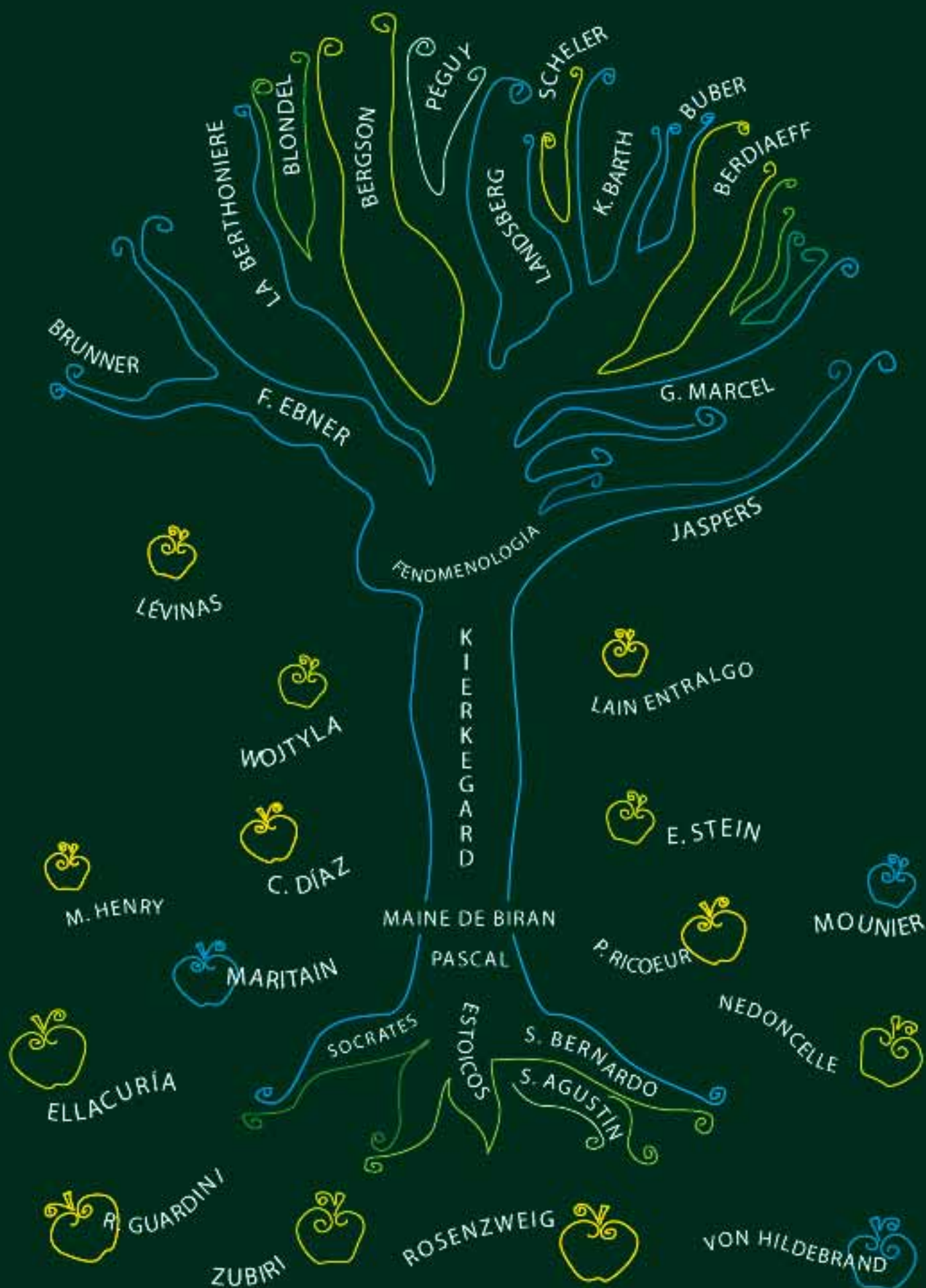


Figuras del **PERSONALISMO**





El personalismo dialógico y su fecundidad

Alfonso López Quintás¹

Desde la famosa década del 20 al 30 del siglo XX, el Personalismo Dialógico ha inspirado obras relevantes y suscitado movimientos intelectuales y espirituales sumamente fértiles. Sin afán exhaustivo, indico seguidamente las líneas básicas de dicha corriente filosófica y algunas de las direcciones en que ha ejercido mayor influjo.

Los análisis que de modo fragmentario realizó Ferdinand Ebner de la palabra, el amor, la intersubjetividad y el encuentro no sólo consiguieron ampliar el caudal de conocimientos acerca del hombre; encauzaron los estudios antropológicos por una vía distinta y más fecunda que la seguida anteriormente. Vertebrar el estudio del hombre en torno al esquema “yo-tú” y liberarlo de la sumisión a los esquemas reduccionistas “sujeto-objeto”, “yo-ello”, implica la renuncia al estilo de pensar “objetivista”, la revalorización del acontecimiento de encuentro, la vinculación de éste al amor y la palabra, el descubrimiento de tal interacción como fundadora de modos nuevos de realidad y alumbradora de sentido. Recordemos algunos hitos de este movimiento clarificador.

1. El Personalismo Dialógico

Entre los años 1920-1930, diversos pensadores europeos -F. Rosenzweig, F. Ebner, M.

Buber, F. Gogarten, K. Löwith, E. Brunner. ...- dedicaron singular atención a las realidades que se constituyen en la tensión viviente que media entre los seres personales cuando se interrelacionan con una actitud creadora, promotora de seres dotados de auténtica personalidad². Estos modos de ser relacionales, ambitales³, producen una inevitable sensación de vaguedad, labilidad e imprecisión cuando son vistos desde una perspectiva “objetivista”, que toma como módulo de realidad las meras cosas u objetos, realidades que, por su deficiente rango ontológico, se ofrecen a un modo de conocimiento comprometido y dan lugar a un género de “saber coactivo” (Jaspers), que se impone a todos de forma universal y es verificable por cualquiera. De ahí la aversión del Personalismo Dialógico a la mentalidad “objetivista”, que reduce el alcance de la realidad a uno solo de sus modos y practica,

2 Datos bibliográficos sobre estos y otros autores dialógicos pueden verse en mi obra *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997, págs. 118 ss.; Casper, B.: *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg 1967; Coll, J, M.; “Personalismo, pensar dialógico y fe teológica”, en *Pensamiento* 29 (1973)209-226; *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vols., PPU, Barcelona 1990.

3 A diferencia del objeto -realidad delimitable, ponderable, asible-, la realidad ambital no puede ser delimitada de modo espacial, abarca más campo del que ofrece a la vista y al tacto, tiene capacidad de iniciativa, puede entrecruzarse con otros “ámbitos” y dar lugar a modos nuevos de realidad. Sobre la relación del concepto de “ámbito”, por una parte, y por otra, el de “espacio existencial” en Flaubert, el de “habitar” en G. Bachelard, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, O. F. Bollnow, y el de “lo abierto” en R. M. Rilke puede verse mi *Estética de la creatividad. Juego, Arte, Literatura*. Rialp, Madrid 1998. Acerca de la fecundidad del concepto de “ámbito” para mostrar la racionalidad específica del arte, se hallan amplias precisiones en mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.

1 Catedrático emérito de Filosofía, Universidad Complutense (Madrid). Miembro de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas. (Ver más en nuestro link de Autores).

consiguientemente, formas de reduccionismo filosófico que empobrecen la visión de lo real y las posibilidades de desarrollo de la existencia humana⁴.

La verdadera realidad y los ámbitos dialógicos

Las realidades que los hombres instauran cuando se elevan a un modo de existencia "pneumatológico" -es decir, dialógico⁵-, ostentan una forma eminente de "sustancialidad", de firmeza-en-la-movilidad, ya que su peculiar flexibilidad se opone a la rigidez de lo meramente cósmico pero no a la robustez de lo sustantivo que perdura a lo largo de un proceso creador.

La renuncia al suelo confiado de lo "objetivo" -lo fijo, lo delimitado y terminado, lo dado de una vez para siempre- y la entrega a la tarea nunca acabada de la fundación de realidades dialógicas, relacionales, constelacionales produce una impresión desazonante de vacío, ya que el ser humano tiende por naturaleza -como ha destacado certeramente Karl Jaspers- a moverse entre realidades objetivables, manipulables, controlables. Si se sigue hasta el fin el proceso intelectual del personalismo dialógico, se advierte que éste tiene como objetivo un modo eminente de realismo, pues, a su entender, los modos superiores de unidad con lo real los alcanza el hombre cuando funda vínculos interpersonales.

La conmoción vital que supuso para los pensadores dialógicos la experiencia de la vida en guerra (1914-1918) los abrió a la convicción

4 Este tipo de realidades que son accesibles a un pensamiento uncomprometido y la actitud de dominio y manejo que podemos adoptar frente a ellas constituyen -en mi forma actual de expresión- el nivel 1 de realidad y de conducta.

5 Para F. Ebner, "pneuma" es el espíritu que se afirma dinámicamente a sí mismo en la apertura del yo al tú.

de que la verdadera realidad viene dada por los ámbitos dialógicos fundados al entreverar sus campos peculiares de realidad ciertos seres que "no limitan" (M. Buber), abarcan mucho campo y desbordan las fronteras de las delimitaciones corporales.

De aquí arranca la importancia metafísica (fundadora de realidad) de la palabra y el amor, vistos como el medio natural de constitución de ámbitos dialógicos y raíz primaria, en consecuencia, de toda vida espiritual auténtica. "Yo me sitúo en el justo medio. El justo medio es el lenguaje" (Th. Haecker). El amor y la palabra van unidos en su raíz con la creatividad. El niño aprende a hablar al tiempo que pone en juego, en un clima de acogimiento, sus virtualidades creadoras. Una de las obras impulsoras del movimiento dialógico se titula, sintomáticamente, *La palabra y las realidades espirituales*⁶.

La palabra y la vida espiritual

Ebner estima que el hombre no viviría una vida en el espíritu ni hubiera aprendido nunca a hablar si no tuviera desde siempre el don de la palabra, la capacidad básica de apelar y ser apelado⁷. Tal capacidad la recibe cada hombre en el momento de ser llamado a la existencia por el Creador y, derivadamente por sus padres. El acto de creación de los seres personales es un acto de apelación personal, no una mera producción de una realidad cósmica. "Que Dios creó al hombre no significa sino que le habló. Al crearlo, le dijo: 'Yo soy, y tú eres por mí'"⁸.

6 Cf. E Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Brenner, Innsbruck 1921; Herder, Vienna 1952; Kösel, Munich 1963 (en la obra *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Kösel, Munich, 1963). Versión española: *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995.

7 *O. cit.*, p. 31.

8 *O. cit.*, p. 39. Sobre la actitud de la teología actual acerca de la creación del mundo

Esta apelación funda la condición relacional del hombre, que alumbró en éste la conciencia de ser un tú respecto al Creador que le habla y apela⁹. La protorelación personal del hombre es la relación que lo vincula radicalmente al Dios que le habla y le confiere la capacidad de responder a tal llamada con actos de invocación. Este movimiento recíproco que se establece entre el acto de apelación-llamada y el de respuesta-invocación constituye el “dinamismo interno de la palabra”. “Tener el don de la palabra” no ha de entenderse, pues, de modo objetivista como una forma de posesión individual, sino, de modo lúdico-ambiental, como la instauración de un campo de relacionalidad. Nos hallamos en el nivel 2.

Instalado radicalmente en este nivel de relacionalidad y creatividad, el ser humano siente en su interior una tensión originaria hacia el lenguaje y una necesidad correlativa de ser apelado a través del lenguaje¹⁰. El yo y el tú -la persona que apela y la persona apelada, que a su vez puede convertirse en apelante- no tienen plena realidad sino en el ámbito dinámico del entre que funda el lenguaje. Las palabras yo y tú, pronunciadas de modo creador, apelante, fundan un ámbito interferencial en el que se establece una relación peculiar de presencialidad y de imbricación. La relación yo-tú es una relación estructural constitutiva de la persona humana como ser espiritual, creadoramente distenso¹¹. Esta distensión relacional cobra cuerpo en la palabra. El ser humano ostenta, pues, una condición locuente.

por la palabra y el consiguiente “carácter verbal” de todas las cosas, Cf. Kern, W: “Interpretación teológica de la fe en la creación”, en *Mysterium Salutis III/I*, Cristiandad, Madrid 1969, págs. 514-601. Con copiosas referencias bibliográficas.

9 Cf. Ebner: O. cit., p. 40.

10 Cf. Ebner: O. cit., p. 30.

11 “La ‘palabra’ creó la autoconciencia y la vida espiritual del hombre en su realidad” (Cf. O. cit, p. 50).

La palabra y la actividad acogedora de la razón

Frente a todo intento de interpretar la especulación humana de modo desarraigado, Ebner destaca que el hombre se desarrolla como ser personal acogiendo activamente las realidades valiosas que lo apelan. Ese acto de acogimiento respetuoso y amoroso es propio de la razón. En alemán, razón (“Vernunft”) procede de “Vernehmen”, recibir, acoger. “La razón es originaria y esencialmente el ‘sentido’ para la palabra, sentido puesto en el hombre por la palabra en virtud del carácter divino de su origen: es la posibilidad de ser afectado por la palabra y por el sentido de la palabra. Sólo derivadamente es la facultad de formar conceptos e ideas”¹². Para Ebner, la razón es el “oído espiritual” del hombre, la capacidad de escuchar al que habla y acoger lo que dice. No es una fuerza creadora que domine la realidad mediante la comprensión intelectual, y disponga de ella. Esta pretensión de dominio sólo surge cuando el yo se cierra al tú y se consagra a desarrollar la facultad de formar conceptos.

En la línea de Johann Georg Hamann, para el cual “razón es lenguaje, logos”, Ebner afirma: “En la palabra hay razón; la palabra habla a la razón”¹³. La razón es ya de por sí palabra, apertura encarnada al tú, campo abierto a la presencialización de los seres del entorno. “La razón es el órgano de la verdad, pero esto lo es y sólo puede serlo cuando el hombre sale de la soledad de su existencia”¹⁴. Razón y palabra se implican porque ambos se mueven en el mismo ámbito de luz: la relación del yo al tú. El hecho de ser creado el hombre a través de un acto de apelación, de una llamada verbal, lo dota de la capacidad de oír y de hablar, y en este campo de libre juego, abierto por la interacción de los ac-

12 Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 104.

13 Cf. Ebner: *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, Kösel, Munich 1963, p. 239.

14 Cf. Ebner: *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen, Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Kösel, Munich 1963, p. 907.

tos de apelación y respuesta, se ilumina el sentido de la realidad en el conocimiento humano. Esta iluminación intelectual va, así, vinculada a la respuesta, es decir, a una decisión personal.

La palabra es lugar de encuentro de tan diversas y tan altas instancias que el hombre no puede dominarlas con el entendimiento, sino aceptarlas, percibir las (vernehmen) con la razón (Vernunft), en actitud activo-receptiva. La palabra no es mera fórmula manipulable por el entendimiento de modo arbitrario. Es el vehículo viviente de un encuentro fundador de un ámbito interaccional que supera el campo de acción unilateral del sujeto que habla. Por ser lugar de encuentro, la palabra dialógica desborda el campo acotado de los sujetos dialogantes y se constituye en un lugar abierto de trascendencia y, por ello, de plenificación.

La profundidad abismal de ciertos mensajes traídos por la palabra indica, por una parte, que la palabra primaria es el vehículo del encuentro del hombre y el Ser Supremo, visto como realidad personal, y, por otra, que el hombre está desde su origen instalado en la palabra, dotado del sentido de la palabra, llamado a llevar una vida en el espíritu, es decir, una vida de creación de ámbitos interpersonales. Vivir espiritualmente es vivir dialógicamente, locuentemente. Todo fomento de actividades culturales que no se traduzca en incremento de la apertura al tú no es para Ebner sino "mero soñar con el espíritu"¹⁵.

La búsqueda de la verdad a través de la palabra es búsqueda de la verdad integral en el lugar donde se ofrece de modo privilegiado: el encuentro interpersonal. "La palabra es el medio en que se perciben las entidades espirituales, como lo es la luz respecto a las cosas físicas"¹⁶.

La razón humana es, pues, en todo rigor locuente. La palabra es un acontecimiento originario que surge en un encuentro; no es fruto de un acto privativo del hombre. Esta interpretación restringida suele proponerla el entendimiento humano cuando está inspirado por una actitud de autosuficiencia. "Ante los hechos de la vida espiritual -respecto a los cuales no basta sólo estar enterados- (...) se pone de manifiesto que el mal del entendimiento es siempre limitarse a comprender y captar, y no ser jamás capaz de comprenderse a sí mismo y dejarse llevar obedientemente por un poder superior a él. De ahí su fracaso ante la palabra, que no es para él nunca 'forma' de vida espiritual -y mucho menos 'contenido'- sino siempre mera 'fórmula'; de la cual el pensamiento sólo debe -a su juicio- servirse"¹⁷. Cuando la palabra es lugar de revelación de algo no dominable por el hombre, su uso recto exige una actitud de entrega reverente y silenciosa. El hombre suele rehuir esta entrega por entenderla como una pérdida de sí, al olvidar que la superioridad de la realidad apelante no se traduce en poder coactivo sino en capacidad promocionante de la libertad del ser apelado. El esquema "apelación-respuesta" nos permite articular con la debida flexibilidad el carácter activo y el receptivo, el libre y el necesario de la relación personal "yo-tú".

2. Influencia del pensamiento ebneriano

Las investigaciones de Ebner acerca de la relación entre lenguaje, conocimiento y fundación de vida espiritual influyeron decisivamente en diversos pensadores preocupados por descubrir las vertientes profundas del ser humano. Teólogos protestantes -E. Brunner y K. Heim-, teólogos católicos -O. Karrer, R. Guardini, Karl Rahner-, lingüistas -E. Steinacker-, filósofos -M. Buber, Th. Haecker, K. Löwith- y escritores como J. Bernhard y M. Fliegler dejaron constancia expresa de que la doctrina ebneriana sobre la palabra supone una "revolución copernicana

15 Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 31.

16 *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, p.696.

17 *O. cit.*, p. 697.

del pensamiento¹⁸.

En la línea de Ebner, y más o menos influidas por él en forma expresa o tácita, surgieron diversas orientaciones de pensamiento, altamente significativas en la cultura contemporánea. Baste citar algunas, de forma telegramática, para medir la fecundidad del personalismo dialógico.

El pensamiento existencial (Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers)

El pensamiento de Jaspers, Marcel y Heidegger acerca del papel que juega el lenguaje en el acceso a las realidades "inobjetivas" (ungegenständliche) es bien conocido¹⁹. "El lenguaje -escribe Heidegger- es, a un tiempo, la casa de la verdad del ser y la morada de la esencia del hombre"²⁰. "El lenguaje es el 'señor del hombre' "²¹. "Porque el lenguaje es la casa del ser, nosotros accedemos al ente en cuanto que nos movemos constantemente a través de esta casa. Cuando vamos hacia la fuente o por el bosque, estamos ya pasando a través de la palabra 'fuente' y la palabra 'bosque' aunque no pronunciemos estas palabras ni pensemos en nada relativo al lenguaje". "... Todos los seres están en el campo del lenguaje..."²².

18 Véase la obra colectiva *Für F. Ebner. Stimmen der Freunde*, Pustet, Regensburg 1935, p. 13.

19 Sobre el empeño del pensamiento existencial en subrayar la importancia de estas realidades inobjetivas -superiores a los meros objetos y eminentemente objetivas, en sentido de reales-, puede verse mi obra *Metodología de lo suprasensible*, Editora Nacional, Madrid 1963.

20 *Über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt 1947, p. 45. Versión española: *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid 2000, p. 295. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

21 Cf. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1950, p. 190.

22 *O. cit.*, p. 286.

Para Marcel, el fenómeno de la presencia tiene carácter intersubjetivo; desborda la unilateralidad de lo objetivo y lo subjetivo; es, por esencia, apertura. Estar abierto no implica la salida de sí hacia lo distante y extraño, con el consiguiente riesgo de alienación, sino la entrada en un campo de interacción creadora y, por tanto, de iluminación. Las implicaciones del concepto de apertura "sólo se descubren en una filosofía de la luz"²³. Si no se clarifica el tema de la "luz del conocimiento", "la epistemología misma se deseca y desnaturaliza". "La intersubjetividad podría decirse que es el hecho de estar juntos en la luz"²⁴.

Especialmente intensa y expresiva es la posición que adopta Jaspers a favor del nexo entre comunicación, autenticidad existencial, verdad y lenguaje en el segundo volumen de su magna obra *Philosophie* y en *Von der Wahrheit*.

"De la comunicación brotan los instantes más luminosos y, consiguientemente, el peso de la vida"²⁵. "Comunicabilidad y comunicación se hallan en el origen del pensamiento y del conocimiento mismo, pertenecen a él". "La verdad más profunda aparece como diálogo". "Palabras y frases no son meros signos de cosas, sino expresión de procesos, recuerdo y suscitación de los mismos; hacen surgir algo que sólo con ellas y a través de ellas existe. No en la elección arbitraria de signos, sino en la expresión creadora de lenguaje está la cosa misma presente. Esta cosa no es un objeto, un algo, sino acto del espíritu, acción interior, experiencia interiormente realizable, saber de lo envolvente y de la trascendencia. Aquí se entrelaza el lenguaje y el pensamiento, no se escinde la palabra (como signo) y la cosa". "El pensamiento se da sólo en la comunicación, sea a los otros, sea a sí mismo; se da en pregunta y respuesta, en el movimien-

23 G. Marcel : *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959, p. 255.

24 *O. cit.*, p. 256.

25 *Philosophie II*, Springer, Berlín, 1932, p. 8.

to del que está en vías de plenificación. Nuestro pensamiento está ligado al lenguaje porque es comunicación". "Es un prodigio del lenguaje que, al usar palabras dentro de un contexto de pensamiento, de representación y de configuración de frases, broten significaciones de las palabras más sencillas y cotidianas"²⁶.

La antropologización de la filosofía

Diversos pensadores -singularmente, Louis Lavelle y Hans Urs von Balthasar- postulan actualmente que se reconozca la Antropología como punto de partida del filosofar, a fin de iluminar cada forma de conocimiento -que es un modo de encuentro- con la forma suprema: el encuentro dialógico interhumano. Tomar la realidad humana o alguna de sus vertientes -lenguaje, amor, comunidad, experiencia estética...- como punto de arranque de la especulación filosófica no se reduce a consagrar un capítulo inicial a estos temas; significa adoptar en todo momento el estilo de pensar exigido por los distintos objetos-de-conocimiento. Si se comienza la actividad filosófica haciendo justicia a los modos de realidad más complejos y exigentes, se estará en disposición de evitar las nefastas extrapolaciones de categorías y esquemas que tienen lugar cuando se parte del análisis de los meros objetos, se elabora una metodología adecuada a los mismos y se la intenta aplicar a modos de realidad más elevados.

Fenomenología de la Religión

La categoría de encuentro es considerada a menudo como nuclear en Filosofía de la Religión, por ser decisiva para comprender cómo es posible llegar a tener una relación personal de intimidad con una realidad trascendente. El fenómeno del encuentro es alumbrador de sentido. El lenguaje de la fe -interpretada como

26 Von der Wahrheit, Piper, Munich 1947, págs. 370, 371, 404, 414.

una forma de adhesión personal a Dios en un acontecimiento de encuentro- no necesita ser "verificado" desde fuera mediante algún tipo de criterio "externo" al mismo. "La crítica de una categoría religiosa busca, no traducir el símbolo a conceptos más claros, sino descubrir el 'logos interno del símbolo', es decir, su capacidad de 'dar razón', de iluminar, de instaurar un acceso nuevo a la inagotable realidad; en una palabra: su potencialidad de verdad"²⁷.

Las expresiones religiosas albergan una verdad, pero ésta no es medida por la adecuación de las mismas a una realidad perceptible al margen del campo de iluminación que ellas instauran, sino por la riqueza interna que poseen y la capacidad que tienen para clarificar el sentido de la existencia a todo el que las acoge, se adentra en ellas como en una morada y modela su existencia conforme al mensaje que transmiten. "La palabra de la fe se hace verdadera al cumplirse, y se aparece más y más verdadera a sí misma a medida que se profundiza. Al inmergirse en la fe, el creyente ve de forma más y más adecuada lo que se le revela". "La palabra de fe se hace verdadera deviniendo más y más efectiva". "El lenguaje de la fe es el de la presencia"²⁸.

La teoría del encuentro como campo de alumbramiento de sentido es defendida, a través de análisis muy profundos, por autores afanosos de ahondar en el enigma del hombre: G. Siewerth, M. Picard, F. Ulrich, H. Urs von Balthasar... "Cuanto más hondo se abre y se entrega el hombre, más hondamente responden las cosas en el encuentro. No hay -especialmente hoy- otra manera menos exigente de establecer la verdad"²⁹.

27 Cf. Velasco, J. M.: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Cristiandad, Madrid 1976, p. 176.

28 Cf. Ladrière, J.: *L'articulation du sens*, Paris 1970, págs. 240, 241.

29 Cf. Urs von Balthasar, H.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Cristiandad, Madrid 1960, p. 100. Picard. M.: *Der Mensch und*

La Hermenéutica

Los teóricos de la Hermenéutica se esfuerzan, desde Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey, por determinar el modo peculiar de alumbrarse el sentido del lenguaje referente a las realidades personales. Se debaten con las dificultades que plantea el apego occidental a los esquemas y categorías objetivistas, e intentan “pensar en suspensión” (Karl Jaspers), a fin de dar alcance a la flexibilidad y versatilidad de los fenómenos personales. En la actualidad, todos aceptan que la verdad de tales fenómenos no puede ser descubierta por el hombre de modo “espectacular” (Marcel), incomprometido, ya que la relación del hombre con las realidades más elevadas del entorno no es monodireccional sino “circular”, reversible. Heidegger suele destacar que “es el lenguaje propiamente quien habla, no el hombre”. “El hombre sólo habla en los momentos precisos en que co-responde al lenguaje”³⁰. En la misma línea, Hans Georg Gadamer anota que no es el hombre el que juega; es el juego el que juega a través del hombre³¹.

Para determinar, en alguna forma, el modo de relación del ser humano con este género singular de realidades meta-objetivas que fecundan la actividad del hombre al tiempo que son configuradas en buena medida por él, los hermeneutas movilizan la categoría de “encuentro”.

“La verdad -escribe Emrich Coreth- ‘acontece’ en el encuentro de sujeto y objeto, en la mediación entre presente y pasado”. “La verdad no es algo que fuese dado en sí y sólo nece-

das Wort, Rentsch, Erlenbach 1955; Haecker, Th.: *Opuscula. Ein Sammelband*, Kösel, Munich 1949; Ulrich, E.: “El hombre y la palabra”, en *Mysterium Salutis*, II/III, Cristiandad, Madrid 1970 págs. 737-794; Schökel, L. A.: *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1966.

30 Cf. *Hebel-der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1957, p. 34.

31 Cf. *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965, p. 98; *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.

sitar ser encontrado; es algo que se revela en esta mutua relación y mediación. Ahí se realiza la fusión de los horizontes del comprender, fusión que sirve de mediación entre el texto y el intérprete”³².

Este alumbramiento de la verdad en el “entre” del encuentro es un fenómeno difuso, “atmosférico”, distenso, que cobra una peculiar delimitación y concreción en el lenguaje.

“Ésta (la cosa) nunca viene ‘dada’ de forma inmediatamente accesible; es la expresión verbal quien la muestra y presenta, la clarifica en su sentido y la abre a la comprensión. Aquí se da una relación de condicionamiento y mediación mutuos: la comprensión de una cosa está condicionada por la comprensión del lenguaje; y la comprensión del lenguaje está condicionada por la contemplación de la cosa”. “Resulta, por tanto, excesivamente angosto si se limita la verdad de un conocimiento a la pura verdad lógica. Ésta es precedida y posibilitada por la verdad del comprender, la cual a su vez alcanza su plena expresividad en la verdad de la locución verbal (...)”³³.

Esta función del lenguaje adquiere todavía mayor relevancia cuando lo que se trata de comprender no es un hecho empírico, directamente perceptible, sino un sentido latente tras la apariencia de los medios expresivos³⁴.

La antropologización de la teología

Este movimiento se propone conceder al pensamiento teológico la flexibilidad de esquemas y categorías necesaria para otorgar la debida libertad de despliegue a las cuestiones teológicas. En el tratado teológico *Mysterium Salutis*, K. Rahner destaca la necesidad de “dar una dimensión trascendental antropológica a la

32 Cf. Coreth, E.: *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, Freiburg 1969, págs. 172, 173.

33 *O. cit.*, p. 182.

34 *O. cit.*, págs. 183-4.

teología" y "mostrar cómo en el ser y en la historia humanos orientados sobrenaturalmente existe un horizonte trascendental"³⁵.

El tema central de la "verdad como encuentro", ya tratado ampliamente por diversos representantes del personalismo dialógico³⁶, es retomado actualmente desde diversas vertientes. Incluso en revistas teológicas occidentales se publican artículos de autores orientales que postulan una renovación de la teología desde los presupuestos de los padres griegos, que a la noción latina de la verdad como adecuación monodireccional del entendimiento a la cosa opusieron desde antiguo un concepto existencial de verdad como comunión, acontecimiento que tiene lugar cuando se establece una red de relaciones interhumanas que crean un mundo nuevo, cuyo destino es asumido por la comunidad. La comunión alcanza su máxima realización en la celebración eucarística, y en ésta "la Palabra de Dios no entra en el espíritu humano como conocimiento racional o como experiencia mística individual, sino como comunión en el interior de una comunidad"³⁷.

Otro escritor de formación oriental, Stavros Panou, destaca en un trabajo titulado "La lógica de la revelación" que "la plenitud del ser

35 O. cit., II/I, Cristiandad, Madrid 1969, págs. 454-5.

36 Véase, como ejemplo destacado, la obra de Emil Brunner *Wahrheit als Begegnung*, Zwingli, Zurich 1938, 1963.

37 Cf. Zizioulas, John D.: "La verdad como comunión", en *Selecciones de Teología*, 71 (1979) 263-268. Leo Gabriel, atento a las conexiones profundas entre el pensamiento occidental y el oriental, ha realizado un esfuerzo notable por lograr una forma de "lógica integral" que supere las deficiencias del acceso monodireccional a la realidad, más propio del conocimiento objetivista que del "existencial", superobjetivista, lúdico-ambital. Cf. *Logik der Weltanschauung*, Pustet, Graz 1949; *Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen*, Herder Viena, 1965.

como vida espiritual se manifiesta solamente a la vida espiritual misma, a la conciencia que está orientada a la vida espiritual y ha configurado órganos nuevos de conocimiento". "La experiencia espiritual sólo puede apoyarse en su propia profundidad; no puede ir en busca de criterios ajenos a ella misma". "La Revelación es un acontecimiento de la vida espiritual que no puede ser equiparado a la recepción de realidades exteriores (...). La Revelación no se realiza en el mundo objetivo, ni en el subjetivo o psíquico; se realiza en el espíritu"³⁸, es decir, en el medio viviente de la palabra, y adquiere en ésta su plena densidad de sentido. Debido a este carácter espiritual de la revelación, Panou subraya que "toda filosofía o teología críticas deben esforzarse en comprender bien el carácter simbólico del lenguaje del que se sirve la metafísica religiosa"³⁹.

Al subrayar la vinculación de experiencia y alumbramiento de sentido, la teología actual se esfuerza por analizar el largo alcance y la significación profunda de las realidades terrenas y las experiencias humanas auténticas. Toda realidad que juega un papel activo en una experiencia de encuentro adquiere un "valor sacramental", se convierte en signo de algo trascendente que la adensa de sentido. En su obra *Experiencia del mundo ¿experiencia de Dios?*, Ph. Roqueplo dedica un capítulo al tema "La existencia sacramental", y en él analiza "los sacramentos del encuentro con Dios" y "los elementos de una teología de la experiencia humana considerada como fundamento de la semántica de la palabra de Dios"⁴⁰.

En un nivel más divulgativo, Leonardo Boff destaca el carácter sacramental de todas las realidades y acontecimientos que integran la vida humana. El sacramento profano o sagra-

38 Cf. "Die Logik der Offenbarung", en *Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-Philosophie* 19 (1977), págs. 39 40, 38.

39 O. cit., p. 36.

40 O. cit., Sígueme, Salamanca 1969, págs. 173-205.

do surge del juego creativo del hombre con el mundo y con Dios. Esta interacción lúdica, de por sí evanescente, fluida, se realiza en el medio viviente de la palabra y adquiere en ella su plena densidad de sentido. "La palabra es la persona misma, porque la persona es esencialmente comunicación. Cuando una persona cobra conciencia de esta profunda realidad, convierte la palabra dada en un sacramento de lo que ella es"⁴¹.

Los movimientos carismáticos

La floración actual de movimientos religiosos carismáticos va estrechamente unida a un cultivo entusiasta de la palabra y del canto, que viene a ser como la palabra elevada a un voltaje expresivo superior. El motivo impulsor de la espiritualidad de un movimiento tan ponderado y, al tiempo, entusiasta como "Los focales de la unidad" viene dado por la "palabra de vida", interpretación existencial del texto bíblico que confiere una espléndida realidad y eficacia a una antigua doctrina patrística⁴².

La teoría poética

Los analistas de la creación poética tienden actualmente a destacar la vinculación de fondo y forma, contenido y lenguaje. El verdadero sentido de lo que va expresando en un poema al escribirlo se le aclara al poeta al hilo del proceso de elaboración del mismo. Ya lo confesó Paul Valéry respecto a su gran poema El cementerio marino. Miguel de Unamuno manifestó que su poema Era de noche cuando todo duerme brotó a impulsos de este verso, que se alumbró en su mente al despertar. Esta fecun-

41 Cf. *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 1979, págs. 14, 85-7.

42 Cf. Lubich, C.: *Palabra de vida*, Ciudad Nueva, Madrid 19762. Véase, asimismo, la obra del director del movimiento "Comunión y Liberación", Luigi Giussani: *Huellas de experiencia cristiana*, Encuentro, Madrid 1978.

da relación entre la palabra, el pensamiento y la creatividad poética la confirmó de modo preciso el poeta y filósofo José María Valverde:

"En la vida de la poesía y del lenguaje, o sea, en la vida del espíritu, vale más no meterse a distinguir causas y efectos, anterioridades y posterioridades. De hecho, la mente y sus producciones se dan enlazadas, reobrando recíprocamente; no sabemos bien -ni nos interesa demasiado- cuándo es el pensamiento el que engendra la palabra y cuándo es la palabra la que ocasiona el pensamiento, ni aun si tiene pleno sentido plantearse esta disyuntiva. Y, así, jamás hay que suponer que la obra de un poeta viene dada simplemente a partir de un sentido espiritual previo, del que sería sólo consecuencia y expresión. Por el contrario, más bien esa actitud espiritual suele ser, en cierto grado, el fruto, en vez de ser premisa, de la labor poética, tanto en su anverso de experiencia anímica, como en su reverso de experiencia artesana, productora de artefactos, objetos con entidad autónoma"⁴³.

Al destacar que las palabras son "moradas", los hermeneutas de la obra literaria apuntan, de modo más sugerente que preciso, a la condición ambital que adquiere el lenguaje por ser vehículo viviente de entreveramiento de ámbitos y constituirse, así, en un campo de iluminación donde se alumbró sentido.

Alude a ello con claridad -pero sin fundamentarlo debidamente- Alfredo Fierro en una sugestiva obra sobre La fe y el hombre de hoy: "La mística, la poesía, el amor, cada cual a su modo, realizan un desvelamiento de verdad o verdades y llevan, por tanto, implícito un logos, una razón, una lógica; de otro lado, la verdad anunciada en tales actos no se deja captar fuera de ellos y queda como precintada en el incógnito para una lógica formal que se limite a los mecanismos necesarios y generales del razonar humano"⁴⁴.

43 Cf. *Estudios sobre la palabra poética*, Rialp, Madrid 1958, págs. 100-1.

44 Cf. *O. cit.*, Cristiandad, Madrid 1970, p.

En la obra *Cómo formarse en ética a través de la literatura*⁴⁵ ofrezco numerosos ejemplos de cómo en los textos literarios una palabra o una frase pueden adquirir un sentido poético, altamente expresivo, aunque su significado en la vida cotidiana sea netamente prosaico. Esa densificación de sentido se opera en el proceso de encabalgamiento de ámbitos que constituye el núcleo vertebrador de toda obra literaria de calidad.

Heidegger intenta llegar hasta el final en el análisis de la relación enigmática entre pensar y poetizar. "El pensar es poetizar (...). Pensar el ser es el modo originario del poetizar". "Todo poetizar (...) es en el fondo pensar"⁴⁶. "Se sabe bastante acerca de la relación entre filosofía y poesía. Pero no sabemos nada del diálogo de poetas y pensadores, que viven cerca en montañas muy separadas"⁴⁷. La consagración creciente de Heidegger al estudio del lenguaje se debe a su convicción de que "la relación del hombre al lenguaje ha sufrido una modificación de cuya importancia todavía no hemos logrado percartarnos"⁴⁸.

Un intento de colmar esta laguna fue realizado por el esteta suizo Jean-Claude Piguet en su obra *De l'Esthétique à la Métaphysique*, en la que se hace eco de los análisis realizados por diversos autores contemporáneos⁴⁹.

166. El espacio de resonancia que crea la palabra humana en el interior del espíritu es descrito bella y profundamente por L. A. Schöckel en *La palabra inspirada*, págs. 338-339.

45 Rialp, Madrid 1997.

46 Cf. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1950, p. 303.

47 Cf. *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt 1949, p. 51.

48 Cf. *Hebel-Der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1957, p. 34.

49 M. Nijhoff, La Haya 1959. Destaca en esta obra la recensión de la obra de E. Souriau *L'ombre de Dieu* y la vinculación que establece entre la experiencia estética, el lenguaje y el acceso al Ser supremo (*O. cit.*, págs. 274-286)

Sociología y terapia psicósomática

La fecundidad del personalismo dialógico en estas disciplinas queda patente en las obras de Dietrich von Hildebrand -*Metaphysik der Gemeinschaft*⁵⁰ y *Vom Wesen der Liebe*⁵¹;- B. Gerner -*Personale Erziehung*⁵²;- Pedro Laín Entrago -*Teoría y realidad del otro*⁵³; *La curación por la palabra*⁵⁴, *Medicina e Historia*⁵⁵; J Rof Carballo -*Urdimbre afectiva y enfermedad*⁵⁶; *Medicina y actividad creadora*⁵⁷; *Violencia y ternura*⁵⁸; L. Binswanger -*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*⁵⁹-.

El encuentro interpersonal y el conocimiento de los valores

Son cada día más numerosos los autores que consideran el acontecimiento del encuentro como el espacio de luz en que se alumbran los valores y pueden ser conocidos y estimados debidamente por el hombre. Esta concepción relacional del valor permite superar la posición objetivista y la subjetivista respecto a la determinación del modo de realidad que ostentan los valores⁶⁰.

Aquí juega un papel decisivo la teoría actual del juego visto como un acontecimiento creador⁶¹. El que juega asume activamente la

50 Haas and Grabherr, Ausburg 1930.

51 Habel, Regensburg 1971.

52 W. Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.

53 Revista de Occidente, Madrid 1961.

54 Obra agotada.

55 Escorial, Madrid 1941.

56 Labor, Barcelona 1961.

57 Revista de Occidente, Madrid 1964.

58 Prensa Española, Madrid 1977.

59 Berna 1947.

60 Sobre este tema pueden verse mis obras: *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999; *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 2003.

61 Amplia bibliografía sobre la forma de en-

gama de posibilidades creativas que le ofrece el reglamento, con vistas a conseguir la finalidad interna del juego. El reglamento regula el juego, pero no coarta la libertad creativa del jugador; la hace posible. Cuando dos personas cumplen las condiciones del encuentro y se intercambian posibilidades, crean un campo de juego común y logran modos de unidad relevantes. Se supera, de esta forma, la opinión de que "nuestra soledad es nuestra verdad" (José Ortega y Gasset). Esta reclusión en nosotros mismos se da en el nivel 1, en el cual se adopta una actitud posesiva, centrada en el yo. En el nivel 2 -el de la generosidad y el encuentro- se supera por elevación esa forma de soledad.

3. Revisión del personalismo dialógico

Deficiencias

El personalismo dialógico presenta una fecundidad patente en diversas vertientes. Sin embargo, el influjo que estaba llamado a ejercer se ha quedado un tanto a medio camino debido a algunas deficiencias metodológicas que urge subsanar⁶².

1. Los temas básicos del personalismo dialógico presentan una espléndida y temible ambigüedad. Espléndida, porque responde a la condición abierta, relacional, de las realidades personales y, en general, de las ambientales, que "no limitan" (M. Buber), antes están llamadas a entreverar sus campos de realidad y de acción. Temible, porque, si no es domeñada intelectualmente mediante el uso de una metodología adecuada, esa ambigüedad será vista como vacilación y causará desprestigio. De hecho, los pensadores personalistas parecen haberse preocupado más de investigar y mostrar la riqueza

tender el juego autores como J. Huizinga, E. Fink, H. Cox, J. Moltmann, Buytendijk... puede verse en mi *Estética de la Creatividad*, Rialp, Madrid 1998, págs. 33-183.

62 Cf. M. Blondel. "Los equívocos del personalismo", en *Politique* 8 (1934) 195-206.

que alberga el mundo personal que de someter el estudio del mismo a las exigencias de un pensamiento bien aquilatado. De ahí que sus modos de expresión se muevan, con frecuencia, en un terreno impreciso, oscilante entre la evocación poética y la literatura piadosa.

2. El descubrimiento decisivo del personalismo dialógico arranca de la experiencia del encuentro, vista como apertura a un modo nuevo, originario, de realidad que supera en amplitud a los seres que, al encontrarse, le dan origen. Esta experiencia confiere un valor renovado a la categoría de relación y al concepto de "entre" (Das Zwischen)⁶³. Los pensadores dialógicos parecen haber renunciado por principio a dar una explicación racional -al modo de la filosofía trascendental idealista- de la realidad del encuentro, del estatuto ontológico del "entre" y del rango ontológico de la categoría de relación cuando es vista como elemento constitutivo -no sólo consecutivo- de los seres personales.

3. Esta actitud del personalismo dialógico fue interpretada a menudo como opuesta a la tendencia del pensamiento trascendental a "deducir" -o al menos explicar- el conocimiento del otro a partir de la certeza del propio yo pensante⁶⁴. Se afirma que la filosofía trascendental reduce el encuentro con el tú a la relación del propio yo con otros yos en un campo de intersubjetividad, y que la filosofía dialógica parte de la intuición que se alumbraba en la experiencia de la relación interpersonal que el yo realiza antes de toda actividad razonadora. Al no consagrar suficiente atención al análisis filosófico de los resultados de su honda experiencia personal, los pensadores dialógicos dan la impresión de situarse en un plano de mera experiencia y quedar enfrentados con la pretensión de racionalidad absoluta que caracteriza al pensamiento trascendental.

63 Cf. M. Buber: *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1964, p. 152.

64 Cf. Coll, J.M.: "Personalismo, pensar dialógico y fe teologal", en *Pensamiento*, 29 (1973), p. 217.

4. Menudean en los escritos dialógicos los ataques a la “filosofía” y al conocimiento “objetivo”, pero apenas se precisa en los mismos el sentido exacto en que han de entenderse esos términos.

5. Con frecuencia, los pensadores personalistas apoyan explícitamente sus razonamientos en datos de la experiencia religiosa. Algunos, por ejemplo Ebner, no se consideran obligados a justificar tal interferencia de planos, porque manifiestan abiertamente que su pensamiento no es filosófico sino “pneumatológico”. La explicación queda con ello desplazada de lugar, pero sigue echándose en falta.

Tareas abiertas a la investigación

1. Es indispensable determinar con toda precisión que, cuando se ataca el objetivismo y se valoran las realidades “inobjetivas”, no se defiende ninguna orientación nihilista, sino una forma acendrada de realismo⁶⁵. Para dejarlo patente, conviene sin duda sustituir el término “inobjetivo” por otros que designan en forma positiva la meta perseguida al postular la superación del objetivismo. Por mi parte, suelo utilizar los vocablos “superobjetivo” y “ambital”.

2. Si se ataca a la “filosofía” en nombre del “pensamiento pneumatológico” (Ebner), debe uno apresurarse a clarificar el sentido exacto que se confiere a ambas expresiones, a fin de no dar a entender que el personalismo dialógico renuncia a explicar racionalmente el fenómeno del encuentro. A mi entender, lo que intenta, en definitiva, el personalismo dialógico es ampliar el alcance de la racionalidad humana. Este punto es decisivo, y requiere un esfuerzo tenaz de investigación por parte de los pensadores.

65 La explicación detenida de esta idea es el tema de mi obra *Metodología de lo suprasensible*, Madrid 1963.

3. Para llevar a cabo tal investigación, ha de hacerse plena luz en torno al sentido del “conocimiento en fe”, su carácter riguroso, su preeminencia respecto al conocimiento de meros objetos, su vinculación con la intuición intelectual inmediata-indirecta, su nexos con el acontecimiento de encuentro, su validez no sólo respecto a los seres personales sino a todo género de entidades “superobjetivas”, ambitales⁶⁶.

4. Redimido el conocimiento en fe de toda injusta acusación de irracionalismo, resulta viable mostrar en qué sentido es legítimo a un filósofo creyente dejar iluminar su mente por la luz que se alumbra en el ámbito existencial que abre la fe en la vida de un ser humano. La escisión a ultranza de lo finito y lo infinito produce efectos depauperantes en el pensamiento del hombre.

5. La superación de toda suerte de límites envarantes es la meta del pensamiento trascendental. Por influjo, sobre todo de Friedrich von Schelling (1775-1854), se pensó durante largo tiempo que el pensamiento trascendental del gran Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) “parte del yo y no quiere contar con otras fuerzas que las del yo”, lo que implica que su postura es estrictamente racional pero no logra adivinar la importancia de los seres originarios que surgen en el acontecimiento de la comunión interpersonal⁶⁷. Actualmente, merced a las investigaciones del grupo muniqués que dirige

66 La revalorización de esta forma de conocimiento fue llevada a cabo en forma espléndida por el filósofo alemán August Brunner, sobre todo en *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, Munich 1951, y *La personne incarnée*, Beauchesne, Paris 1947. Sobre la posibilidad de vincular los adjetivos “inmediata” e “indirecta” al determinar las características de la intuición intelectual humana, véase mi *Metodología de lo suprasensible*, Madrid 1963, págs. 419 ss.

67 Cf. Coll, J. M.: *L. cit.*, p. 223.

el Prof. Reinhard Lauth, estamos en disposición de advertir la apertura de Fichte a las realidades que “envuelven” al yo y lo “sobrecogen” y nutren. El yo del que arranca el pensamiento de Fichte es un yo abierto a las realidades que impulsan su acción creadora y le otorgan pleno sentido. Es un yo “ambitalizador” y “ambitalizable”⁶⁸. La experiencia fichteana de la verdad y del bien desborda, por principio, las fuerzas y las virtualidades del yo.

Bien analizadas estas experiencias, aparecen en sorprendente vecindad con la experiencia dialógica del encuentro. Por muy hondas razones, ya Ebner destacó la importancia de la posición del Descartes metafísico de las *Meditationes de prima philosophia* respecto a la presencia del Infinito en la interioridad del hombre. Este Descartes no “cartesiano” que está descubriendo la investigación actual (F. Alquíé, R. Lauth, J. Brun. J. Manzana...) es considerado justamente en la actualidad como el iniciador del pensamiento trascendental. Actualmente, se subraya con razón que la forma óptima de superar ciertos riesgos que acechan al personalismo dialógico y desplegar al máximo sus posibilidades filosóficas es elaborar decididamente una “Dialógica trascendental”⁶⁹.

68 Convendrá realizar una investigación a fondo del pensamiento de diversos autores que destacan la importancia de la comunicación y el encuentro, y son situados, no obstante, por ciertos comentaristas en la corriente trascendental, no en la dialógica. Véase, por ejemplo, la interpretación de Jaspers que ofrece M. Theunissen en su obra *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Gruyter, Berlín 1965, y confróntese el concepto jasperiano de lo “envolvente” (*Das Umgreifende*) y el de lo “ambital” sobre la base de frases como las siguientes: “La palabra vive de lo envolvente”. “El lenguaje está penetrado por el ámbito de lo envolvente”. “Los modos de ser y de la verdad reciben su contenido peculiar de los modos que tenemos de estar en comunicación”. (Cf. *Von der Wahrheit*, págs. 403, 375).

69 Sobre la posibilidad y la necesidad de

6. Esta “dialógica trascendental” sólo podrá ser elaborada si se conoce en pormenor la lógica que articula internamente los diversos procesos creadores. Estos procesos implican formas peculiares de inmersión receptivo-activa del hombre en las realidades que lo apelan a una interacción creadora. Toda forma de encuentro entraña un modo de presencia. El fenómeno de la presencia tiene lugar cuando se integra un modo de inmediatez con uno de distancia. Para conocer los acontecimientos que implican distancia, se requiere la mediación del lenguaje. El lenguaje auténtico responde a un dinamismo creador de ámbitos de convivencia amorosa, no sólo a mera voluntad de comunicación. La creatividad supone una forma de juego, de entreveramiento de ámbitos bajo ciertas normas⁷⁰.

Consiguientemente, no basta hablar de encuentro. Hay que precisar en cada momento qué tipo de juego está teniendo lugar. No es suficiente subrayar las excelencias del encuentro interpersonal. Este es sólo un caso entre las múltiples formas de encuentro que puede el hombre fundar con las realidades ambiales del entorno⁷¹. Si no centramos el análisis en las categorías de encuentro y de persona, antes lo ampliamos a todo género de juego creador en-

vincular el pensamiento trascendental y el dialógico, cf. Manzana M. de Marañón, J.: “Tareas actuales de la filosofía trascendental” en *Pensamiento* 29(1973)313-329. Una amplia exposición de este tema puede verse en mi obra *El triángulo hermenéutico*, Madrid 1971, págs. 225-331.

70 Sobre la concepción del lenguaje y su vinculación con los ámbitos y el surgir de la belleza, pueden verse mis obras *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998; *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 2003.

71 Con el término “tú”, Ebner quería significar “lo que hay de espiritual fuera del hombre, aquello en relación con lo cual el ‘yo’ existe”. (Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 21. La versión española: *La palabra y las realidades espirituales*, p. 23, no está en esta frase ajustada al original).

tre seres ambivalentes, podemos ir a la raíz de los temas suscitados por el personalismo dialógico y ganar, así, libertad de maniobra para vincular estos temas entre sí y potenciar su sentido. Todo lo que afirma Jean Ladrière -y, en su línea, Juan Martín Velasco- acerca del criterio interno de verificabilidad de la palabra de fe se comprende por dentro, con toda nitidez, cuando se logra ver el lenguaje como un encabalgamiento de ámbitos y un campo de iluminación siempre creciente. Asimismo, temas nucleares como el carácter locuente de la razón, el nexo entre el conocimiento de realidades valiosas y el compromiso existencial, la verdad como patencia de un ser en plenitud, la relación entre alumbramiento de sentido y encuentro adquieren una sorprendente clarificación a la luz de una sólida teoría del juego y de los ámbitos.

7. Esta teoría se malogra en agraz si, desde el primer momento de la investigación, no se moviliza una metodología fina, verdaderamente orfebresca, que no extrapole categorías y esquemas de un modo de realidad a otro, antes se cuide de pensar "a medida" de cada objeto de conocimiento, como solicitó en su día el gran Bergson⁷². Si confundimos, por ejemplo, presencia con inmediatez, y no distinguimos cuidadosamente distancia de alejamiento y distancia de perspectiva, inmediatez de fusión e inmediatez de integración, no lograremos nunca precisar con la debida sutileza los diversos modos que integran el proceso de intimación del hombre con una realidad que le sale al encuentro. Léase, por ejemplo, este párrafo de José M^a Valverde:

"Gracias a la palabra, a su labor distanciadora y separadora, las cosas logran constituirse en tales, y la realidad deja de ser un caos continuo, abigarrado y fugazmente fluyente, para convertirse ante nosotros -lejos ya de nosotros- en cosmos de objetos, distintos y durables"⁷³.

72 Cf. Henri Bergson: *La pensée et le mouvant*, PUF, París 1941, p. 1.

73 Cf. *Estudios sobre la palabra poética*, Rialp, Madrid 1958, p. 123.

El autor utiliza indiscriminadamente los términos "distanciadora", "separadora", "ante", "lejos", "objetos", "distintos". Una metodología fina matizaría cuidadosamente el sentido preciso de tales vocablos, que están muy lejos de ser unívocos, y se cuidaría de distinguir con toda precisión la "distancia de perspectiva" y la "distancia de alejamiento".

Son numerosos los pensadores actuales que admiten la necesidad de conceder relevancia e, incluso, cierta primacía al estudio del lenguaje, pero en el conjunto de su pensamiento no adoptan el estilo de pensar que viene exigido por el hecho decisivo de moverse intelectualmente en un plano de realidades superobjetivas -ambivalentes-, entre las que descuella el lenguaje. En la configuración de esta forma de metodología aquilatada presta suma utilidad el análisis de la experiencia estética, sobre todo la de interpretación musical⁷⁴.

8. Una lógica de la creatividad bien articulada nos da luz para 1) elaborar la "epistemología de la creencia" que muchos autores actuales echan de menos⁷⁵; 2) analizar los fenómenos del espíritu con la debida precisión, sin complejo alguno de inferioridad ante el rigor científico, sino con clara conciencia de las posibilidades y límites del conocimiento filosófico; 3) configurar una teoría de la realidad personal en la que se conjugue y articule la sustantividad y la aper-

74 Un análisis de esta experiencia y su fecundidad en orden a la hermenéutica de textos filosóficos se halla en mis obras *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Gredos, Madrid 1977), *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid, 2003. La necesidad de vincular estrechamente la estética y la metafísica es subrayada por J. Cl. Piguet en todas sus obras, y de forma sistemática en *De l'Esthétique à la Métaphysique*. Nijhoff, La Haya 1959. El poder formativo de la experiencia musical lo trato ampliamente en la obra *Estética musical. El poder formativo de la música* (Rivera editores, Valencia, 2005).

75 Cf. Fierro, A.: *O. cit.*, págs. 255-6.

tura, la mismidad y la relación, la personeidad y la personalidad⁷⁶; 4) superar ciertas pretendidas paradojas y entender los términos que las constituyen más como “contrastes” que como dilemas⁷⁷. Los dilemas están formados por conceptos que se oponen; los contrastes constan de términos que se contraponen y complementan.

9. Para configurar esta lógica de la creatividad, debemos asumir de las diferentes orientaciones filosóficas cuanto haga viable el “cambio de mentalidad”, la “metanoia” postulada insistentemente por el personalismo dialógico y el mejor pensamiento trascendental. Este giro de la mentalidad objetivista a la dialógica se expresa al sustituir los esquemas “sujeto-objeto”, “yo-ello”, por el esquema “yo-tú”. (De ahí que la denominación “Personalismo Dialógico” sea más expresiva, a mi entender, que la de “Personalismo” o “Espiritualismo”). Pero este cambio no es suficiente. El personalismo dialógico debe operar dentro de un campo de acción más amplio

76 Esta labor integradora fue realizada de modo radical por Ángel Amor Ruibal (Cf. *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 10 volúmenes, Santiago de Compostela 1914-1922; 1933-36) y X. Zubiri (Cf. *Sobre la esencia*, Madrid 1962; *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986). August Brunner, modélicamente empeñado en desbordar en todos los frentes la rigidez del pensamiento objetivista, destaca la existencia en el hombre de una “relación sustancial” o una “sustancia relacionada” (Cf. *La personne incarnée*, p. 226). Zubiri, en contexto metafísico, habla de “esencia abierta”. Si ha de ser eficaz, esta tarea integradora debe llevar en la base una concepción “relacional” -no relativista- de la realidad, de la verdad, del conocer y del hombre.

77 Sobre los riesgos que provoca la interpretación de los contrastes como dilemas, pueden verse mis obras *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, Madrid 2001; *La verdadera imagen de Romano Guardini*, Eunsa, Pamplona, 2001, págs.173-241.

y radical: el que viene dado por todo acontecimiento creador de ámbitos.

10. Bien conocida la articulación interna de los procesos creadores, podemos clarificar el hecho básico del que arrancan el pensamiento personalista dialógico y el pensamiento trascendental: el hombre se halla instalado en un entorno de tal alcance que es impulsado a buscar lo que ya de algún modo tiene pero no llega a su presencia si no lo busca. De esta inserción primaria se deriva la riqueza posible de las experiencias naturales del hombre, que pueden ser “experiencias de sentido”⁷⁸ por consistir en un entreveramiento constante de ámbitos o campos de posibilidades de juego.

Hallarse instalado en campos de posibilidades lúdicas equivale a “ser locuente”, estar dotado del don de la palabra. El hombre está constantemente trascendiendo lo inmediato hacia algo más profundo, más cargado de sentido, porque sabe escuchar la palabra y responder a la apelación de la palabra, fundando así campos de encuentro y de luz. Por eso, al oír la palabra revelada o la palabra de un poeta alejado de nuestra situación en espacio y tiempo, podemos penetrar en el mundo que plasma ante nosotros y asumirlo como propio.

La razón va unida a la palabra en el nivel 2 -el propio de las realidades personales, creadoras, ambivalentes-, pues en éste toda la realidad es un tejido de ámbitos y de entreveramientos de ámbitos, y, sin la ayuda de la palabra, el hombre se perdería en un océano de ambigüedades. La razón que está en juego en el plano de la creatividad personal es la razón que opera en los acontecimientos de inmersión activo-

78 Cf. Roqueplo, Ph.: *O. cit.*, p. 181. Sobre las altas virtualidades creativas y las riquezas de todo orden que encierran las experiencias naturales del hombre, Cf. Waehrens, A. de: *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haya 1961; López Quintas, A.: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid 1977.

receptiva en realidades ambivalentes, que ofrecen al hombre campos de posibilidades de juego. El hombre da razón de lo que acontece en los procesos creadores al mostrar la luz que éstos alumbran cuando fundan modos de encuentro. La lógica correspondiente a este modo de razón es la lógica de la ambivalencia, del juego creador de ámbitos.

Para realizar este juego, se requiere dar el salto de la actitud objetivista a la lúdica, de la incomprometida dominadora a la comprometida-reverente. Este salto implica el giro espiritual que está en la base de la conversión que, según la Filosofía de la Religión, es necesaria para captar en fe el sentido último de la palabra revelada. Hoy se vincula con frecuencia razón y vida, conocimiento y amor, comprensión y acción, pensar y ser... Se trata de una intuición válida que debemos apresurarnos a clarificar hasta el fin, para no levantar sospechas de que se trata de una mera pendulación hacia una actitud irracionalista.

Si el hombre acierta a comprender las inmensas virtualidades que laten en las formas de unidad que puede fundar en su vida de interrelación, tanto con los seres personales como, en general, con todo género de entidades ambivalentes, cobra entusiasmo para realizar las distintas experiencias extáticas a que se siente llamado, y en ellas, como en un campo de iluminación, ve cómo se llena de sentido su lenguaje y, en él, su existencia y la trama de realidades de su entorno. El poder que tiene el lenguaje de ampliar su capacidad de saturación de sentido en orden a satisfacer las exigencias más altas del ser humano, metafísico por naturaleza -como ya destacó Platón y solía subrayar Heidegger-, pende directamente de la energía creadora del que se expresa a su través.

En el seno de esta experiencia luminosa se comprenden por dentro, genéticamente, los temas nucleares del personalismo dialógico y

el pensamiento trascendental⁷⁹. Para elaborar la ansiada Dialógica trascendental, se requiere precisar el rango ontológico del "sentido". Ello implica distinguir las diversas acepciones de este proteico vocablo y superar la tendencia a considerar expeditivamente como algo subjetivo todo aquello en cuya génesis interviene en forma decisiva el sujeto cognoscente. En la determinación del alcance y la hondura que ostenta la acepción más alta del término "sentido" presta una ayuda decisiva la teoría del juego y de los ámbitos⁸⁰.

A su luz se torna luminoso el sentido recóndito de las obras maestras de la literatura y del pensamiento, que ofrecen a los hombres amplios espacios para habitar, en el sentido transitivo de la expresión "habitar la casa", es decir, crear en ella vínculos personales.

"Los pueblos no tienen otra morada -escribe M. Quesnel- que las moradas espirituales, y ya en 'Piloto de guerra' proponía (Saint-Exupéry) a los franceses acoger la catedral cristiana. Antes de edificarla en el corazón de los hombres y para que ella se despliegue en toda su extensión interior, Saint-Exupéry va a edificar su ciudadela en el espacio concreto de su libro. 'Las palabras son también moradas', dice admirablemente Cayrol.

79 Este importante tema lo trato con cierta amplitud en la obra, ya citada, *El triangulo hermenéutico*, págs. 501-567.

80 Sería sumamente aleccionadora una relectura, a esta luz, de los trabajos siguientes: Lauth, R.: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, Barth, München 1953; Müller, M.: "Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins", en *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), págs. 1-29; Gómez Caffarena, J.: *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969; Apel, K. O.: "Hermeneutik und Sinnkritik", en *Transformation der Philosophie. J. Sprachanalytik. Semiotik. Hermeneutik*, Frankfurt 1973, págs. 225-378; Heinrichs, J.: "Sinn und intersubjektivität", en *Teologie und Philosophie* 45 (1970) 161-191; Ladrière, J.: *L'articulation du sens*, París 1970.

Citadelle es, ante todo, una casa de palabras⁸¹.

11. Para realizar las matizaciones y precisiones indicadas anteriormente, debemos operar con una metodología filosófica muy precisa. Con frecuencia se moviliza, al pensar, una metodología demasiado gruesa, apta para describir las realidades del nivel 1 -objetos y utensilios-, pero inadecuada para analizar las realidades y los acontecimientos propios del nivel 2 -el de las experiencias reversibles, el encuentro y la creatividad-. Sólo la metodología exigida por el pensamiento relacional nos permite superar de raíz varias de las tendencias que depauperan el ser humano por amenguar el valor del pensamiento y de la vida. Pensemos en el reduccionismo, el objetivismo, el subjetivismo, el relativismo... El miedo al relativismo frenó durante siglos el estudio y la práctica del relacionismo. Si la vivimos de modo creativo, la experiencia estética (desde la alta cota del nivel 2) puede darnos mucha luz sobre el camino a seguir.

12. Esta metodología aquilatada no tolera tipo alguno de extrapolaciones categoriales. Por eso se cuida de no aplicar injustamente al nivel 2 términos sólo adecuados al nivel 1, como sucede cuando se afirma que "la mujer tiene un cuerpo y hay que concederle libertad para disponer de él y de cuanto en él acontezca". Los verbos tener y disponer se ajustan a las realidades y actitudes propias del nivel 1. No pueden aplicarse al cuerpo humano, que -según la investigación fenomenológica más cualificada- pertenece de lleno al nivel 2, el de la expresión viva de la persona, con cuanto implica⁸².

De modo semejante, es justo considerar la relación de fusión como la más perfecta en el nivel 1, por ejemplo en el caso de dos bolas de cera que se empastan; pero proyectar esta afirmación sobre las realidades propias del nivel 2

es peligrosamente erróneo, porque, si dos personas se fusionaran, harían inviable la elevada forma de unión que supone el encuentro.

13. Lo antedicho nos insta a elaborar una teoría bien matizada de los "ámbitos" y de la "ambitalización". Los seres humanos no sólo se relacionan con objetos y con personas, sino también con realidades que no son ni lo uno ni lo otro, pero se presentan como reales y eficientes. Pensemos en una obra de arte, una institución, un pueblo, un valor... El gran esteta francés Mikel Dufrenne se debatió con el problema de determinar el estatuto ontológico de la obra de arte, y concluyó afirmando que se trata de un "cuasi sujeto". Obviamente, no logró desbordar el esquema "sujeto-objeto", por no contar con una teoría aquilatada de los "ámbitos". (Cf. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, vol II, PUF, Paris 1953).

14. Una vez que se conocen a fondo los ámbitos y sus distintos modos, se comprende que la tarea fundamental del hombre no es "humanizar" los objetos del entorno sino "ambitalizarlos"⁸³. El esquema básico que vertebra nuestra vida de relación con los seres del entorno no debe ser "yo-ello", ni siquiera "yo-tú", sino -más ampliamente- "yo-ámbito".

81 Cf. Saint-Exupéry ou la vérité de la poésie, Plon, Paris 1965, p. 161.

82 Véase, sobre esto, mi obra *Inteligencia creativa*, págs. 55-61.

83 No repara en ello José María Coll en su obra -por lo demás espléndida-: *Filosofía de la relación interpersonal*, dos vols., PPU, Barcelona 1990.