

# EL INMIGRANTE EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA.

**José Manuel Castro Caverro.**

Centro Teológico de Las Palmas.

## INTRODUCCIÓN.

**E**l presente artículo tiene por motivo reflexionar sobre el *otro* como realidad en cuanto factor constituyente de la identidad del yo. En los otros reside la posibilidad ineludible desde la que formalizar el (auto) encuentro. A tenor del magisterio de Ortega, la idea referida se establece como una constante en sus discípulos, Zubiri, Zambrano, Laín y Marías, llegando a definir un marco antropológico y metafísico en el que tiene cabida la teología. Desde esta concepción se expande el horizonte de interrogantes y respuestas tratando de ahondar en el hecho de la inmigración allí donde parece quedar reducida a mero fenómeno político (¿cómo legislar?), sociocultural (¿cómo convivir?) y económico (¿qué función laboral?).

La ética da respuestas al problema de la inmigración, que en modo alguno pueden tomarse como respuestas únicas y en totalidad. A este respecto, la ética desvela su carencia al faltar un ámbito primordial que viene complementado por la antropología metafísica enlazada a su vez con la teología: el otro, y Dios, sostendrá el creyente, habitan en mí; en *ellos* despierto al ser nombrándome yo, hablándome, entendiéndome en la realidad. Para la teología cristiana Dios no existe al margen del ser humano, ni el ser humano al

margen de Dios. En esta pasión encarnacionista y deificante se apoya y despierta la sensibilidad radicalizada por la defensa de los valores humanos expresada en las mejores tradiciones seculares de Occidente.

A la teología le corresponde desarrollar este paradigma y presentarlo como patrimonio común, con el fin de presentar una fundamentación que dé solidez a los discursos y acciones alumbradas desde foros sociales, culturales, políticos o religiosos<sup>1</sup>. Desde este procedimiento la teología presta un servicio como conciencia crítica que legitima aún más su quehacer propio (religioso/espiritual) y se articula con la acción ética. A mi entender, recluir el debate sobre la inmigración al campo ético resulta empobrecedor y no hace justicia a las dimensiones antropológicas y teológicas que desvela este fenómeno. Tampoco lo religioso o lo antropológico por sí solos agotan toda la reflexión sobre la situación del inmigrante<sup>2</sup>. Lo teologal lo entiendo no como frontera, sino como espacio preambular, donde la razón y la fe se interrogan a sí mismas y se manifiestan como conciencia crítica al inteligirse fundadas en la condición trascendental, sobre la capacidad fecunda de apertura (oyente) que lo humano reclama insistentemente y que conduce a definir la responsabilidad con todo-lo-otro y con nosotros mismos (H. Jonas)<sup>3</sup>. A la teología le corresponde un privilegio que es exigencia al mismo tiempo: enseñar a ver al otro con la misma pasión que me veo a mí mismo; descubrir al otro como parte fundamental de mi mismidad (espiritualidad); sospechar y denunciar aquellas respuestas que contienen contra el otro las semillas de la indiferencia o el rechazo.

La versión a los otros merece una consideración especial y a ella nos vamos a entregar en las páginas que siguen a modo de explanación, porque

---

1 Además la teología se prestaría a sí misma un servicio actualmente necesario en lo que concierne a su identidad: superar que la fe en Dios sea sinónimo sin más de un llamamiento a la acción solidaria a favor de los pobres y oprimidos, concluyendo tarde o temprano en una destrascendentalización de la justicia (la justicia humana lo es todo) al tiempo que desatender la conciencia crítica, ad intra y ad extra de la que es portadora toda teología. Cf. C. Geffré y W. Jeanrond, "Editorial. ¿Por qué la teología? Reflexiones sobre la actual autocomprensión de la labor teológica", *Concilium* 256 (1994) 943 ss.

2 Actitudes de intolerancia también se han sentido a sus anchas en el cristianismo y en otras grandes religiones. Por eso el discurso religioso no es suficiente por sí sólo, porque quienes se confiesan creyentes reaccionan con relación a los grupos de creencias diferentes conforme a patrones de rechazo (p.e. etnocentrismo, hombre blanco...) generados por asociación en el propio sistema de creencias y de ahí la intolerancia e incapacidad para integrar lo propio de otros sistemas de creencias. Cf. P. SCHOTSMANS, "Etnocentrismo y racismo, ¿tiene también su parte de culpa el cristianismo?", *Concilium* 248 (1993) 125-133.

3 H. Jonas, *El Principio de Responsabilidad*, Barcelona, 1994.

supone un horizonte común a Ortega y Gasset, maestro de X. Zubiri, y a dos pensadores próximos a ambos, P. Laín Entralgo y J. Marías<sup>4</sup>.

No podemos resistir la experiencia de “hacer que se sienten juntos en estas páginas”, porque a buen seguro, disfrutaremos de una reflexión en la que se manifiestan sus mutuas vinculaciones de magisterio y la configuración de un pensamiento sugerente, enconradizo y, por lo demás, siempre necesario.

---

*A la teología le corresponde un privilegio que es exigencia al mismo tiempo: enseñar a ver al otro con la misma pasión que me veo a mí mismo.*

---

Tras este primer y más destacado aspecto encontramos que en alguno de ellos este pensamiento sobre la *otredad* presenta una querencia no disimulada hacia la teología, fundando su juicio en el mismo Evangelio cristiano. Los pasos a seguir los vamos a dar en corto, para no perder ni una sola idea por muy secundaria que parezca; de este modo resulta favorecida la lectura como ejercicio de cortesía, actitud en la que se despliega un pensar crítico, comprometido, capaz de fecundar la inteligencia sentiente de quienes se comprometen a caminar por sí mismos más allá del punto en el que los textos le hacen compañía. No es nuestra pretensión abarcar muchas ideas, sino recoger un pequeño manojó de ellas y ponerlas a andar, dándoles figura.

El método a seguir es a primera vista muy simple. [1] Observo que las actuales reflexiones sobre la inmigración<sup>5</sup> se ocupan más de los aspectos operativos (sobre modelos de convivencia) que de la transformación de las mentalidades (afianzando la presencia de los otros como valor sustancial de mi realización personal); [2] estimo que la consecuencia de este proceso exclusivamente ético no conduce a resolver las múltiples variables ocasionadas por el problema de la inmigración; a lo sumo nuestras sociedades occidentales lle-

---

4 María Zambrano pertenece, como es sabido, a esta escuela influida por Ortega. Según esta pensadora del exilio, en la vida humana no se da ni en soledad ni como mía, porque en la vida “estoy con otros en una relación especial que me determina”; *Unamuno*, Barcelona 2003, p. 85

5 Entre otra bibliografía destaco además de la ya citada *Concilium*, las revistas, *Corintios XIII* 88 (1998); *Documentación Social* 121 (2000) e *Isegoría* 26 (2002); el libro de I. RIERA, *Emigrantes y refugiados*, Barcelona 2002. En Internet se pueden lograr algunos recursos de interés. También en la prensa escrita se puede seguir el tema de la inmigración en dos niveles, uno de carácter informativo (el de los datos, los sucesos y las noticias), otro es el de las reflexiones recogidas en los artículos de opinión; no entro a considerar, aunque es importante, el tercer nivel que conlleva todo acto comunicativo, como es la ética y estética (patética) implícitas y explícitas.

garán a una *tolerancia preventiva* (útil) con los extranjeros.[3]Mi propuesta se fija más en las mentalidades, en consecuencia, el punto de partida lo hago radicar en la figura del inmigrante, atento siempre a unas circunstancias personales de hombres y mujeres, adultos y niños obligados a dejar su tierra. [4]Esta condición de extranjero representa para la teología bíblica una experiencia humana posibilitante (hierofánica/sacramental) del encuentro aposteorístico de Dios<sup>6</sup>. [5]La antropología desvela consecuencias humanas insoslayables acerca de la alteridad y así viene a reforzar la preocupación insistente que a este respecto mantienen las tradiciones religiosas fundadas en los textos bíblicos. [6] No concluyo el recorrido con nuevos argumentos, sino con la actualización de un patrimonio antropológico y teológico capaz de enriquecer los discursos sociales y políticos actuales, obligados por su función a resolver más que a responder el cada vez más ingobernable problema de la inmigración.

### 1. Definición y origen del problema del otro.

El otro es la persona distinta de aquella que siente y piensa<sup>7</sup>. El otro no fue vivido como problema ni en las civilizaciones de la India, ni en Grecia. La razón que ofrece Laín<sup>8</sup>, es que para descubrir al otro, es preciso sentir previamente la realidad del propio yo. Platón apenas usa la palabra yo, en su lugar habla de nosotros<sup>9</sup>.

El cristianismo fue quien aportó la visión del otro hombre, a partir de los textos del Nuevo Testamento, en cuya doctrina aparece el hombre interior, capaz de pecar y merecer (Mt 5, 21-28). Sobre la intimidad del hombre, el cristianismo supera a los filósofos griegos. Para estos la intimidad será psicológica o moral, para aquel también será soteriológica y metafísica (Gn 1,26-27: somos a imagen y semejanza de Dios creador). La diferencia entre la filosofía griega y el cristianismo a este respecto es esencial. Para los griegos el

---

6 K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, p. 74. El 'conocimiento aposteorístico de Dios' según explica el teólogo católico alemán acontece en cuanto toda experiencia trascendental está mediada primeramente por un encuentro categorial con las realidades de nuestro mundo. A Dios lo conocemos por el encuentro con el mundo, al que también pertenecemos nosotros.

7 P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1983, p. 15, n. 1.

8 *Ibíd.*, 18-21.

9 No queremos dejar en saco roto que el nosotros no está exento de caer en perversiones, a pesar de contar con el significado, a nuestro juicio, más dignificante para el ser humano. Ese riesgo no es otro que la tentación de posesivizarlo, saltar del nosotros al *nuestro*, génesis de todas las exclusiones que hemos conocido en la historia humana.

hombre es un retoño de la naturaleza; para los cristianos, el ser humano es realidad emergente de la nada, capacidad misteriosa de deificarse o empecatarse.

Sólo conociendo la historia del pensamiento occidental, desde Grecia a Agustín, desde Tomás de Aquino al Nominalismo... puede hacerse una afirmación tan rotunda como la que defiende Laín: "Sólo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro"<sup>10</sup>. En el camino transitado no queda excluido el judaísmo, su consideración del extranjero es inigualable hasta cierto punto y deficientemente asimilada por el cristianismo, a veces ecléctico y rehén de una exégesis ineficaz<sup>11</sup>.

## **2. El carácter metafísico y psicofisiológico del otro como necesidad del yo.**

En este aspecto Laín<sup>12</sup> no se aparta del punto de partida indicado por su maestro Ortega y Gasset, a la vez que continuado por su 'amigo' Zubiri: la realidad radical. La realidad se estructura sobre tres dimensiones: mi propia vida; lo mío en cuanto no-yo que me rodea; y la realidad del otro, o lo inaccesible e íntimo del no-yo. Al poner en concordancia mi mundo y el mundo suyo, intuimos la existencia del mundo objetivo, así como el ser de las cosas, que son para mí y para él, y por tanto son ellas mismas.

Así se entiende el primer principio del carácter metafísico en la relación con el otro, nacido de un yo que piensa, siente, espera y quiere vivir la propia vida, siendo insustituible en tal quehacer. De esta experiencia resulta que la vida es soledad radical (de la raíz). Este descubrimiento de la vida no me lleva a pensar que solamente exista yo. Me descubro rodeado de infinitos objetos, el universo, pero me encuentro solo, solo con las cosas. Esa es mi realidad radical de soledad, desde la cual el ser humano se alza con ansias de compañía, abriéndose a cuanto no soy yo, especialmente si es otro ser humano.

---

10 P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 22. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, Barcelona 1993, p. 42, escribe que la gran innovación del cristianismo es la radical insistencia en el amor, muy superior a la que podemos encontrar en otras religiones, culturas e incluso el Antiguo Testamento.

11 F. CRÜSEMANN, "Vosotros conocéis el alma del extranjero" (Ex 23, 9). Un recuerdo de la Torá frente al nuevo nacionalismo y a la nueva xenofobia", *Concilium* 248 (1993) 135-154. El derecho que asiste a los extranjeros está recogida en los tres códigos legislativos del AT (Código de la Alianza (Ex 22, 20; 23,33, ley deuteronomica, textos levítico-sacerdotales y en los textos de los profetas; en todos ellos se ofrece como argumento último y primordial de respeto al extranjero el peso teológico del amor de Dios.

12 P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 234, 246.

---

***La realidad se estructura sobre tres dimensiones: mi propia vida; lo mío en cuanto no-yo que me rodea; y la realidad del otro, o lo inaccesible e íntimo del no-yo.***

---

yo se conoce el tú, y desde la otredad regresamos al yo, posibilitando, entonces, el nosotros.

El otro, metafísicamente, es para mí quien me permite la doble operación de especular sobre el ser de las cosas y de completar mi realidad, al hacer de mi vida una posibilidad comunicable, robándole espacio y dominio a la soledad radical. Con esta visión arquitectónica del amor humano, Laín<sup>13</sup> no tiene reparos en afirmar que el amor “pertenece a la constitución metafísica de la existencia humana”, no porque el otro sea la dependencia del yo, sino porque es su referencia realizada como amor.

La percepción del otro desde un punto de vista psicofisiológico, se ajusta a un acto en cuya estructura operan tres variantes de la vivencia: la vivencia del otro como realidad expresiva frente a mí; la vivencia del otro como parte de un nosotros propio de la común condición humana; y, la vivencia del nosotros limitado al yo y al tú, creadores de un ámbito dual propio. Zubiri<sup>14</sup> sostendrá que la versión al otro es una versión biológicamente fundada, por eso mucho antes de que el hombre se vierta a los demás, éstos ya se hallan incrustados en su vida (DHS 16; SH 244, 271; HV 143).

Sea desde un planteamiento psicológico o metafísico, Laín no lo duda: el hombre necesita a los otros para ser. Nos hallamos, por tanto, muy lejos de la respuesta dada por J. P. Sartre. Los otros no originan una ‘ontorragia’ (hemorragia del ser), no son un infierno de mi existencia, por el solo hecho

---

13 *Ibíd.*, 684.

14 Para las obras de Zubiri las siglas que utilizamos tienen la siguiente lectura: DHS= “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas* I (1974) 11-69. EDR = *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Ed.-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989. HD= *El hombre y Dios*, Alianza Ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985. HV= *El hombre y la verdad*, Alianza Ed.-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999. NHD= *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Ed.-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994. SE= *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1972. SH= *Sobre el hombre*, Alianza Ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986. SR= *Sobre la realidad*, Alianza Ed.-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001.

de encontrarme con ellos. Un ejemplo nos puede ayudar para comprender las diferencias: el hombre es mentiroso porque puede mentir, pero no porque su palabra se fundamente en la mentira. Puede ocurrir, como explica J. P. Sartre, que de un nosotros se sucedan las mayores aberraciones; pero siempre será discutible si el momento que hizo posible el encuentro comenzó siendo abominable.

La realidad del mal late tras el conjunto de ideas que venimos exponiendo. Si el amor entra en la constitución metafísica, ¿por qué el ser humano

---

*La percepción del otro se ajusta a tres variantes de la vivencia: la vivencia del otro como realidad expresiva; la vivencia del otro como parte de un nosotros; y la vivencia del nosotros limitado al yo y al tú.*

---

no puede responder con odio? Nos encaramos con el misterio de la iniquidad. A una respuesta aproximada nos acercamos al concebir al ser humano como quien quiere ser, conforme a su naturaleza y el mundo. “El hombre es amor, pero amor de algún modo enfermo”<sup>15</sup>.

### 3. Del Yo a la historia. Planteamiento zubiriano.

El Yo no es mi realidad (la tiene aunque no ejercite el acto de ser yo), sino la reactualización de mi realidad como absoluta (DHS 15; EDR 27; HD 356-357). En el Yo descubro a los otros, me comprendo vertido a los demás, es la transición de la dimensión Yo a la dimensión ser humano. El Yo es Yo respecto al tú, repercusión de una filosofía personalista<sup>16</sup>, que desarrolló como nadie el filósofo judío M. Buber<sup>17</sup>. Si desembocamos en los otros desembocamos en la historia, porque la historia es social, en ella nos hacemos y exis-

---

15 P. LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 685.

16 P. Cerezo estima que Zubiri hereda la experiencia personalista-humanista, referencia que cae a la perfección si se habla de historia y obligadamente de tradición, cf. X. QUINZÁ y J.J. ALEMANY (eds.), *o.c.*, 116-117.

17 Íd., *Ich und Du*, 1922. No podemos por menos que comentar un dato meramente ocasional. En la entrada dedicada a M. Buber por J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 1, Barcelona 1991, pp. 395 s., no emplea ni una sola vez el término personalista o sus derivados; eso sí, reconoce que uno de los dos temas centrales del filósofo judío amigo de Scheler es junto al de la fe y sus formas, el de la relación interhumana y con las cosas. La voz “personalismo”, estudiada en el vol. 3, pp. 2555-2557, cita a E. Mounier, como doctrina más completa, ofrece varias clasificaciones de teorías personalistas, y solamente hay una referencia a Buber dentro de la bibliografía de autores que han estudiado el personalismo, en este caso, J. B. COATES, *The Crisis of Human Person*, 1949, quien estudia entre otros a Berdiaev, Buber, Lewis, Huxley...

timos (DHS 17). La historia es una dimensión de la realidad y del ser humano (DHS 18). En este sentido no es suficiente quedarnos en la relación yo-tú como fundamento que agota la apertura y origen de la trascendencia humana; para superar tal reducción es preciso desembocar en una dimensión más completa como es el nosotros.

El Yo tiene tres dimensiones (DHS 17): una de tipo individual reconocida en “ser-cada-cual”, un “yo” en referencia de contraste ante un “tú” o los “otros”; otra es la dimensión social, proveniente de la pertenencia a una especie o *phylum*, que hace del “yo” un ser “comunal”; por último está la dimensión histórica, como consecuencia de la prospectividad genética en la que participa cada ser humano por ser miembro de una especie o *phylum*. El Yo es, entonces, ser histórico, a consecuencia de refluir la realidad de los otros en la constitución de la realidad de cada individuo. Para que vivir sea “auto-poseerse como realidad en el todo de lo real” (HD 79, 81), se precisa que el Yo despliegue sus capacidades, no sus potencias, dando lugar al proceso de capacitación. Un proceso que Zubiri entiende estrictamente metafísico:

*“La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un estadio internamente cualificado. Por apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un “lugar”, una posición bien determinada en el proceso de capacitación”* (DHS 57).

Sin génesis biológica el ser humano no tendría historia, afirmación que de la mano de Zubiri pone coto a cualquier acusación velada de idealismo: la historia no arranca de estructuras transcendentales del espíritu (DHS 18); pero, con esta afirmación no hemos zanjado el “problema de la historia”: la historia no es formalmente un proceso de transmisión genética” (DHS 19). Para que en verdad haya historia no debe faltar el “momento de realidad” (DHS 19). De la genética no se puede esperar que instale al individuo en la vida:

*“El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. Y esto sí que se transmite*



*genéticamente. Lo que sucede es que la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido” (DHS 19).*

Aquello que la inteligencia no puede dar, que no es otra cosa que hacerse cargo de la realidad, sí se consigue por medio de una acción libre y optativa (HD 221). Si falta esta capacidad de opción, frente a una rutina de procesos que se imponen al ser humano por vía genética, el hombre estará rodeado y en medio de las cosas, pero sin vivir en una forma de estar en la realidad, la figura de mi realidad.

*Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto. Si tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo*

---

***La dimensión nace de la versión real de cada ser humano a los demás que hace ver que la historia no se entiende separada de la persona.***

---

*he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma, por ejemplo, abstinerente, etc. (DHS 20).*

Dejábamos atrás la versión a los otros, que nos es constitutiva, puesto que los demás están ya de alguna manera previa constituyendo a cada sujeto, en ejercicio de refluencia (DHS 16). Así, resulta que en la codeterminación de la persona como consecuencia de estar vertida a los demás, el Yo se descubre *relativo absoluto*. Esta dimensión, engendrada por la experiencia de codeterminación, sirve de medida en referencia a los demás, en cuanto al modo que cada persona tiene de ser absoluta (DHS 16-17).

Con el concepto *dimensión*, Zubiri nos abre el camino de las sugerencias en torno a su concepción de la historia. Nuestra interpretación va a tomar un rumbo propio basándose en esta apoyatura. La *dimensión* nace de la versión real de cada ser humano a los demás que hace ver que la historia no se entiende separada de la persona. En Zubiri no podemos estudiar la historia sin pasar por la persona, y viceversa<sup>18</sup>; se trata de una relación constitutiva y vin-

---

18 Escribe I. ELLACURÍA en la obra, que a partes iguales nos presenta tanto una interpretación de Zubiri como su propia concepción “liberacionista” de la realidad histórica, titulada *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, p. 311: “En la historia está en juego tanto el hombre como la sociedad, el ser del hombre y el ser de la sociedad; pero, a su vez, la realidad y el ser de la historia están en juego en relación con lo que sean la persona humana y la sociedad, o lo que vayan siendo la persona y la sociedad. No cabe interpretación de la historia sin tener una interpretación de la persona y de la sociedad, ni cabe tampoco una interpretación de la persona y de la sociedad sin tenerla de la historia”.

culante, observada explícitamente en los textos citados. Una relación cíclica, como ya hemos recordado, emprendida por la persona con el concurso de sus capacidades, por las que accede a unas posibilidades que modifican de nuevo las capacidades y así sucesivamente. Así tenemos, entonces, una definición de historia novedosa: la historia como proceso (DHS 53-54).

A juicio de P. Cerezo<sup>19</sup>, quien se hace eco también de las opiniones de I. Ellacuría y de D. Gracia, esta fijación le impide a Zubiri asumir el marxismo, porque la persona nunca puede quedar diluida en un proceso materialista; argumento, éste de focalización en la persona, que defiende al pensamiento zubiriano contra cualquier acusación de idealismo<sup>20</sup>, de naturalismo o también de historicismo que se le dirija<sup>21</sup>. Estas mismas llamadas de atención las hacemos nuestras, y a ellas remitimos nuestro artículo para evitar acusaciones que falseen nuestra intención.

#### **4. A los otros los descubrimos por el amor.**

Percibir a las personas es difícil, un problema mayor, como hemos recordado en expresión de Ortega. Esta percepción se torna hartamente difícil porque las personas son el objeto más complicado y sutil del universo<sup>22</sup>. Entenderemos ahora la dificultad apuntada. Si el amor es pura actividad sentimental hacia un objeto, que nos fuerza no a 'estar' sino a actuar hacia lo amado, cuando en nuestro amor nos encontramos con los otros, las personas, abrimos un estado de complejidad desbordante e imprevisible.

Ortega reacciona con temperamento a la teoría de Stendhal, denominada cristalización, propuesta por el escritor francés para explicar el origen del amor a los otros. Si cae una rama en las minas de Salzburgo y se recoge al día siguiente, aparecerá cubierta de cristales que la recubren como escamas. Atendiendo al argumento de Stendhal, resulta que el amor arranca de una fantasía fraudulenta, de una mentira; desea lo imposible, y no encontrándolo en la realidad se arroja en brazos de la imaginación; en la

---

19 Íd., "La idea de la historia en Zubiri", en X. QUINZÁ y J.J. ALEMANY (eds.), *o. c.*, 98 y 99, n. 21.

20 "Pero dice Hegel en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel!" (EDR 271).

21 El historicismo, el positivismo y el pragmatismo representan para Zubiri un amplio frente al que se opondrá con decisión desde sus primeras etapas (NHD 44).

22 J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid 1996, p. 37.

persona elegida para amar proyectamos inexistentes perfecciones. El amor visto de este modo no es que nos lleve a equivocaciones, sino que esencialmente es un error, una ficción.

A esta teoría, transida de pesimismo e idealismo, “secreción típica del europeo siglo XIX” (también denominado como siglo de la baratija<sup>23</sup>) que explica lo normal por lo anormal, Ortega la descalifica con desprecio, no sin antes discutirla en un buen puñado de páginas. Detrás de la doctrina de la cristalización se halla la persona de Stendhal, que ni amó verdaderamente, ni verdaderamente logró ser amado<sup>24</sup>. El amor remite a los otros, esencialmente; en esa misma actuación, divina, escribe Ortega<sup>25</sup>, el amante se empeña en la existencia del objeto amado. El amor auténtico patentiza la persona del prójimo<sup>26</sup>, no su anulación.

Este “problema humano por excelencia”, no ha pasado desapercibido para Zubiri<sup>27</sup>. Tras el nacimiento, dice el pensador vasco, otro factor actuará “esencialmente sobre la configuración de la intimidad: las demás personas” (SH 139). La influencia se realiza desde cuatro conceptos: primero como ayuda, segundo como educación, por la que se transmite al nacido el mundo humano en el que tiene que vivir, en tercer lugar la con-

---

23 Aunque tiene “mimbres” para ser un siglo famoso, empieza con la Revolución y acaba con el “caso Dreyfus”, “es también el de la fiebre, de las utopías y de las incertidumbres, de las construcciones apresuradas y de lo mal hecho. ¡Quién sabe! ¡Quizá lo llamen el siglo de la baratija!”. R. M. du GARD, *Jean Barois*, Madrid 1973, p. 289.

24 J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, p. 26.

25 *Ibid.*, 20.

26 *Ibid.*, 162. Los enamorados no quieren perder su personalidad, ni disolverla en la del otro. El amante suspira por la *presencia y figura* de lo amado, como bien sabía san JUAN DE LA CRUZ. A este pensamiento sanjuanista (“Mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura”) alude P. LAÍN en *Teoría y realidad del otro*, pp. 403 y 508; y J. MARÍAS en *Antropología metafísica*, p. 167; *La educación sentimental*, p. 236.

27 X. ZUBIRI, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas I* (1974) 16-17. Escribe el filósofo de origen vasco que estamos *vertidos* a los demás, en virtud de lo cual los demás me constituyen. Esta misma idea aparece en el libro *Sobre la esencia*, como recoge I. ELLACURÍA en “La historicidad del hombre en X. Zubiri”, *Estudios de Deusto* 14 (1966) 245-285; 523-547. En otra parte de su obra y a título de ilustración Zubiri escribe lo siguiente: entre los hombres no puede darse la integración, como teorizaba Hegel; “Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres... la unidad de los hombres es primeramente ‘sociedad’... como realidades relativamente absolutas...es la ‘comunidad personal’ con las otras personas en tanto que personas” *Íd.*, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza Ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 19843, pp. 213 s.

vivencia social, que confiere modos de mentalidad, y por último, la compañía.

Quien lo ha sabido encarar y responder extensamente es uno de los discípulos y continuadores más aplicados a las categorías del pensamiento orteguiano. Con Pedro Laín Entralgo disponemos, gozosamente, de un pensamiento que nos garantiza la continuidad en el desarrollo del tema sin sufrir notables sobresaltos. No será exagerado, si decimos que esta apertura al otro, la ha estudiado Pedro Laín como nadie en nuestra lengua. Nos estamos refiriendo a su obra *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961. En el “Prólogo a la primera edición”, nos relata cómo se vio “conducido al problema del otro”, concretamente en el invierno de 1940 a 1941. Como inciso, nos parece que este problema ahonda en la preocupación intelectual del autor, convirtiéndose de verdad en “problema”, pues de ser una cuestión baladí no resultaría recordada con tanta precisión. El problema lo suscitó una pregunta plenamente vocacional: ¿Qué es la medicina, en cuanto relación con otro ser humano?

## 5. La aparición o descubrimiento del prójimo.

La tercera parte de la obra inigualable que manejamos de P. Laín se titula “Otreidad y proximidad”. Le dedica la mitad de las páginas de la totalidad del libro (362-687), lo cual nos da una idea del significado que tiene para el autor la cuestión de la apertura al otro; a esta experiencia humana le dará el nombre de encuentro.

El modelo por antonomasia de los encuentros interhumanos es el protagonizado por el Samaritano con un semejante maltratado y herido, según el relato del Evangelio de Lucas 10, 25-27<sup>28</sup>.

¿Qué mueve al Samaritano a detenerse ante un semejante herido y abandonado? ¿Cuáles son las raíces del encuentro? ¿Basta con estar ante otro ser humano? Laín Entralgo responde que el Samaritano actuó libre y creativamente movido por la compasión; porque sintió en sus entrañas misericor-

---

*La respuesta se da como tal si es consecuencia de un acto de libertad por parte de la persona que responde. Sin respuesta no hay encuentro, porque el otro no puede saber si yo he llegado a percibir su individualidad.*

---

<sup>28</sup> Al mismo texto evangélico acude P. Ricoeur, para su ensayo sobre el prójimo. En este asombro-descubrimiento del otro no como socio, sino como prójimo, radica Ricoeur la posibilidad de la teología de la historia en virtud de la teología de la caridad; cf. íd., *Historia y verdad*, Madrid 1990, pp. 88-98.

dia. En estos supuestos del encuentro se asienta la relación de proximidad, el encuentro con el otro.

Percibir al otro es advertir o descubrir su presencia, disponerse al encuentro y responder. La respuesta se da como tal si es consecuencia de un acto de libertad por parte de la persona que responde. Sin respuesta no hay encuentro, porque el otro no puede saber si yo he llegado a percibir su individualidad; a esta modalidad negativa corresponde el silencio evasivo o negación del encuentro. Las respuestas pueden revestir diferentes formas ante el encuentro: rechazarlo, dilatarlo y aceptarlo. De la respuesta aceptadora se siguen tres modos de encuentro y de relación: si el otro es para mí un objeto, relación de objetividad; si es persona, relación de personidad (amistad); si el otro es prójimo y yo lo soy para él, relación de proximidad.

Para llegar a la relación de proximidad (Samaritano) se precisa una respuesta recíproca, implicadora de ambas libertades, la mía y la tuya, por tanto corresponsables<sup>29</sup>. A este nivel, Laín entiende que para que sea real el amor de proximidad se precisan los ingredientes que hacen posible el amor personal: amor de coejecución o instante, amor de concreencia y amor de donación<sup>30</sup>. Hablamos de amistad y proximidad, ¿qué diferencias se dan entre ambas formas de amor? La amistad es el amor a este hombre; el amor al prójimo (Samaritano) es la ayuda amorosa a un hombre (a cualquier hombre). La proximidad culmina la relación amistosa; aunque distintos, se complementan.

La particularidad del amor al prójimo supone la creencia en la menesterosidad del otro (sus heridas), capaz de suscitar en quien lo siente la acción que remedie ese menester; recíprocamente, como creencia en la capacidad benevolente del prójimo, a raíz de la ayuda recibida, nace la respuesta agradecida. En torno al amor al prójimo, Laín Entralgo nos enuncia un tipo de

---

29 Si bien la palabra corresponsabilidad no la he encontrado en Ortega, ni en Laín, me parece aceptable usarla en este contexto por la relación que tiene con responsabilidad y respuesta. Responder con responsabilidad es, dice Ortega, responder comprometidamente ante Dios. *Spondê* era el nombre griego de la *libatio* latina, ceremonia religiosa por la cual el hombre se obligaba a cumplir un pacto ante los dioses. Al sustantivo griego *spondê* corresponde el latino *sponsalia*, el pacto matrimonial (el verbo latino *spondeo* tiene raíz indoeuropea como el término griego *spondê* y significan tratado, convenio o pacto. \*Sugerencias que agradezco a la profesora D<sup>a</sup> Esperanza Alcover). La responsabilidad contiene una primaria noción de 'respuesta'; es responder a y de. En esta idea, aplicada al orden de la comunicación-interpretación, se expresa G. STEINER, *Presencias reales*, Barcelona 1998, p. 114.

30 P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, p. 598.

amor llamado de 'coefusión' o constante<sup>31</sup>; un tipo de amor en el que el otro y yo se efunden como dos arroyos que se juntan.

La confusión, en terminología de Laín, la llamada a la comunión de los amantes, de los amigos, de los prójimos, a nada se opone tanto como a entenderla en claves de anulación o identificación ontológica, por la que el tú y el yo se pierden en el nosotros. El amor no puede ser una fuerza aniquiladora, todo lo contrario, pues se diferencia del odio, como ya vimos, en el esfuerzo infinitamente comprometido para que el otro exista.

Conforme a la manera en la que hemos venimos planteando la relación amorosa en términos de tú, yo y nosotros, apenas hemos hecho referencia alguna a la dimensión universal de esta experiencia tan profundamente humana. ¿Cabe la humanidad en el nosotros? ¿No perderá intensidad el amor ante un objeto tan extenso? Con Laín respondemos que el amor entre dos personas arrastra el germen del *corpus mysticum*, la pretensión de universalidad cósmica.

Encontramos en Ortega<sup>32</sup> la reivindicación de la inspiración cosmológica del amor, una faceta elemental, por cierto, perdida en nuestros tiempos y desplazada por la psicología: Labor esta, que ha sido incapaz de desembocar en la cultura general, perdida en amontonar casuística y desviando la explicación de las formas amorosas más perfectas para centrarse en la patología u óptica gruesa.

## 6. Alteridad y convivencia. Teoría social zubiriana.

La versión a los otros es de carácter gentilicio, exclusiva entre miembros de una misma especie o *phylum*. Sigue afirmando Zubiri (SH 193 ss.), que es impensable, y por tanto se descarta, que se dé versión entre un hombre y un caballo; a lo sumo existe incorporación. La incompatibilidad viene dada por la condición estímulo de los animales, la cual es sobrepasada por los humanos, fundados en su estructura de esencia abierta: *personidad* desde la apertura a la realidad y a los demás, y *personalidad* si la apertura es a la propia figura de su ser sustantivo (SR 215). La versión entre seres humanos conduce a la convivencia social, una actividad psico-orgánica abierta a la realidad y por la que se constituye la sociedad.

---

31 Según precisa P. LAÍN, *o. c.*, 621, constante no quiere decir que sea imperecedero, sino que viene de 'con-stare': cuando una cosa es cierta y manifiesta.

32 J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid 19968, pp. 35; 37-39.

Los seres humanos pueden estar vertidos o convivir con los demás en dos direcciones: impersonalmente (como sociedad), o en comunión personal como comunidad. De una u otra manera, el hombre es animal social, comunal, y sin esa socialidad ni siquiera sería alcanzable la personalidad (SH 197-198), definida como “las modulaciones y forma que el ser sustantivo del hombre va cobrando a lo largo de sus actos” (SR 214).

La condición comunal humana la lleva dentro cada uno, debido a que los otros intervienen en mi situación antes que yo mismo, e intervienen con la situación que ellos tienen. Ese es el fundamento de la convivencia. Esta circunstancia determina que no estemos tratando de meras vivencias (SH 223 ss; 233 ss.); ha de quedar claro que la versión a los otros no es de orden vivencial como quiso M. Scheler, y ello porque los otros ya han intervenido y siguen interviniendo en mi vida, y gracias a ellos descubro lo humano (SH 241).

---

*La realidad de lo humano la descubro cuando me hago cargo de que otros intervienen en mi vida, donde otros “yo” son como yo.*

---

La realidad de lo humano la descubro cuando me hago cargo de que otros intervienen en mi vida, donde otros yo son como yo. La versión a los demás, dirá Zubiri es un problema de estructura de inteligencia sentiente (SH 243). En esta dimensión de lo humano inscribe Zubiri la alteridad, lo que no soy yo, los otros que me afectan en mi vida misma, en mi propia autodefinición y autoposesión. Los estratos de esta dimensión pasan por la vinculación del niño con la madre, fenómeno biológico que no es específicamente humano; sigue el momento que arranca al reconocer que no me es dado entrar en la estructura interna de los demás, fundándose así la alteridad radical o toma de consciencia de la monadización del ego o el darse cuenta de que cada cual es cada cual; la monadización nos descubre que no tenemos mero ego, sino un yo referido a un posible tú.

Ese momento de ayuda lo descubre el niño y en él está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás, porque advierte independencia unida a la baja de las posibilidades de control. El paso siguiente es el de la socorrenca, nacida del uso de la inteligencia por obra del niño. Mediante este

paso el hombre se abre a la necesidad de las cosas, apertura que viene del sentir, pero al sentir la necesidad de socorro el hombre se abre constitutivamente a los otros (siquiera como padre y madre).

La apertura a los otros, afirma Zubiri (SH 233 ss.), se debe a la dimensión de animal del hombre, pues está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida y en la que ya están los demás. Los otros son los que están en mi vida dispuestos a acudir en mi socorro. Y están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida. Por tanto no es cuestión de vivencia sino de realidad. Los demás imprimen en mí la impronta de mi ser. En los casos de niños-lobo, los otros los configuraron en esa dimensión de lobos; esto muestra que lo primero que se le da al niño no son los otros, sino lo humano, el sentido humano de la vida, y posteriormente ya se planteará la identidad de esos otros.

La alteridad plantea la cuestión de la unidad y diferencia entre yo y los demás, puesto que el yo no queda identificado en los otros. Para responder a esta cuestión Zubiri plantea el camino de la unidad (SH 226 ss.). ¿Qué unidad interna se produce entre los hombres?, ¿qué es un tú y un yo para un mí? El tú comienza por ser el otro, no otro cualquiera sino referido a mí. Las respuestas aportadas por Husserl, Scheler y Lipps, no son aceptables para Zubiri, quien desde el concepto “publicidad” (las cosas dejadas a mi disposición por decisión de los demás) explica el fundamento de la versión a los demás, en el fondo el problema del otro referido a mí, la existencia de un tú referido a un yo.

Desde esta perspectiva, como animal de realidades<sup>33</sup> (SE 456 s.) abierto a los demás, los humanos podemos plantearnos el problema de la convivencia y de la sociedad. La convivencia dará ocasión a la expresión (SH 275-302), apartado en el que Zubiri estudia la exteriorización de lo que formalmente en realidad es un hombre. De este modo, el pensador vasco aporta las bases para una teoría social, no suficientemente desarrollada por él mismo, pero que contiene todos los ingredientes para ser estudiada en profundidad.

---

33 La definición del hombre como animal de realidades se opone a la concepción de Heidegger, del hombre como morada y pastor del ser. Heidegger considera que el ser es la posibilidad de que las cosas se muestren y el ser humano las comprenda; para Zubiri esto es inaceptable, porque la función del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad y el ser no posee sustantividad; el ser es respectividad a la realidad del todo. Sólo la realidad tiene sustantividad.



## CONCLUSIONES.

El inmigrante representa una figura de los límites humanos, otra dimensión de la *otredad*, porque extranjeros hemos sido y seguimos siendo todos. Al extranjero, afirmó el “extranjero” E. Jabés, nadie lo espera, él es el único con capacidad de espera. Se sabe extranjero, aquel al que fascina el Uno, aquel que se prepara al advenimiento del Yo.

Estas palabras suenan a teología intensa que nos queda por hacer, predicar y vivir a los cristianos con respecto a los inmigrantes. La amenaza del discurso económico desfigura los rostros de los extranjeros en dos bandos, como mano de obra barata o como consumidores compulsivos de ocio; más allá de esta utilidad solo *nadea* la nada. Al discurso político lo amenaza su inanidad argumentativa, hay inmigración legal e ilegal. Para responder con humanidad al problema de la inmigración ambos discursos precisan el aporte de las tradiciones éticas y religiosas. Cosa bien diferente es que se apropien de esta sabiduría y la desvirtúen de su utopía y esperanza.

*No basta con ver en el extranjero un alma gemela, es preciso sentir su calor humano* (Samaritanidad/compasión). Aquí reside la prueba de fuego, que supera el dominio cerrado de la razón para reclamar el servicio del sentir, la acción desinhibida del amor. No basta con hacer del extranjero un prójimo, sino vernos reflejados en él. Así es como el discurso ético por sí mismo no supera el discurso religioso. Este otorga al extranjero la capacidad de interrogarme sobre mi propia extranjería, como tierra de siembra en la que germine el Yo<sup>34</sup> (estatus de oyente). El extranjero es quien reside constantemente en el principio de su historia. En él se prueba la fragilidad de todo arraigo. Su vida se esboza en infinita indigencia donde se consolida su solidaridad con los demás y con el mundo; la necesidad del diálogo sostiene nuestra condición de extranjeros, y en esta misma experiencia descubrimos en el dialogar nuestra condición de ser<sup>35</sup>. Extranjero de extranjero, él es quien me permite ser yo mismo, al hacer de cada uno otro, pues nadie puede ser imagen de sí mismo; a lo sumo somos oyentes de alguien que nos llama y nos inhabita, un otro sobre el que identificamos nuestro yo.

---

34 E. JABÉS, *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, Barcelona 2002, p. 61.

35 Abraham y Moisés personifican esta idea en el panorama religioso. Sobre esta base puede presentarse sin muchos reparos la condición trascendente del ser humano.

La teología no puede conformarse con un discurso infecundo, repitiendo estereotipos. Nueva savia, nuevas palabras que sugieran un caudal de entusiasmos, ideas que perforen la indiferencia, y que entusiasmen seguir las pensando. Sobre estas perspectivas el judaísmo y el cristianismo radicalizan y expanden el límite humano y divino del extranjero.

La conclusión del artículo nos conduce a mirar de nuevo al rostro del inmigrante y cuestionar el salto del pensamiento a la acción. ¿Basta el discurso ético para dialogar con el extranjero? ¿Basta con dejarse interpelar por la regla de oro (trata al otro como tú quieres que a ti te traten) para acoger al refugiado?

---

***No basta con ver en el extranjero un alma gemela, es preciso sentir su calor humano (Samaritanidad/compasión). No basta con hacer del extranjero un prójimo, sino vernos reflejados en él.***

---

A tenor de nuestra reflexión, el discurso ético se queda incompleto si lo que pretende es erradicar los problemas acarreados por el fenómeno inmigracionista. Nos confrontamos con una problemática de sufrimientos personales; ¿pero

como superar la mirada que hace del extranjero un enemigo con el que tenemos que competir en nuestra propia tierra? Acogerlo en condición de prójimo supone un salto de vértigo como para atreverse a darlo solamente estimulado por el invocar que tengo o que debo mirarle al rostro, o que no le haga a él lo que no quiero que me hagan a mí.

Este principio voluntarista (ético) precisa de un movimiento previo (fundante) que me afecte y apasione para darle cumplimiento<sup>36</sup>. Antes de la voluntad viene, siendo fieles al planteamiento de la reflexión que contiene este artículo, el convencimiento de la participación del otro en mi intimidad; porque del otro dependo en mi consideración y despertar al Yo, a la realidad.

---

36 A este respecto la teología católica del siglo XX cuenta con la reflexión de dos eminentes intelectuales, K. Rahner y H. U. von Balthasar. El pensamiento de ambos es complementario al tratar de descubrir la fundamentación del encuentro y verdad del mí y del otro: solamente llegamos a ser sujeto desde la apertura al otro (conocemos porque nos encontramos con las cosas mismas; despertamos al en sí por la acción de sentirse amado el niño por la madre y el padre). La filosofía de K. Rahner se siente cercana a Kant, Fichte y Hegel; von Balthasar prefiere la corriente dialógica judía de Buber, Levinas y los relatos vocacionales bíblicos. Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; H. U. von BALTHASAR, *Verdad del mundo*, obra que constituye el primer volumen de su *Teológica*, Madrid 1997. Junto a los teólogos citados, Zubiri y Laín desarrollan aspectos complementarios, encaminando la relación de encuentro entre el yo y el tú hacia un encuentro superior, el del nosotros.

El otro me hace ser yo, a él me debo; en este engranaje de dependencia relativamente absoluta el otro no es mi enemigo en principio, tampoco es mi fundamento, pero sin él no rompería el cerco que me impide descubrirme, mereo dearme y hablar conmigo mismo. El extranjero, sostiene Jabès, es aquel que te hace creer que estás en tu casa<sup>37</sup>. ¿Por qué los pueblos sometidos a duras condiciones de vida sorprenden por su hospitalidad excesiva?

**José Manuel Castro Caveró.**

---

37 E. JABÈS, *o.c.*, 124.