En las *Cartas de la Pièce*, que recoge la correspondencia con Agustín Andreu que fue cura, se manifiestan sus conflictos con la Iglesia, pero, sin perder nunca su admiración por San Agustín, ni su voluntad de permanecer dentro de la Iglesia.

Además aquella generación entendía lo de las razones entrañables porque estaba en su *conspectus*, pertenecía a su forma de vivir. Y de ahí esa sensación de señorío que te dan estos clásicos. Hay una larga tradición española que quiso reivindicar y redescubrir, no terminó porque era muy lento y muy pesado, un hombre al que casi nadie conoció que se llamaba Manuel Lizcano. Era un gran hispanista, filósofo, al que dedico yo uno de los capítulos de una obra mía. Era uno de esos españoles a los que nadie cita, por no ser académicos, pero que yo hago lo posible por rescatar. Él era un cristiano de verdad, íntegro y practicante, vinculado a la JOC. No era “progre”, era un *outsider* pero muy interesante, en la línea de ese

señorío que no existe hoy. Habrá títulos de nobleza, pero señores... No se puede tener título de nobleza con alma de esclavo.

Otro de los aspectos en los que tú insistes al abordar el tema de la razón es la contraposición entre el *logos* de los griegos, centrado en la relación sujeto-objeto y en la verdad como *aletheia*, desvelamiento, y el *logos* judío basado en la relación sujeto-sujeto y en la verdad como *emet* o fidelidad.

Son tantos los caminos que hay que explorar que me consumo desbrozándolos. El pensamiento hebreo es de corazón, de vida, de dolor. El tema que estoy desarrollando en mis últimos libros es *me dueles luego existo*. Eso supone un giro, ya no es el amor el protagonista, aunque sea en voz pasiva, sino que es el dolor, el dolor del otro, en la línea más judía. Hoy los intelectuales más potentes son, sin duda, los judíos y el más potente de ellos Herman Cohen, sin olvidar a Rosenzweig y a Levinas. Pero nadie me ha enseñado eso en España; no ha habido quien haya hecho ese giro. Es un cambio de paradigma. Hemos ido a remolque, edificando la ilustración de mala manera, deificándola, exaltando el progreso, el progresismo, como hace Muguerza el padre de todos estos pequeños.

Pero fue Muguerza el que escribió un famoso libro titulado *La razón sin esperanza*, que indica ya una cierta toma de distancia con respecto a la ilustración.

Eso fue después, pero, en todo caso, sin esperanza como la razón de Camus o Sartre, sin ceder un ápice en su admiración por el progreso. Esa es la contradicción de él, de Muguerza. Jamás se ha apeado de la ilustración, y ahora ¡toma!, le han apeado de un golpe con un cantazo, como se suele hacer.

La crítica ilustrada de la ilustración ya tiene una amplia tradición como *La dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, o determinados aspectos de la filosofía de Walter Benjamin o de la crítica a la técnica de Heidegger, que aquí en España han tenido sus seguidores. Tú mismo decías que junto al progresismo de Prometeo hay otro progresismo de Orfeo en la línea de Marcuse.

Ahora esa línea ya no es predominante. La admiración por el socialismo hasta Felipe González era progresismo ilustrado que se traducía en su actitud contra la religión, contra los textos de religión y la prohibición de la filosofía en el bachillerato. Soy autor de algunos textos de filosofía y religión para bachillerato y sé con lo que me he enfrentado. La crítica ilus-

trada a la ilustración es como la crítica cristiana del cristianismo, la una no deja de estar en la ilustración y la otra no deja de estar en el cristianismo.

Pero también existe un cristianismo ilustrado, al que ya nos hemos referido, como el que trata de defender Gómez Caffarena.

Si por cristiano ilustrado se entiende que sabe leer y escribir, que lee y está al día, entonces sí, yo no quisiera ser otra cosa. Pero si por ilustrado se entiende un cincuenta por cien de ilustración prometeica y un cincuenta por cien de cristianismo, entonces no. Yo creo que el caso de Gómez Caffarena es un caso de fe. Es un hombre muy bueno, muy listo, muy culto, aunque su contribución, fuera del terreno de Kant, haya sido muy escasa. Él se retraía mucho para escribir. Su cristianismo ilustrado se desarrolló, siendo Muguerza su ojito derecho, en el *Instituto de Fe y Secularidad*, donde yo también colaboré. Eso fracasó. Si yo tengo que explicar a Muguerza tengo que meter en el mismo saco a los cristianos ilustrados, donde jamás se daba la confesión de fe en público. Mira, para no tener el último enfrentamiento ahora, en Burgos, en los cursos de verano de las aulas Emmanuel Mounier, evité a González-Faus que había estado en la línea de los cristianos ilustrados y que vino a dar una conferencia. Él siempre me puso la proa y ahora viene repitiendo las críticas a esos posmodernos que antes fueron sus compañeros de viaje.

Tú citas bastante a González-Faus

Sí, lo cito mucho, y es excelente. Y ahora no está en la misma posición, está criticando aquella de la ilustración. Él, ahora. Y es que se pierde la sensatez. Se puede ser muy inteligente, pero indiscreto. Entre las ideas de Hegel hay una que siempre, siempre, me ha parecido de lo más actual y es que esa especie de *Zeitgeist* es la razón que arrasa con todo. Arrasa con todo y con los personajes de cada época que no tienen suficientes huevos para luchar contra la razón que se impone. Esa especie de caos determinista, teleológico, fatal, inexorable... Yo lo pienso mucho y me digo: ¡parece imposible!, pues peor para el *Zeitgeist* en mi caso.

Pero también es imposible salirse de ese espíritu de los tiempos

Bueno, ahí estaba Kierkegaard que se salió. No es imposible. Es difícil. Schopenhauer se salió, y ambos se salieron meditándolo ante la imagen de Hegel.

Pero hoy no tenemos nada equivalente a un Hegel que encarne el sistema o el espíritu de sistema con su pretensión de la verdad del todo. Aparte de que, en cierta forma, Kierkegaard y Schopenhauer, también son representantes de un *Zeitgeist* que entronca con otras corrientes de moda en su época como el romanticismo o como Wagner.

Pero es que es inexorable. Lo que yo criticaría no es que sea sistemático. Pues muy bien, cuanto más sistemático mejor. Lo que critico es que sea tan inexorable. La gente confunde, a veces, inexorabilidad con sistematicidad, pero eso no es justo. Creo que Kierkegaard fue sistemático. Cualquiera que tiene un texto de Kierkegaard enfrente sabe que es de Kierkegaard.

Pero esa es una cuestión de estilo que, precisamente, en Kierkegaard, es antisistemático.

Pero tú ves cómo Kierkegaard ha hecho su filosofía de una forma lógica, o ¿es que se le fueron ocurriendo cosas incoherentes?

No, Kierkegaard es coherente, pero está en contra de la dialéctica hegeliana. No toma el punto de vista del todo, sino del individuo, ofrece unas migajas filosóficas no una enciclopedia de ciencias filosóficas perfectamente trabadas.

Él ha construido dialécticamente su propia filosofía de forma dialectísima: negación, negación, superación, estadios...

Kierkegaard va en contra de la dialéctica hegeliana en cuanto que no cree en la mediación entre una cosa y otra. Habla siempre de estadios inmediatos. No hay puentes entre los conceptos, sino saltos.

En el *Don Giovanni* de Mozart, analizado por Kierkegaard, se dice *Glücklich ist der vergisst was doch nichts zum ändern ist*, es feliz aquel que no puede cambiar nada.

La felicidad

En consecuencia tú no podrías ser feliz porque crees que puedes cambiar algo. ¿Eres feliz?

No, me parece una indecencia ser feliz, en el sentido vulgar: cerdo satisfecho en su buena granja. De eso nada. Nada del mundo feliz de Aldous Huxley. Yo soy una persona que no teme a la infelicidad, sino a la infelicidad, al pasar por la vida sin hacer nada, ni por los demás, ni por uno

mismo. Por tanto en ese terreno soy kantianísimo y digo con Kant que lo importante no es ser feliz, sino digno de la felicidad. Séneca.

Digno de la felicidad significa que te van a doler muchas de las cosas que tú hagas contracorriente, que te van a ignorar, etc. Es decir, el sufrimiento no es incompatible con la felicidad. Entonces si ahora formulamos de nuevo la pregunta sobre si yo soy feliz diría que sí en la forma en que te acabo de aclarar. No, la felicidad no es un fin en sí mismo. Cualquier asesino que esté satisfecho de sus crímenes es feliz. Esa crítica al eudemonismo ya la realizó cumplidamente Aristóteles y no hay que repetirla. La felicidad como el arte de crecer y de abrirte, transfundirte y sembrarte y de disfrutar mientras haces todo eso, aunque te lleve dolor, aunque no estés de acuerdo en profundidad contigo mismo. La felicidad es una utopía necesaria, eso sí.

Te lo preguntaré de otra forma: ¿te sientes realizado?

Eso es otra cosa. Me siento plenamente realizado y, a la vez, plenamente ninguneado socialmente. En serio.

Es verdaderamente una obsesión tuya esa del ninguneo.

Yo te lo digo sinceramente, a mí me hubiera gustado ser un hombre famoso, no a costa de mentiras, sino por el trabajo realizado, por lo pionero que he sido y sigo siendo. Fama viene de *femi*, decir, lo que se dice y no todo lo que se dice es de ley. No que yo tenga de mí mismo una propia conciencia reconocitiva, sino que la tengan los demás. A mí me encanta cuando a la gente valiosa le hacen un reconocimiento; soy el primero en ir allá a felicitarle. Pero este es un país muy cainita. Se ha exaltado la basura y la mediocridad. Ha habido especialistas en lanzar el canto contra la peana del santo, abatirlo y luego poner otro para volver a hacer lo mismo. Algunos que no se conforman con esta situación dicen: ya verás como la historia te rescatará del olvido. Yo no lo veré, moriré siendo un perfecto desconocido en mi país, en esta España a la que soy muy poco afecto. Nunca me he sentido de ningún país.

Pero hay que seguir el modelo de sabio retirado que dibujaba fray Luis de León: No cura si la fama/canta con voz su nombre pregonera/ni cura si encarama/la lengua lisonjera/lo que condena la verdad sincera.

Es que yo no estoy a la altura de mí mismo. Si yo estuviera a la altura de mí mismo me daría igual el ninguneo, pero es algo que me persigue. Para estar a la altura de lo que yo deseo, de la felicidad como la entiendo, tendría que estar a la altura del sufrimiento y cuando éste es demasiado fuerte, me vuelvo eudemonista y añorante. Y me comparo con lo que han logrado éste o el otro. Esa es mi incoherencia que mejor que nadie conoce mi mujer que me dice: pero si tú has escogido este camino ¿de qué te quejas?

Siempre le gusta a uno el reconocimiento cuyo deseo está presente en el mismo título de tu libro: *Soy amado luego existo*. Es en el fondo la lucha hegeliana por el reconocimiento, por el deseo del deseo de los demás, el deseo de ser amado.

Hay muchas formas de luchar por el reconocimiento y no es la única la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Si yo fuera mejor seguidor de Cristo, me buscaría lo que él. Cristo no se queja de que lo ninguneen.

Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y encontrareis paz.

¡Ahí, ahí, ahí! Yo creo que eso es lo que me sitúa en mi sitio: la falta de humildad. Esa es la realidad, el aguijón de mi carne.

Pero, por otra parte, la falta de humildad es una experiencia universal y si se siente como aguijón eso ya implica un progreso. Tú antes me has hablado de una cierta evolución tuya hacia más luz.

¡Fíjate!, tengo en el fondo la impresión, por lo menos así me parece muchos días, de que ya no me importo yo lo más mínimo. Y, aunque parezca contradictorio con lo que te acabo de decir, yo ya paso de mí. Tal vez eso sea una evolución.

Hace no mucho hablaba con Álvaro Pombo que creía que con los años no se mejoraba. También recuerdo a Lorenzo Gomis que venía leyendo a los místicos desde jovencito y que tenía siempre la impresión de estar en los principios. Parece que a los filósofos que en teoría buscamos la sabiduría, no se nos pega nada de los textos que leemos.

Tú lo has dicho. Ya no hay más que decir: no se nos pega nada. Pero esto es también como cuando hablas con un supuesto hegeliano que conoce muy bien a Hegel, o un heideggeriano o cualquier ano de estos. Te das cuenta de cómo mienten los aedos. Porque ellos, en cuanto les haces una pregunta difícil sobre lo que presumen saber, ni la han pensado. Para mí

fue una experiencia fundamental en mi vida el fracaso que tuve un verano en Tubinga, que dediqué solo para ver si entendía la diferencia entre el Prólogo primero y el segundo de la Crítica de la razón pura. Abriendo y cerrando la biblioteca, sin entenderlo. Esos fracasos a mí me ponen en la medida de mi capacidad. Y luego he visto a muchos kantianos que no saben responder a una pregunta básica.

También Althusser, en su estremecedor libro *El porvenir es tan largo* se confesaba de su impostura, reconociendo que no había leído muchas obras de Marx, cuando pasaba por ser uno de los mayores expertos mundiales en marxismo. Pero en fin esas son las miserias de la filosofía.

Y las grandezas. Cada día me gusta más, esto te lo digo de todo corazón, levantarme para alabar a Dios y ya no acordarme de mí.

Nuestra conversación concluye, nos levantamos de la mesa y andamos un poco por el césped del jardín. Julia, la mujer de Carlos se acerca y él la abraza cariñosamente. También a mí, al despedirme, Carlos, fiel a una costumbre que me acaba de confesar, me abraza efusivamente y me besa en la mejilla.¹

1 *El Ciervo*, Barcelona, nº 740. Enero-febrero 2013.

Un intelectual cristiano y social: Carlos Díaz

• **José Luis Palacios** •

Noticias Obreras. Madrid

¿Cómo le ha influido el pensamiento y la obra de Guillermo Rovirosa, primer militante de la HOAC?

Rovirosa fue un santo, aunque de aquellos que —como dijera González Ruiz— nunca serán canonizados. Entre los santos, los hay que la tierra impone al cielo, y otros que el cielo impone a la tierra; yo creo que Rovirosa pertenece a los primeros. ¡Cómo no iba a influirme!

¿Qué similitudes y complementariedad encuentra entre Rovirosa y Mounier?

Las similitudes proceden de la época en que el mundo tenía que optar entre comunismo y cristianismo —el fascismo y el capitalismo no fueron nunca opción para ninguno de ellos—. Las diferencias son las que suelen existir entre un católico cercano a la clase trabajadora, profesionalmente, y un intelectual francés. Aunque, en el caso de Mounier, con una fuerte voluntad de encarnación doble: en el Dios encarnado en Cristo y en el Cristo encarnado en los pobres. En esa coincidencia profunda veo en Mounier los mismos signos de santidad que en Rovirosa.

¿Cree que el pensamiento de Rovirosa mantiene su vigencia?

Lo único permanente en la Historia es la historia de la santidad, que es al mismo tiempo sanidad y salvación. Los análisis técnicos pasan, las perso-

nas atravesadas por el don santo quedan. Pero esto es algo que el lector de superficie no suele comprender. La persona superficial necesita siglos para comprender a los santos. Por lo demás, también el término de “santo” ha sido depauperado.

¿Qué esfuerzos debería redoblar con más intensidad la HOAC para ser todavía más fiel a Roviroso?

A riesgo de resultar *cansalmas*, repito que el seguimiento de la santidad encarnada en los últimos; por lo demás, en HOAC no hay que hacer reformas, contrarreformas, ni *aggiornamenti*: los experimentos, con gaseosa. De lo contrario, podría acabar alquilando su alma al diablo ideológicamente y, entonces, equivocarse, como lo hizo lamentablemente la dirigencia de HOAC buscando el agua de su salvación en un marxismo viscoso y mecanicista al que llamaron “estructuralista”. Gracias a Dios aquellos “ideólogos” ya no están en HOAC, sino en sus casitas tan ricamente, jubilados sin júbilo. Lo importante no es caer, sino levantarse y procurar no tropezar dos veces en la misma piedra ideológica. El paraíso en la tierra lo dejamos para más tarde.

¿Hay algunas semejanzas entre aquella época de la transición en la que Teófilo Pérez Rey, su suegro, presidió la HOAC y la actual? ¿Ve alguna “enseñanza” de aquellos tiempos que pueda ayudar a este movimiento a situarse mejor en este confuso y doloroso presente?

La HOAC de antes buscó la santidad encarnada, lo repetiría mil veces. Durante la “transición”, sin embargo, transitó demasiado; es decir: no se movió hacia ninguna parte, así que en el fondo estuvo bien que “transitara” hacia mejor vida. Esto no lo digo por inmovilista o contrario a los cambios; en realidad somos transeúntes, planetarios (¿sería una pedantería recordar que *planetés* significa en griego “caminante”?). Arrieros somos y en el camino nos encontraremos, no hay que pararse, ningún día sin acción. Al respecto mi libro *De la simple indignación a la democracia moral* comienza así: “Hay indignación, movimientos de indignación, primaveras de indignaciones por doquier. Y no es que no deba haberlas, pues toda indignación es poca cuando las tres cuartas partes de la humanidad pasan hambre; lo que me parece es que no hay *demasiado indignados*, sólo *demasiados indignados*, cada uno de ellos con su tema”.

Para muchos, la actual crisis política y financiera es también una crisis moral. ¿Está de acuerdo? ¿A qué fenómenos e intereses habría que atribuir esta inconsistencia moral que nos ha conducido a la situación que padecemos?

Estoy absoluta y totalmente de acuerdo. La gente se reía cuando repetíamos (antes de Franco, con Franco y después de Franco) aquello que enseña Emmanuel Mounier: la revolución será estructural o no será; será interior o no será. En ningún momento de mi vida, en ninguno de los países en los que he vivido, he visto una transformación revolucionaria arraigada y potenciada al mismo tiempo por la transformación interior. Quizá el anarquismo la alentó, pero no llegó hasta su último hálito porque este hálito viene de lo alto y, sin él, todo cambio degenera en conformismo. Es difícil ser un místico revolucionario, un santo en la calle; siempre lo ha sido.

¿Necesitamos más filósofos que economistas y políticos? ¿Por qué?

Yo no soy platónico. Quizá por eso no creo en la necesidad del *filósofo-rey*. Entre los filósofos hay —y siempre hubo— de todo, pero en general no se parecen al búho de Minerva como ellos presumen; más bien se me antojan domesticados mochuelos torpes dispuestos a sacralizar las patologías ciudadanas dominantes, por lo cual anteayer fueron tomistas, ayer marxistas, más tarde nihilistas, hoy narcisistas y, pasado mañana, fascistas, marxistas leninistas y de las JONS; en resumen: son lo que toque ser. De ahí su probable y previsible desaparición como profesión, algo que a mí no me preocupa. Por mí, que desaparezcan de las cátedras, porque la filosofía está en otra parte.

¿Está de acuerdo con quienes hablan de un cambio de época, más que de una época de cambios en el que se está gestando una nueva antropología, que podría desvirtuar lo que hasta ahora venimos entendiendo por dignidad del ser humano?

Niego absolutamente esa forma de determinismo sin fundamento. No es la época la que cambia mecánicamente arrastrando al hombre hasta hacerlo desaparecer como las huellas en la arena, según se ha venido postulando desde el hinduismo hasta la *New Age* o la *cienciología* (dime de qué “ciencia” presumes y te diré de qué careces). Al contrario, es porque hay hombres y mujeres que cambian por lo que cambia la historia. El resto es pereza.

¿Qué oportunidades y qué retrocesos se agazapan en este tránsito cultural que estamos viviendo?

La crisis social no cura las crisis personales, la tristeza del desfondamiento antropológico. Hace una década, cuando la última gran crisis mundial tambaleó casi todos los cimientos, pareció comenzar a hablarse tímidamente de agotamiento irreversible del sistema capitalista; hoy ya nos contentamos con atisbar vestigios desvaídos de “brotes verdes” para el año siguiente como si nada hubiera pasado, y mientras tanto a casita que llueve aguantando hasta que escampe. Cuando me expreso así vienen a mi mente las palabras de Alberti:

Cantas raro, pajarraco,
repites letras y letras
y nadie atiende a tu canto.

Pero no soy pesimista, si lo fuera me habría apuntado desde hace muchos años a los espejismos fáciles.

¿Corremos peligro de que estalle el consenso social ahora que las clases medias empiezan a verse en una situación en la que ya llevaban instalados los más vulnerables mucho tiempo?

A mí no me aterroriza que estalle lo que está podrido. Que estalle lo que tenga que estallar, pero que estalle transformando el corazón de cada persona estallada, toda vez que si la guillotina hace rodar cabezas sin transformar corazones la misma guillotina habrá fracasado. Gandhi decía: “Prefiero la violencia a verla refrenada por miedo”. Aunque me tiemblen las piernas, que me tiemblen donde me tengan que temblar. Sé que eso es terrible, de todos modos. Pero la violencia estructural mata aún más, al tiempo que te desea una feliz y consumista navidad.

¿Qué papel está llamada a jugar la religión —si lo prefiere, la espiritualidad— en este siglo XXI?

Llevo décadas explicando Historia comparada de las religiones y no puedo hablar de religiones en abstracto. No son lo mismo las religiones transpersonalistas (hindu-budismo) que las personalistas comunitarias (judeo-islamo-cristianismo). A pesar de todo, el islamismo me parece intrínsecamente una amalgama infértil de judaísmo y cristianismo incompatible

con la racionalidad democrática. Pero tampoco es lo mismo religión que espiritualidad, hoy situada en la línea de un espiritualismo burgués y falsamente contrapuesta a la religión. De religión es de lo que menos se sabe y lo que nadie estudia y, por tanto, lo que peor se vive. Vivo con tristeza la ausencia de seguimiento entero y verdadero de Jesús de Nazareth, que es además para mí el sentido de la Historia: su alfa y omega. Cristo es nuestro mejor ¡Tú!, y así lo vio Rovirosa.

¿Qué dificultades tiene la Iglesia Católica en España para plantarse en medio del debate público cómo referencia moral y cómo espacio de solidaridad?

Mi idea es muy sencilla: a los católicos no nos gusta la vida ni la obra de Jesús. Por eso no queremos seguirlo: algo realmente absurdo, misterio insondable que no comprendo, pues ¿para qué ser cristianos, si no amamos entusiastamente lo que Jesús nos enseña con su ejemplo? No queremos seguir a Jesús, antes al contrario nos empeñamos en que Jesús nos siga a nosotros: la cuadratura del circo y del círculo. *Apostasía* es la palabra: somos *apóstatas razonables*.

¿Qué contribución le gustaría ver hecha realidad por parte de la comunidad cristiana?
¿Qué desafíos plantea la actual crisis a los responsables eclesiales y a los cristianos de a pie?

El desafío de las bienaventuranzas, que es la carta de presentación y el currículo del propio Jesús de Nazareth y el que libera de todo malestar: el desafío del siervo de Javhé. Todo está inédito para nosotros los sedicentes cristianos del pesimista siglo XXI. El problema está en que queremos resucitar sin morir aunque nuestra cristiandad esté difunta.

¿En la Historia secular de desencuentros entre Movimiento Obrero e Iglesia, con algunas excepciones bien fructíferas, podemos encontrar alguna inspiración para construir una salida justa y humana a la crisis?

La conclusión que se extrae de mi libro *España: canto y llanto. Historia del movimiento obrero con la Iglesia al fondo* no coincide con la versión oficial y hagiográfica de las habituales historias de la Iglesia. La así denominada “doctrina social de la Iglesia” no es la enseñanza de Cristo, sino un techo bajo para protegerse de la verdadera identidad cristiana. Esto, claro, con matices y según distintos periodos. Lo peor es que incluso esa “doctrina” (¡qué mal me suena!) es mejor que nada de lo que se ofrece hoy en los

escenarios alternativos de ayer: el comunismo fracasado es la máxima expresión de un prometeísmo que quiso hacer de la tierra un paraíso y que terminó calcinándola y haciendo de ella un infierno.

¿Es mejor la indiferencia que la hostilidad con que ambos mundos, el obrero y el eclesial, pareciera que hoy se tratan? ¿Cree perjudicial la indiferencia general con que parece que hoy son tratadas ambas tradiciones?

Realmente la indiferencia es la forma entrópica de la hostilidad. También la indiferencia mata. Cuando el otro te resulta indiferente, cuando pierdes la esperanza en el otro, ya no existe para ti. En cuanto a mí mismo suelo ser maximalista, si bien acepto el minimalismo e incluso el *infimalismo* en aquellas ocasiones en que lo mejor resulta imposible. Pero el infimalismo es una *vita minima* y a mí no me gusta pasar mi vida como un zombi, muerto en vida. Sólo quien nos ama nos rescata de la muerte, por eso amar a otro es decirle: “Mientras yo viva, tú no morirás”. En mis últimos libros —por ejemplo en *Y porque me dueles te amo*— hago mucho hincapié en el valor del dolor compartido, y siempre me acuerdo de los equipos de dolor de Guillermo Roviroso y la HOAC. Admirable maestro Roviroso.

No se vislumbra en el panorama intelectual ni político ningún referente capaz de inspirar a la sociedad y motivar a los ciudadanos a que contribuyan al bien común y la transformación social. ¿Le parece en sí algo positivo que al menos nos vacuna contra la fascinación de los totalitarismos de los líderes oportunistas? ¿Ha llegado el tiempo de la gente, de la respuesta comunitaria a los desafíos del presente?

Aunque el cristianismo serio va desapareciendo a fuego no tan lento, siempre es y será llegada la hora en que los paralíticos caminen, los sordos oigan, los ciegos vean y los cristianos paralíticos, sordos y ciegos nos convirtamos. Desde luego —y no hay que ser demasiado anarquista para comprenderlo, aunque sí un poco—, Estados y gobiernos son más de la misma parálisis, de la misma sordera y de la misma ceguera, que algunos defienden como mal menor respecto de la Muerte.

¿Qué opinión le merece la reacción social abanderada por lo que se ha llamado el 15-M? ¿Se abre nuevos tiempos para la política y la organización social? ¿Ha tocado techo, en el sentido de que ha demostrado su incapacidad para articular soluciones colectivas y regenerar las instituciones públicas o le augura gran recorrido todavía?

Mi libro *De la simple indignación a la democracia moral* comienza así: “Hay indignación, movimientos de indignación, primaveras de indignaciones por doquier. Y no es que no deba haberlas, pues toda indignación es poca cuando las tres cuartas de la humanidad pasan hambre; lo que me parece es que no hay *demasiado indignados*, sólo *demasiados indignados*, cada uno de ellos con su tema. Hay indignados mejores, peores, regulares y pésimos (aquellos que sólo manejan la acusación sin la autocrítica), pero creo no equivocarme si afirmo que carecen intrínsecamente de un *eidos* de indignación común; a falta de la cual va a resultar otra vez difícil comprender y actuar según la idea de que el indignado de hoy no es todavía *el hombre*, sino tan sólo sus *circunstancias*. Pero una suma de circunstancias no da un hombre.

Las movilizaciones contra los desahucios y las hipotecas ha logrado colarse en la agenda política e impulsar una corriente social que tiene muy en cuenta a las víctimas del sistema económico y social. ¿Comparte esta idea?, ¿qué opina?

Me parece excelente. Es una visualización de nuestras obligaciones para con la viuda, el huérfano y el extranjero, rostros de misericordia no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en el Nuevo. Ojalá que los cristianos estemos presentes junto con las demás gentes de buena voluntad en todas esas luchas de los pobres, las cuales han de prolongarse hasta la madre de todas las batallas y máxima de las pobreza: la pobreza de no amar. Arriba los pobres del mundo, desaparezcan. *Amén, amén, amen*. En hebreo *amen* no significa meramente “así sea”, sino *así es* porque en ello vivimos, esperamos y somos.

Muchas gracias por esta entrevista, que podría traducirse en una *biblia*, es decir, en un libro de interminables libros.²

2 *Noticias Obreras*, Madrid, núm. 1544, febrero de 2013.

Entrevista a Carlos Días: el hombre y el filósofo

• **Francisco Xavier Sánchez Hernández** •

Universidad Anáhuac, Ciudad de México

I. Vida

Para comenzar, quisiera que nos hablaras de tu infancia. Sabemos que naciste en Cuenca, España, el primero de noviembre de 1944, casi a término de la segunda Guerra mundial. La vida para los filósofos cristianos y comprometidos como tú siempre tiene gran importancia. ¿Qué recuerdos particulares guardas de tus padres, de tu pueblo, y que te han servido de una o de otra manera después para la elaboración de tu pensamiento?

Respecto a lo primero que me preguntas, ahora siento la lejanía de aquella época. Soy hijo de maestros de escuela, los dos, que con un enorme esfuerzo nos dieron a los cinco hijos estudios universitarios a base de mucho trabajo, después de las clases que ellos tenían que impartir. Especialmente, recuerdo que mi padre, represaliado después de la guerra civil española, fue condenado a muerte, que le fue conmutada. Estuvo en un campo de concentración, pero pronto lo sacaron de allí, si bien luego como represalia le quitaron la escuela años después. Él tenía que ir cada 15 días a los cuarteles de la guardia civil, donde alguna vez me dijo que lo golpeaban, así, por golpearlo; esto era desafortunadamente una cuestión muy común después de una guerra tan fratricida como aquella, en que la mayor parte de la gente de izquierda se vio obligada al exilio. Mi padre no tenía relieve importante, era un maestro que pertenecía a la institución libre de enseñanza a un nivel muy secundario, así que no se pudo exiliar. Era hombre

de izquierda, pero nada más; mi madre, de derechas y, aunque no se entendían, trabajaron por todos nosotros hasta la extenuación.

Yo nací en Canalejas del Arroyo (provincia de Cuenca), poco más que una ranchería, un lugar perdido de la serranía de Cuenca. Soy el tercero de cinco hermanos. Mis padres se fueron acercando poco a poco a alguna ciudad donde pudiéramos estudiar el bachillerato, y el primer lugar mayor al que llegamos fue Puertollano (provincia de Ciudad Real, cerca de Madrid), un pueblo minero con mucha historia de lucha antifranquista clandestina, por el que yo pasé sin pena ni gloria; dada mi inmadurez adolescente, simplemente me limité a vivir como pude y a liberarme del ambiente opresor de aquella época, incluso también en el domicilio, con un padre muy autoritario. La verdad es que no recuerdo grandes cosas positivas de aquella época.

Entonces, este ambiente rígido, de dictadura, toca realmente el tiempo de Franco en tu infancia, tu adolescencia, y en tu misma casa con tu papá. ¿Tal vez esto ha provocado en ti una búsqueda de libertad, de dignidad humana?

Lo que provocó en mí fueron grandes miedos; en principio, ese fue el reactivo ante aquel ambiente enrarecido. Sobre todo de miedo a aquel Dios castigador del catecismo del padre Astete, según el cual ¡todo era pecado!

Pienso que es interesante tu caso porque en varios españoles me parece que hay un resentimiento hacia la Iglesia por aquellos años, un alejamiento; en cambio, en ti pareciera que es lo contrario —más adelante quisiera que habláramos más sobre esta cuestión: sobre la iglesia—. Tú hiciste éste paso de un Dios de temor, de miedo, de castigo, a un Dios amoroso. ¿Eso fue ya más tarde en tu vida?

Muchísimo más tarde. Esta elaboración me costó 40 años de padecimientos psicológicos. Pero, como tú lo resalta, Francisco, yo no he tenido resentimientos, ¡no sé por qué!, antes al contrario, a partir de ahí he elaborado y madurado aquella desgraciada “religiosidad”. Nunca me solté de la mano férrea del Señor, yo estaba asido férreamente a ella y así he ido evolucionando. Lo cual no evita que sienta hoy, en este último estadio de mi vida, no un resentimiento pero sí una amargura por lo que está pasando dentro de mi Iglesia.

Más adelante vamos a profundizar más sobre este tema, pero ahora continuemos con algunos aspectos importantes de tu vida. Para ti la relación con el “otro” es fundamental. Me parece que seguramente tu esposa Julia es la persona más cercana a ti, que te acompaña

en varios de tus viajes, y con quien tienes 3 hijos. ¿Cómo fue que se conocieron y como ves la importancia de tu esposa en tu vida como pensador y como cristiano?

Cuando Julia y yo nos casamos, ella tenía 18 años y todavía estaba terminando la prepa; yo tenía 25 y ya era doctor en filosofía. Había, por tanto, una cierta asimetría intelectual; por otra parte empezamos a tener hijos pronto y Julia hubo de compaginar —porque así lo quiso, y naturalmente a mí me pareció excelente— sus estudios de licenciatura en historia y el cuidado de los hijos, opción que nunca ha abandonado; ella ha hecho tres veces la primaria y el bachillerato con cada uno de los hijos, ha estado siempre allí, ha sido maestra en el arte de amar, de acompañar, de dedicar todo su tiempo y toda su vida, a esos tres hijos más uno cuarto, que era yo. A través de ella y de sus padres magníficos, maravillosos, aprendí a ser amado o me sentí incondicionalmente amado; ella fue la que soportó todas mis crestas y todas mis olas, todo lo que caía sobre mí emocionalmente. Por una parte, Julia acompañaba a un joven dizque brillante en el terreno del estudio y, por otra parte, a una persona que con el tiempo iba deprimiéndose cada vez más porque por dentro sentía ese dolor y ese miedo a Dios y, en esa disimetría, ella ha sido siempre, siempre, el sostén de mi vida. Ha dado la vida por mí y por mis hijos.

Sí. Por eso quise hacerte esta pregunta, que me parece importante ya que en lo que has producido sin lugar a dudas también tienen participación tu esposa y tu familia. Creo que esto muestra realmente de lo que es el personalismo comunitario: que no escribe uno solo, que siempre hay un soporte intelectual, pero sobre todo afectivo, me parece, detrás de lo que uno va haciendo.

Sí, desde luego; yo no he nacido para mí. ¿Y por qué no he nacido para mí? Pues por aquello de San Agustín: “nondum amabam et amare amabam” (todavía no amaba y amaba amar), siempre he tenido ese deseo de amar que ha sido mucho más fuerte al final que mis miedos, ¡también yo necesito ser amado y amar!

Ahora que mencionas a San Agustín, ¿no crees que hay muchas semejanzas, entre tu vida y la de San Agustín, en esta búsqueda intelectual y ese acercarse a Dios tal vez poco a poco, hasta a un momento dado, entregarse totalmente?

Pues nunca lo había pensado; puede ser. En cualquier caso, me parece inspirador.

¿Cómo fue que surgió en ti el gusto e incluso la pasión por la filosofía? Porque también eres abogado. Entonces, ¿qué fue primero, cuál fue tu vocación primera intelectualmente?

Pues, con la misma lentitud que se abre paso lo negativo, según decía Hegel. En primer lugar, yo quería estudiar letras, porque para la ciencia, no sé si valía. Me imagino que no. En cualquier caso, no lo he llegado nunca a saber porque en aquellos planes de estudios españoles, cuando tenías 15 años ya debías elegir entre ciencias y letras, y a mí me gustaban mucho la filosofía y los idiomas.

Para mi fortuna, cuando yo llego a la universidad de Salamanca, donde coincidían los mejores maestros de España por aquella época, me encuentro con Marcelino Legido, quien fue mi profesor de filosofía en el primer año; un hombre excepcional, vital y reflexivamente, que luego se hizo sacerdote. Su tesis doctoral de filosofía versó sobre el demiurgo en Platón y la tesis doctoral de teología sobre la Iglesia en San Pablo. Yo fui a la filosofía a través de las personas, a través de Marcelino Legido, en este caso. A mí las personas que me han acogido, han marcado mi vida, mi vida no ha sido la de un intelectual que haya ido conociendo a intelectuales, ni cabildeado en cenáculos nunca. Yo he preferido siempre amamanta como he podido a generaciones de jóvenes para que hicieran personalismo comunitario.

Con Marcelino Legido reconfirmé que, ciertamente, la filosofía me gustaba. Así pues, después de cursar en Salamanca el primero y el segundo curso de la carrera (los llamados “cursos comunes”), me trasladé con la familia a Madrid, meta y destino final de mis padres. En Madrid, estudié 3º, 4º y 5º año obteniendo el grado de licenciado en filosofía con un trabajo de fin de curso titulado *Persona y comunidad en Emmanuel Mounier*. Dos catedráticos me ofrecieron el cargo de Profesor Ayudante. Uno se llamaba Adolfo Muñoz Alonso, —aunque era fascista— a quien, sin embargo, se distinguía por su fuerte impulso vital. Fue él quien dictó durante dos clases sendas lecciones sobre Emmanuel Mounier, lo que bastó para marcar para siempre mi orientación reflexiva.

Mounier me fascinó, si bien no existían todavía libros de Mounier en España, pues el régimen de Franco los había prohibido. Así, pobre y solitario, iba yo con mis escasos ahorros por las librerías de viejo buscando ese néctar bibliográfico. Recuerdo con nitidez que cada vez que encontraba un libro de Mounier era mi fiesta. En general, siempre me he acercado con gran alegría a los libros, no me puedo entender sin ellos.

Ajeno a la frecuentación de cenáculos, no voy a ningún congreso internacional, a menos que tenga que dar una conferencia (entonces, claro,

tengo que ir). He sido amamantado con sobriedad en soledad, en el estudio y en la pobreza de medios. Gracias a Dios, obtuve una beca importante al finalizar la carrera que me permitió ir a Alemania, donde estudié hasta reventar. Aquello era caminar o reventar; siempre ha sido así, en mi caso.

¿En Alemania, qué fue lo que estudiaste en particular? ¿Obtuviste algún título?

En particular, lo que estudié fue alemán y fenomenología, en Munich. Esta última, en España aún resultaba muy novedosa. Luego, ya algún tiempo después, estuve también en Tubinga. Yo entraba el primero y salía el último de las bibliotecas.

A propósito de tu cariño por los libros, me surge una pregunta sobre la gran capacidad que tienes para producir, pregunta que ya te habrán formulado varios. Tienes, me parece que más de 250 textos publicados además de traducciones, ensayos, libros de divulgación textos más profundos, colecciones, etc. ¿Cómo le haces para producir tanto, porque de hecho no sé si tú mismo llesves la cuenta exacta de los libros, cuántos llevas?

Son 250 libros de más de 100 páginas, pues según la Real Academia de la Lengua, solamente cabe hablar de libro cuando tiene más de 100 páginas bien cosidas o encuadernadas. Y no sé cuántas traducciones, introducciones, prólogos, debo haber hecho 50 como mínimo a diversas gentes, amén de folletos, infinita cantidad de artículos, etc.

Debe ser que Dios me ha dado la capacidad para trabajar tanto. Luego, tengo otra característica que, sin presunción, debo resaltar, a saber: que inmediatamente entiendo las cuestiones con una mirada sinóptica, haciéndome cargo desde ese momento de los límites.

Nada de eso impide, antes al contrario eso exige, que un autor me lleve a otros en una evolución permanente y, quizá, sea finalmente ese el constitutivo más característico de mi vida intelectual. Estoy en la misma línea de siempre, pero profundizándola y abriéndola cada vez más, o sea trascendiendo dentro del propio nido, y esto me ha llevado a una cantidad de estudios de los que la mayoría de mis colegas —esto lo digo tranquilamente— no tienen ni idea de que existen.

Por eso, de alguna manera se me ha situado fuera de la Academia, pero yo me considero un investigador permanente, no sin embargo un “investigacionista” monotemático; en resumen, mi relación de pertenencia con los autores está subordinada a la búsqueda y al duro trabajo del concepto de una forma sinérgica y novatoria, lo que me ha permitido ampliar un campo mucho más panorámico que el usual dentro del rígido manieris-

mo endémico-académico. Esa, si la hubiera, sería mi originalidad: haber relacionado intrínsecamente en un campo semántico significativo anarquismo, personalismo, fenomenología, teología, historia del movimiento obrero...

En el ámbito educativo, ¿qué opinión tienes del modelo llamado “de competencias” o “por competencias”?

Sinceramente, Rafael, pienso que el tal modelito es la última excrecencia del positivismo y, en consecuencia, no es más que una mera ideología que segmenta al hombre en función de su capacidad de producir, inutilizándolo para el rigor del pensamiento, al ignorar cualquier dimensión antropológica, conforme al impresentable *american way of thinking*.

II. Pensamiento

A propósito del anarquismo, este tema nos sirve de transición para el segundo block de preguntas, el referido a tu pensamiento. Además de *personalista* estás catalogado, por ejemplo en Wikipedia, como “anarquista cristiano”. ¿Estás de acuerdo con este calificativo, por qué?

Yo me considero personalista y a la vez cristiano, pero no en un mismo bloque. Y, dentro del personalismo, una influencia básica y determinante tanto en la vida de mi esposa como en la mía, ha sido el anarquismo. El anarquismo de los grandes teóricos del anarquismo, especialmente el de Kropotkin y derivadamente el paradójico de Tolstoi. Lo que la gente suele ignorar es que hay varias ramas dentro del anarquismo y que una de ellas es el anarquismo cristiano de Tolstoi. Por eso, cuando uno busca en internet “anarquismo cristiano”, aparecen Tolstoi, Jacques Ellul y luego yo mismo.

El anarquismo es una ética profunda y, en muchos aspectos, es apostólico. Por eso admira a Cristo como hombre pero no puede aceptarlo como Dios. Y en esto cristianismo y anarquismo caben en el personalismo tal y como lo fundó Emmanuel Mounier. Al principio no conocía yo más que a Mounier y con el curso del tiempo me he ido abriendo hasta que finalmente he leído a 30 personalistas. Leído y además traducido, habiendo gozado de la amistad y el testimonio de algunos grandes que ya no viven. En verdad, el personalismo tiene en común con el anarquismo la radical defensa de la dignidad de todo ser humano, y de ahí su tangencia

con anarquismo y con cristianismo. Yo soy un pobre pecador enamorado de la causa de Jesús que no ha tenido nunca problemas en la iglesia, pero guardando las distancias críticas; la verdad es que me siento cada vez más protestante.

Vamos a hablar de eso más adelante. Ahora me gustaría enfocarme en el personalismo. Tú eres, en nuestros días, el filósofo que más ha promovido el personalismo comunitario a través de diferentes fundaciones internacionales que has creado, publicaciones, conferencias, etc., un personalismo que tiene como base al filósofo católico francés Emmanuel Mounier. ¿Cómo te encontraste con el pensamiento de Emmanuel Mounier —aunque ya comentaste un poco— pues me parece recordar que el primer libro que publicaste fue sobre Mounier en 1969? El título de ese tu primer libro fue *Personalismo obrero, presencia viva de Mounier*. Háblanos sobre tu relación con Emmanuel Mounier.

Esta es una pregunta que te agradezco mucho. Todas las demás también, pero más que hablar de mí, hoy me gusta hablar del encuentro que tuve con Emmanuel Mounier. He tenido dos encuentros en mi vida, con Jesucristo y con Emmanuel Mounier. Cuando descubro a Emmanuel Mounier, dije: ¡pero si es el evangelio de los pobres! Y, además de no ser pedante, ¡ganó por oposición la cátedra al mismísimo Jean Paul Sartre! ¡Y, antes incluso que Paul Ricœur, me hizo ver la importancia de Marx, Freud y Nietzsche! Si no hubiera entrado en contacto con Mounier, mi vida no hubiera sido la misma.

Eras un niño cuando murió.

Tenía 6 años, sí. Pero yo encuentro a Mounier en el ambiente obrero, cuando voy a Alemania a estudiar vuelvo a encontrarme con aquel catedrático, Marcelino Legido, inmersísimo en el movimiento obrero. No en cualquier movimiento sindical-político obrerista, sino en el movimiento obrero de los pobres, donde él enseñaba a leer la realidad para ayudarles a despertar y a dignificarse, oponiéndose al régimen dictatorial de Franco. Son emigrantes españoles en Alemania que, a su regreso, van a estar presentes en la lucha por la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Ahí, pues, en Alemania me salieron junto a Marcelino, los primeros dientes adultos, pues hasta entonces tenía dentadura de leche como los niños. Ahí descubrí el movimiento obrero, el marxismo y el anarquismo. Traduje la obra de Carlos Marx titulada *Señor Vogt*, que tiene casi 300 páginas, aunque continúa siendo desconocida. Sin embargo, los marxistas la ignoraron, supongo que por pereza. ¿Qué clase de marxismo había en

España cuando los marxistas sólo lo repetían de una forma manierista y tomista? Así ha sido siempre. También me pasó después con Maritain y los maritenianos. Mounier, sin embargo, en el sentido en que estos días vengo hablando del *milagro* en Rosenzweig, ha sido para mí una fulguración providencial que Dios ha enviado.

Precisamente esta fascinación que causó en ti, este impacto tan grande de Mounier, ¿cómo lo ves ahora? ¿Hay una evolución con respecto a la deuda con Mounier, hay aspectos que has transformado? He leído en algunos de tus textos que hablas de Mounier como de tu abuelo. ¿Cómo ves ahora tu postura con respecto a 1969, cuando publicaste tu primer libro sobre él?

De mi primer libro, escrito a los 25 años, no cambiaría ni una coma. Lo que pasa es que luego he seguido estudiando. La revista *Esprit* también fue evolucionando: Lévinas publicó un solo artículo en la revista *Esprit* de Mounier, porque entonces Levinas apenas había emergido, pero los temas básicos de Ricœur, de Levinas y de tantos otros más jóvenes estaban potencialmente en *Esprit*. Con Mounier trabajaban juntos judíos, protestantes, católicos, agnósticos, etc. No era una revista católica, aunque en ella la mayoría eran católicos, ya que no excluía a nadie. Quizá *Esprit*, y el mismo Mounier, eran chauvinistas.

Pero no nacionalistas, ¿o sí?

No, pero sí muy francesistas, muy galicistas. Tú sabes mucho mejor que yo lo que era en esa época ser francés. Y ni siquiera Mounier lo pudo evitar. Por ejemplo, cuando escribe *Le réveille de l'Afrique noir* (*El despertar del África negra*) —que es un libro maravilloso— habla de los africanos como si fueran gente de tercera categoría...

Además de Emmanuel Mounier, hay otros filósofos que han influido mucho en tu pensamiento. Me refiero, en particular, a la tradición judía, que comentabas hace un rato. Has trabajado y difundido igualmente el pensamiento de grandes pensadores judíos contemporáneos como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas. ¿Qué encuentras de particular en estos pensadores, que han sido a la vez teólogos, filósofos y grandes humanistas, para la elaboración de tu pensamiento?

Lo que estos hombres me han enseñado a mí es que fueron grandes creyentes, ¡fueron grandes creyentes de verdad! Y esta es la nota esencial que a mí me vincula a cualquier pensamiento: que si la vida de un pensador

no es coherente con su filosofía discursiva, no me interesa. También así fui yo al anarquismo, a través de los anarquistas, de la gente que estaba en la cárcel, de la gente sencilla que padeció persecución por la justicia. Después, me han enseñado esos hombres a desconfiar del concepto de razón cartesiana fría y reeducado en la razón cálida hebrea, y ello de tal modo que los judíos no solamente no me han apartado del cristianismo, sino que me han llevado muchísimo más profundamente a conocerlo. Me han servido, por último, para abandonar el triste concepto de razón europeo que culmina en Descartes y en Wittgenstein, primero, y me han ayudado muchísimo a encontrar mis propios sentimientos. Yo era una persona muy cartesiana en una familia que no apapachaba. Esa razón cálida que experimenté más intensamente en México hace 20 años. Yo le debo a México, mi pre-descubrimiento de la razón judía, de la razón cálida.

A propósito de los pensadores judíos, hace un rato que hablabas sobre el compromiso con los obreros me venía a la mente Simone Weil. ¿Has trabajado algo de ella?

No me termina de gustar Simone Weil porque es una mujer en exceso intuitiva, da bandazos, acude a exageraciones, no elabora reflexivamente. Simone Weil es un exabrupto permanente para mí.

Uno de tus últimos libros que, me parece, recapitula los alcances de tu pensamiento hasta ahora es el publicado en España en 2010 con el título *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*. ¿Nos podrías hablar un poco de este libro y por qué razón cálida y cuál es la crítica que haces a la razón fría?

Algunos me tachan de asistemático. Sin embargo, yo encuentro un hilo conductor en mi obra. Lo que pasa es que es tan rico —me permito decirlo—, tan lleno de autores leídos, tan abundante, que la gente se desperdiga en mi obra. Pero, en cualquier caso, ya algo hartado del sambenito de sistemático que se me había colgado, dije: voy a agavillar básicamente algunas cosas que pueden servir inicialmente de explicitación, de la coherencia de mi planteamiento, y así surgió *Razón cálida*.

Razón cálida no está terminado. Pero creo que mi mejor libro, es decir, el menos malo (luego resulta que cuando sale ya no te parece tan bueno) acaba de salir con el título *Del hay al don. ¡Ay si no doy! (La urgencia de la gratuidad)*. Lo publicó San Esteban, en Salamanca. Yo publico en editoriales muy pequeñas porque mi pensamiento nunca ha interesado a las grandes editoriales. Este es el motivo por el cual resulta más difícil leerme.

Eso y, tal vez, también la dificultad de que tu pensamiento, al igual que la de los pensamientos radicales, sobre todo Jesucristo —y hablabas de Mounier—, va de cierta manera contra corriente a lo que la sociedad desea.

III. Iglesia y cristianismo

Muchas gracias. Ahora, el tercer tema tiene que ver con la Iglesia y el cristianismo. Tú eres un gran enamorado de Jesucristo —nos lo has dicho—, y conocedor de otras religiones. Basta señalar algunas de las obras que has dedicado a la historia de religiones, incluso en varios volúmenes. ¿Qué ves de particular en la persona de Jesús y del cristianismo y cuál es la diferencia con respecto a otras religiones?

La diferencia básica es *ho kirios emu, kai theos emu*, ese momento en que Tomás, metiendo la mano en la llaga del costado de Cristo abierto a partir de su muerte previa a la pascua de la resurrección, cae de rodillas y dice: “¡Señor mío y Dios mío!”. Aquí se acaba la necesidad de pruebas y principia un sentirse incapaz de ser uno mismo sin serlo cristificadamente, o sea, sin serlo en el cuerpo y la sangre de Jesús. Para mí, es el modelo de hombre y también el modelo de Dios. Los dioses olímpicos a la larga o se tornan paraolímpicos defectivos o titánicos ultradominantes. O, como en el caso del judaísmo, por no aceptar la encarnación de Yahvé, se disuelven en una opción ética sin la mediación de ese tú que es ¡el Señor!, Jesucristo, el alfa y el omega, el anhelo de vivir en él, con él y por él, el sentido de mis días, la esperanza de mis noches, el sostenedor de mis desfondamientos.

Ahora, con respecto a la fe y a la Iglesia, ¿qué cosa es para ti la fe? Yo la entiendo, tal vez, como un compromiso personal que nos individualiza. Pienso a la manera de Kierkegaard o de Hermann Cohen. ¿Y cómo ves la relación entre la fe y la institución, la iglesia, la dimensión social?

No soy sin iglesia. Soy un hombre profundamente eclesial. Lo que pasa es que esta iglesia no es eclesial ella misma, y ese es mi problema. Es la usurpación de lo eclesial en lo eclesiástico y cada vez más y cada vez peor, de tal manera que sólo el Espíritu Santo puede cambiar esto, no un papa que sea mejor que otro, no.

Tal vez tenemos que pasar por una muerte eclesial para que resucite Cristo de otra manera.

Yo creo que sí.

Si pudieras cambiar algunas cosas de la iglesia católica tal como están ahora y que no te gustan, ¿qué cambiarías para que la iglesia fuera más evangélica?

Sólo una cosa: estar enamorada de Jesús y seguir su vida; sólo eso. Sin la impronta de Jesús en la Iglesia, la Iglesia no merecería la pena. Porque hay otras instituciones de caridad y hay otras instituciones docentes que en algunos casos son mejores, pues hay gente muy buena en todas partes.

¿No ves una posibilidad de cambio ahora con la elección del papa Francisco?

Lo importante en la Iglesia no son los papas. Es Cristo muerto y resucitado.

Varios teólogos comprometidos han mostrado un cierto optimismo de que las cosas cambien. Pienso en teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff. ¿Crees que haya una posibilidad de cambios ahora con la elección del papa Francisco?

A algunos de esos teólogos comprometidos no los respeto gran cosa como teólogos, pues son católicos para la galería, gente que se baja de un avión y ya tiene los micrófonos y los periódicos de izquierda —o que se dicen de izquierda, pues en realidad son de izquierda burguesa)—; atacan a la iglesia pero no al capitalismo: ese cuento es muy amargo para mí. Yo no soy un hombre tan convencional. No divido entre los católicos buenos y la teología de la liberación. Teología de la liberación es lo que tú y yo hacemos cuando apuramos nuestra condición de bautizados.

El riesgo es que tal vez se haga alguna idolatría de alguien y se descuide a Jesucristo que es el Maestro.

Exactamente. Creo conocer la iglesia como pocos; por dentro; la de derecha y la de izquierda, la de arriba y la de abajo, y a veces me parecen, más que ejercitaciones de la memoria histórica, panteones de resentimiento, con sus “mártires” y con sus héroes unidimensionales.

¿Y Ellacuría, Romero...?

A ellos sí; sobre Óscar Romero incluso me atreví a escribir una biografía; a ellos sí, a los mártires sí; otra cosa son los de la retaguardia, preocupados sobre todo por su propio celibato.

¿Debería de ser opcional?

Sí, pero esa debería ser una cuestión secundaria tanto para la Iglesia como para cada creyente. La Iglesia hace el ridículo ante Dios y ante la historia con la obligatoriedad del celibatario; pero también los hipócritas que hacen como si lo fueran sin serlo. Yo, eso no lo puedo entender. Entiendo a un hombre pecador, pero no a un hipócrita.

En tus cursos y en tus libros hablas mucho de los pobres como opción prioritaria en nuestra vida. ¿Encuentras alguna semejanza entre tu pensamiento y los planteamientos de la teología de la liberación latinoamericana? Y tú mismo a nivel de compromiso, además de hablar, de orientarnos hacia los pobres, ¿haces algo por ellos? En una ocasión comentaste ibas a visitar el valle de Chalco siendo profesor universitario. ¿Ahora mismo tienes algún compromiso con los pobres?

Tengo que decir que mi vida ha ido aburguesándose, en el mal sentido del término, por desgracia.

Esto me recuerda a Gustavo Gutiérrez, cuando le preguntaban sobre los pobres y que si él era pobre, él mismo decía: "No puedo ser pobre, la gente sabe quién soy yo, ya eso me distingue".

¡Eso es!

Gustavo Gutiérrez decía: "Pobre es el que tiene que aguantar que llegue el camión bajo la lluvia porque no puede tomar un taxi, pobre es aquel que no puede llevar a su hijo al hospital y que tiene que curarlo con hierbas o con remedios caseros". Entonces, ¿tú cómo entiendes esta opción por los pobres?

Acepto plenamente lo que acabas de decir, pues yo no soy pobre. Pero sí me duelen. Si yo estuviera viviendo en una casa de casa de cartón, primero no sé si lo resistiría. Tú conoces muy bien a los niños de la calle, has vivido con ellos quizá tú seas mucho más fuerte que yo, pero yo eso no lo soporto, en primer lugar. En segundo lugar, dado que no tengo el contacto directo con ello, sólo me imagino el dolor de los pobres. Y es a través de

esa *prolepsis*, de esa anticipación, de esa relación, del dolor de los pobres como me duelen a mí. No puedo decir más.

IV. Justicia y sociedad

Hace pocos meses has sido invitado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en México, para formar parte del grupo de investigadores honorarios. Hay un libro tuyo publicado por la Suprema Corte, que se llama *Ética para los jueces*, me parece. ¿Nos podrías hablar brevemente de este libro y ¿qué es lo que recomiendas a los encargados de impartir la justicia en México?

Bueno, no solamente he hecho ese libro, sino que he hecho otro, que se llama, *Lo que queremos del Estado y lo que el Estado quiere de nosotros*. Este segundo libro me prometieron que iba a ser publicado junto con el primero; ya veo que las cosas de palacio van despacio. En cualquier caso, ¿qué pretendo yo con este libro? Redimensionar la figura del juez a través de la recuperación de su condición de justo, resaltando que con la estructura social y de poder que los jueces tienen como elite, muy gremial, desconocedora del pueblo real, a la que no interesa para nada el más que vergonzoso salario mínimo existente. ¿Cómo puede juzgar un juez que no cuestiona la injusticia de los salarios mínimos de México, sin preocuparse por poner un tope máximo a la realidad que lleva a señores mexicanos a ser los más ricos del mundo? ¿Qué validez ética podría concederse a su dictamen pericial? Eso por un lado; por otra parte, ¿qué validez penal podría a concederse a su dictamen jurídico por el cual se encarcela a la gente que ha robado menos que otros que están llenos de honores habiendo robado mucho? ¿Qué validez ética puede merecer el penal sistema actual cimentado sobre la injusticia que sirve de modelo a los jueces para impartir lo que ellos llaman justicia?

Por ejemplo, ¿qué pasa con las cárceles? Los jueces se lavan las manos ante las cárceles, así como se lavan las manos ante los pobres —salario mínimo—, tras el constructo puramente argumentativo de su racionalidad jurídica perversa. Finalmente, también se han desentendido de las consecuencias de sus dictámenes jurídicos sobre aquellas personas por ellos encarceladas. ¿Qué función rehabilitadora podría tener la justicia en estos casos, tras olvidarse de la penología, ciencia de los delitos y las penas, como decía Cesare Beccaria, en orden a la rehabilitación de la persona?

Una justicia así impartida sobre esta injusticia no solamente es mala e intrínsecamente perversa, sino que además su aplicación es intrínsecamente destructiva para aquel que tiene la desgracia de ir a la cárcel, aunque se lo merezca. Por tanto, los jueces —y es lo que en el fondo planteo en el libro— evacuan una justicia triplemente esquizoide: de un lado aceptan el salario mínimo, miran para otro lado; segundo: construcción un bloque técnico jurídico, hasta ser cada vez más juspositivista, positivismo jurídico, donde los jueces son felices inventando tecnicismos y formalismos que no que ni siquiera arañan la realidad de lo juzgado; y tercero, se desentienden de la dimensión de la justicia conmutativa de la penología. Frente a tal multiesquizofrenia no hay más que un remedio: ver cuáles son las virtudes del juez o deberían ser.

¿Y cuáles serían las principales?

Pues, la primera, claro: la dimensión de justicia. Recordarás que Aristóteles defendía que “las virtudes se resumen en la virtud de la justicia”, si bien es verdad que la justicia a su vez no podría entenderse sin otras virtudes, por esa *symploké*, por ese bloque donde todas las virtudes se concentra. Luego viene la prudencia, que nada tiene que ver con el ocultamiento, el cual se produce cuando la prudencia convierte lo evidente en no evidente y lo no evidente en evidente. Ahora mismo, en México, se legisla muchísimo sobre la confidencialidad del juez, e incluso sobre si cabe aceptar las opiniones del pueblo como creación de derecho, el problema de la publicidad y de Internet, sobre todo lo cual jamás se había hecho desde las *Pandectas*. Pero, desde el actual hermetismo judicial e incomunicación de la judicatura, me temo que estén tratando de hacer creer al pueblo que las instituciones van a ser más transparentes, menos opacas, más abiertas, sin que vaya a ser así. Pues, de serlo, más de un juez tendría que dar con sus huesos en la mazmorra. Pero aquí los únicos que no van casi nunca a la cárcel son los que meten a los demás a la cárcel. Este es un privilegio irrisorio pero dramático al propio tiempo; por el contrario, la transparencia debería significar la no cohabitación con el mal, el decir: “yo he dictado un dictamen falso”, “yo he estado coludido con una sociedad falsa”.

Toda tu propuesta filosófica del personalismo comunitario tiene que ver con lo justo, en el sentido de que, para poder ser yo, primero tengo que preocuparme por el otro, por el tú y sobre todo por el más necesitado. ¿Qué entiendes por justicia?

Por justicia entiendo algo diferente de la figura de “lo justo”. La justicia es una burocratización y una depauperación de la figura *del* justo. Justo es aquel —no sé si lo dice Jankélévitch, no me acuerdo ahora mismo—, cuyo corazón pertenece a toda la humanidad. Y no a sí mismo. *Justo* es aquel que está dispuesto a asumir en su cuerpo todos los dolores, incluso el dolor de muerte y, por tanto, justo es aquel cuyo comportamiento solo puede ser pos-convencional. Ese es el justo. Pero “la” justicia sin el justo es un asco.

Yo diría que la justicia es un asco. No sé si estoy vacunado por haber estudiado algo de derecho pero es uno de los brazos de la superestructura con que se oprime a la infraestructura de los pueblos: la economía, la política y la justicia y a veces hasta las iglesias. De manera que ahí hay un contubernio repulsivo, en donde la justicia deviene una masacre, un contubernio o alianza de los opresores con la economía de los ricos y con el ejército como su brazo represor, por eso necesitan hacer un derecho cada vez más tecno-jurídico, con lenguaje que nadie entiende ya y en el que se amparan.

Es la razón fría.

Fría, pero, sobre todo, más torticera, es *List der Vernunft*, “astucia de la razón” (Hegel), adecuación al desorden establecido, justicia que cuela mosquito y traga camello, que permite todo tipo de disimetrías, de diferencias y de abusos.

¿La justicia se ha prostituido?

Siempre ha sido así. Históricamente, siempre ha sido así. El de la “justicia” como abstracción, ahí donde tiene lugar, es uno de los ámbitos donde resulta más difícil vivir el personalismo comunitario. Si lo invitan a uno, rápidamente lo des-invitan.

¿Y no ves tú una posibilidad de cambio? Vivimos en una sociedad llamada por algunos “posmoderna” en la que, según el filósofo francés François Lyotard, ya no podemos hablar de *meta-relatos*, es decir de grandes construcciones o de proyectos históricos como el socialismo, una sociedad sin clases. ¿Estás tú de acuerdo con esta postura? ¿Hay alguna alternativa contra el neoliberalismo creciente e inhumano que parece ganar terreno en el mundo dejando, al margen a millones y millones de pobres que forman la mayoría de la población?

Podría parecer catastrofista por lo que voy a decir. No lo soy, y la prueba es que sigo luchando con toda mi fuerza y mi debilidad cada día. Antes, al contrario, catastrofista es el que dice que todo va mejor y, sin embargo, no hace nada contra lo peor, por lo cual los falsamente denominados optimistas son los intelectuales áulicos y palatinos al costado del poder que no sirven para nada sino para ser bufones enriquecidos. El mundo camina hacia peor, hacia un hombre cada vez más débil que ha querido sustituir a Dios. Entonces, y como decía Mounier, “*il faut refaire la Renaissance*”, hay que rehacer aquel renacimiento bifocal, kepleriano, en el cual hombre y Dios recorran órbitas elípticas. ¿Que no quiere usted Dios? Pues, adelante, haga una división de sí mismo, una mitosis, carioquinesis, bipartición o lo que usted quiera, y dedíquese sólo a sí mismo. No quiere usted que Dios sea el otro, pues que el otro sea Dios. Pero yo he elegido la comunión y no la exclusión, una razón llena de “cor-razón” que ya no sea puramente la razón de los salones de Versalles sino que sea una razón cálida, social, igualitaria, “fide-digna”.

Más que desde arriba, desde el intelecto, desde las academias, tal vez sea desde el pueblo, la gente, que otras alternativas sean posibles, una sociedad diferente. Eso tendrá que venir más bien desde abajo.

Eso, eso es. Pero no lo hará con intelectuales palatinos que reciben doctorados *honoris causa* por ser vulgares. Mi percepción es la de que hay que rezar mucho.

¡La importancia de la oración!

Y, con ella, de encarnarse lo más que se pueda en la realidad y a partir de allí. ¡Qué difícil es para mí empobrecerse con los pobres para ser enriquecido por ellos, sin sacralizar ni canonizar tampoco las propias pobreza. ¡Ese es, desde luego, el intento!

México es un país que visitas constantemente, desde hace muchos años. ¿Notas en México algún progreso o retroceso desde el punto de vista social, político, económico o religioso? ¿Qué impresión tienes como intelectual extranjero del país donde vive el hombre más rico del mundo y donde los escándalos de violencia y corrupción están a la orden del día?

Relata refero... Yo digo lo que dice la UNESCO: el 64% de los mexicanos son pobres de solemnidad, punto número uno. ¿Qué impresión me puede

causar en ese terreno un país tan rico y, sin embargo, tan hundido y tan injustamente estructurado?

Segundo: veo un cierto progreso material en México. En efecto, hace veintitantos años casi no había carreteras, y yo me alegro de que ahora las haya. Y algunas muy buenas. Pongo esto como ejemplo.

Tercero. Va creciendo conforme al modelo yanqui. Aquí, el parecerse lo máximo a los yanquis es la máxima aspiración de la burguesía criolla mexicana que ha sucedido o que ha venido ulteriormente respecto de los conquistadores españoles. Hoy, titularse en inglés, aprender el *marketing* inglés, que ahora es el *coaching* parece lo máximo. ¡Dios mío!, todas esas basuras que no tienen 2 milímetros de frente y menos aún una gota de amor en su corazón sin corazón, es lo que se propicia como modelo antropológico para México.

Y, por último, intelectualmente no la he visto crecer como sí en el terreno de lo infraestructural. El índice de renta *per capita*, el crecimiento sostenido de estos años, la democracia que a pesar de todos los pesares es mejor que la existente en los países del entorno, todo esto sin embargo no lo he visto reflejado en el estudio, en la crítica constructiva, etc.

En general, y especialmente en los ámbitos académicos y escolares, resulta hoy tan horrible como el de hace dos décadas. Puedo afirmarlo sin ninguna hipérbole. Naturalmente, empezando por las vacas sagradas de la universidad, aquí existe, por parte de los maestros, un enorme analfabetismo funcional, una repetición de los autores y de los temas machaconamente, sin un *yo* que las piense, sin un *yo* que las afronte, sin un *yo* que las viva, sin un *yo* que las propicie, por todo lo cual ha desaparecido la figura del auténtico *magister*. No hay maestros en un país donde todos son denominados maestros.

Y luego, claro está, la ignorancia. ¿Qué podría decirse de un sindicato de maestros como el mexicano, que es con mucho el más grande y poderoso, así como el más corrupto de Latinoamérica, en México, regido hasta ayer por Elba Esther Gordillo, que en gloria esté? (Ah, no; ya volvió). ¿Y qué de toda esa burocracia elefantiásica, dinosauria, que roba de una forma ilimitada mientras se cubre con la palabra *patriotismo* y con la bandera tricolor?

¡Ningún país del mundo ha de tener tanta riqueza como México, a juzgar de la cantidad de saqueo con que los “patriotas” saquean las arcas de la República! ¿Cómo pretender la evolución perfecta de un país como México, a tenor de la miseria de su magisterio, sin que esto impida ver la presencia de abundantes maestros que honran la profesión? Por lo mismo, ¿cómo definir a México como un país guadalupano, que es el otro gran

orgullo aquí (hasta el extremo de la existencia de un ateísmo guadalupano), y que al mismo tiempo está convencido de que “quien no tranza, no avanza”?

¿Crees que está burguesía alcance a la Iglesia y que algunos grupos eclesiásticos y la jerarquía de la Iglesia mexicana estén aburguesados, de cierta manera distantes del pueblo, de sus necesidades...?

Sí, muy distantes. La jerarquía está totalmente distante. Sin una fe capaz de hacer cultura. Y sin una cultura capaz de traducir su fe. Es algo mortificante para quien ve cómo cada día se introducen falsas formas de religiosidad en una masa religiosamente envilecida de la que se abusa de mil maneras.

Aunque yo pienso que se trata más bien de “purificar la fe”. Hablabas tú de la importancia de la fe, de la creencia, de la importancia de Jesucristo; con respecto a la Virgen de Guadalupe, hablábamos hace un rato antes de empezar la entrevista, se preavisa más bien purificar la fe, y hacerla crítica para que no sea sólo una devoción. Querer a la Virgen de Guadalupe es, de cierta manera, comprometerse con el pueblo mexicano, la opción que ella hace por el indio, por el *macehual*, por Juan Diego, entonces más bien debería ser objeto de reflexión y de compromiso, y no una mera devoción aislada. Tal vez lo que dices vaya en este sentido.

Totalmente de acuerdo.

Por último, quisiera que nos hablaras un poco sobre la libertad. Te conozco de hace tiempo y sé de tu fuerza crítica, de tu capacidad argumentativa; pero personalmente me ha impresionado mucho la libertad, tu libertad. Me parece que tratas de ser un hombre libre que no busca quedar bien con nada ni con nadie. La prueba es esta misma entrevista, las conferencias que has dado, causas polémica, gustas a algunos, disgustas. Para ti, ¿qué es la libertad, una libertad de la que se habla tanto en nuestros días pero creo que pocos realmente la poseen?

Pues muchas gracias por esta entrevista, una de las mejores que me han hecho, pero yo creo que la libertad es energía para el encuentro. La libertad conlleva el no tener miedo a quedarte solo, que es un miedo cerval en la gente; Konrad Lorenz aseguraba con toda razón que el gregarismo es la potencia destructiva más grande y más fuerte en el ser humano, pues acaba con la libertad, le coarta a uno, le humilla, le somete y en el fondo destroza su dignidad. Por eso, si falta la liberación falta la libertad. Ahora

bien, la liberación no admite ni admite grados, no se tiene al 99%. Si te falta el 1%, tú no eres libre. Yo siempre recuerdo con enorme cariño aquella frase de Mijail Bakunin: “Sólo soy libre si todos los hombres y mujeres que me rodean son libres porque la ajena esclavitud determina la propia”.

¿Eres tú un hombre libre?

Pese a mi fuerza destructiva, centrípeta, egocéntrica, aspectos en los que, para mi desgracia, aún no lo soy; pero, en lo demás, me importa nada estar acá o allá.

AUSCULTA FILI VERBA MAGISTRI

LA PRIMERA EDICIÓN DE *EL PERSONALISMO COMUNITARIO Y ANARQUISTA DE CARLOS DÍAZ*, PUBLICADA POR ALIOSVENTOS EDICIONES SE IMPRIME BAJO DEMANDA A TRAVÉS DE AMAZON EN ESPAÑA, ESTADOS UUNIDOS, FRANCIA, ITALIA, JAPÓN Y REINO UNIDO. EN MÉXICO, SE IMPRIME EN LOS TALLERES DE IMPRESIONES DM, EN JOSÉ SÁNCHEZ TRUJILLO NO. 37-5, COL. SAN ÁLVARO, AZCAPOTZALCO, CIUDAD DE MÉXICO. CP 02090, MÉXICO.

•

EN SU COMPOSICIÓN SE UTILIZARON FUENTES DE LAS FAMILIAS
AKTIVE GROTESQUE Y CARDO.



