

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL DIÁLOGO Y SU DESARROLLO COMUNITARIO

Xosé Manuel DOMÍNGUEZ PRIETO

Resumen

El fundamento antropológico del diálogo se encuentra, en última instancia, en que la persona es un ser llamado. La persona, en tanto que responsable y respondiente a la llamada se hace capaz del diálogo.

El diálogo, por su parte, es lo que fundamenta la capacidad de encuentro. Y el encuentro dialógico constituye el fundamento de la comunidad de personas. Por ello, todo estudio de lo que es una comunidad de personas debe partir del análisis fenomenológico de la llamada, esto es, de la persona como ser llamado.

Abstract

Anthropological Foundations of the Dialogue and its Community-Development

The ground of this essay can be found in the fact that the person as such is a 'called-being', and this makes possible the dialogue. The person is able to take part in dialogue in the measure she is responsible and responds to this call.

Dialogue, in the other hand, is what bases human ability to encounter. And dialogical encounter is the community-of-persons' foundation. For this reason, every study of what is a community-of-persons, must be based on a phenomenological analysis of the call, that is, of the person as a called-being.

Palabras clave: Llamada. Diálogo. Encuentro. Comunidad.

Key words: Call. Dialogue. Encounter. Community.

1. Llamada y respuesta

Lo que está a la base de todo auténtico diálogo, su fundamento último, es que la *persona es un ser llamado*. Y ante la llamada, se ve instado a responder. La respuesta a la llamada de otra persona es el soporte de la reciprocidad que permite el encuentro. Pero siempre existe de modo previo una llamada. Percibir esta llamada es clave.

1.1. La llamada

Comúnmente, cuando hablamos de 'llamadas' nos referimos al acto y efecto de llamar, es decir al hecho de que alguien nos interpela o llama nuestra atención. Pero nos llama la atención con objeto de decirnos algo o de invitarnos a que vayamos hacia él o hacia algo. No sólo requiere nuestra atención sino una respuesta a su requerimiento. Se trata de 'llamar la atención de otro' con un objetivo: solicitar su respuesta.

La llamada, en sentido originario, es siempre llamada personal, llamada al nombre de alguien. "¡M^a Ángeles!, ¡Ana!", son modos elementales de llamada. Pero esta llamada, al llamarme, me nombra, me da un nombre. La voz de la llamada siempre es dirigida a alguien concreto, es una voz en vocativo. Y para serlo ha de llamarme por mi nombre, nombrándome al llamarme. Sólo así me reclama. Y como es voz que reclama, que llama, que apela al nombre, pide una respuesta.

De modo derivado podemos hablar también de llamada 'genérica', de la llamada que se le hace a alguien en cuanto miembro de un grupo más o menos amplio en el que está incluido: la llamada a los 'ciudadanos' a hacer algo, la llamada a los que tienen para que socorran a los que no tienen, un llamamiento para atender a los damnificados de un desastre, la llamada a los alumnos de una clase o la llamada a los espectadores de un programa. Esta llamada conjunta es convocatoria. Pero también lo puede ser una llamada particular hecha a varios a compartir una tarea.

La voz que nos llama se destaca del resto. Se me impone con fuerza propia. Es una voz que no puedo rechazar, que se me impone, que no depende de mí. Puede ser que, estando en un grupo de gente, en el que todos hablan en voz alta a todos, alguien nos llame por nuestro nombre. Por encima de todas las voces, esta voz nos reclama, se recorta sobre el

resto, se nos presenta como especialmente relevante. Es una voz que me llama a mí. Por ello cobra para mí *una importancia* especial.

Al llamarme esta voz importante, me hace salir de mí, me reclama. Si la llamada es genérica, es más fácil que no le preste atención intensa, que no me sienta urgido a responder, o a hacerlo inmediatamente. Pero si la llamada es personal, por mi nombre, una llamada a mí, a quien yo soy, no puedo disimular. Puedo contestar o no hacerlo, pero la llamada la siento como un aldabonazo en las entrañas.

Por otra parte, la llamada puede ser verbal o no verbal. El llanto con el que un bebé llama a su madre para sentir su calor o para pedir sus cuidados es tan auténtica llamada como la de un amigo que me llame por teléfono para confiarme un sufrimiento y para recibir consuelo. Ambos me sacan de mí, me descentran, y me ponen a la escucha de otros.

La llamada puede ser directa, como era el caso de los dos anteriores, o una llamada indirecta, como la que siento cuando veo a alguien necesitado. No me llama a mí con palabras, pero lo hace con su presencia, con su menesterosidad. Y reclama mi respuesta tanto como la del bebé o la del amigo.

1.2. Otras llamadas

Hasta ahora, sólo hemos reparado en un hecho, el más común, el más claro: alguien me llama o yo llamo a alguien. En efecto, las llamadas entre personas son los paradigmas de toda llamada. A partir de este hecho, hemos descubierto en cierto modo lo que es una llamada: una voz que, nombrándonos, reclama nuestra atención y una respuesta. Una voz que tiene capacidad de imponérseme sin yo querer y que se me muestra como algo relevante para mí, como importante. La llamada me importa. Y lo que me importa es lo que se me presenta como una invitación a una respuesta. Lo indiferente no me llama.

Por tanto, todo aquello que *se me presenta como siendo importante* para mí me llama, me reclama. Y me reclama la atención y la acción (me llama a realizar, a contemplar, a defender). Así, el descanso, o una alimentación sana, o el ejercicio físico, se me presentan como siendo importantes para mi vida. Y este presentarse como importantes me lleva a tratar

de dormir suficientemente, a comer, por ejemplo, más verduras y frutas y a caminar de vez en cuando. Del mismo modo, aprender algo nuevo se me puede presentar en algunos momentos de la vida como algo importante para mí. Por ello, me pongo en acción y estudio. No se trata de meras motivaciones, sino de acciones, hábitos o incluso un estilo de actuar que se me presentan como algo que merece la pena hacer.

De una manera metafórica, pero real, también estas acciones tienen su 'voz', también me reclaman. Algo bello me reclama, la verdad me reclama, la bondad me reclama. No soy yo quien me llamo: es la llamada la que se hace presente. Por eso, no tengo yo la llamada sino que la llamada me tiene a mí.

1.3. La llamada de lo valioso

Una parte de la filosofía que se llama *axiología* ha denominado a esto importante que me llama, *el valor*. Lo valioso reclama porque lo valioso es lo no indiferente. ¿Pero por qué hay cosas que no nos son indiferentes? ¿Por qué la mayor parte de lo que conocemos, de lo que se nos hace presente, lo hace como afectándonos de cierta manera? Así, por ejemplo, ¿por qué al conocer a alguien por primera vez, 'nos cae bien' o 'nos cae mal'? ¿Y no ocurre así también con libros, películas, actividades, espectáculos, diversiones? No nos dan igual. Todo lo que percibo y lo que hago me afecta, disponiéndome en forma positiva o negativa ante eso que se me hace presente, eso que hago o sufro, eso que percibo. ¿Por qué?

La respuesta quizás la encontremos en lo más profundo de nuestro ser personal. Porque como personas nuestro deseo más profundo no es mantenernos en la existencia, 'conservarnos' (cfr. Frankl, 1995, p. 78). Lo que queremos es siempre 'ir a más'. Pretender, ante todo, conservarse, es señal de decadencia, de envejecimiento interior. Las personas buscamos mejorar la situación, salir de las situaciones en las que estamos de la mejor manera. Buscamos mejorar económicamente, físicamente, afectivamente, en nuestro dominio, en nuestra paciencia. No nos percibimos a nosotros mismos como algo ya concluido, sino como una tarea abierta (cfr. Domínguez Prieto, 2005, pp. 63ss.).

Pero para 'ir a más', para dar de sí, para realizar esta tarea que somos no vale cualquier camino, no sirve cualquier opción. La fidelidad

en la relación con los amigos me hace crecer y abusar del alcohol me empobrece. Escuchar música me hace crecer, ayudar a un compañero de trabajo me hace crecer. Criticar, difamar o ejercer cualquier otro tipo de violencia me empobrece, estrecha mi corazón, me endurece, dificulta o envenena mis relaciones. El comportamiento diligente me construye. La pereza me empobrece. Y esto no es 'algo relativo', sino común a cualquier persona. No estamos hablando de 'bueno' y 'malo' sino de hechos que nos hacen crecer y otros que nos empobrecen. Por eso, todo lo que nos hace crecer, lo que nos ayuda a ir a más, lo que se nos presenta como recurso, apoyo, impulso o posibilitante de nuestro crecimiento se nos presenta como importante. Más importante cuanto más nos ayude en este crecimiento. Y todo aquello que nos obstaculice se nos presenta también como importante en sentido negativo: es importante rechazarlo, evitarlo, combatirlo. Por eso muchas cosas, personas, opciones, acciones, etc. se nos presentan como teniendo un sentido. Y por ello, nos llaman. Lo importante, es decir, lo valioso, orienta mi vida, me ofrece un sentido y me llama. Nos llama lo valioso.

En conclusión, todo valor llama y toda llamada es personal. Lo que es valioso no llama: *me llama*. Me llama a mí por ser persona. Pero también por ser 'esta' persona, por ser quien soy, en las circunstancias en las que estoy. Lo valioso, lo importante, lo es independientemente de mí. Pero lo es respecto de mí. Por eso, los valores no están ante mí sino llamándome, provocándome, solicitándome una respuesta. Por ello, el orden de lo valioso en mi vida, el ámbito de lo que me reclama, de lo que pide que ponga en juego mi libertad en determinada dirección, es el ámbito de mi llamada.

Sólo una concepción de la persona que la reduzca a mero cuerpo material, determinada por su química y por el ambiente, y en la que la realidad cognoscible sea concebida como conjunto de meros hechos neutros puede impedir hablar de las llamadas, de la llamada. Pero situarse en esta perspectiva, propia de los materialismos crasos o del positivismo científico, es dejar fuera del ámbito de la reflexión lo propio de la persona.

1.4. Descubrir la llamada

Cada persona está llamada a realizarse, a ser más plenamente aquello que está llamada a ser. Pero para realizar su plenitud, la persona

ha de descubrir un horizonte hacia el que oriente su crecimiento. Lo que desea la persona, más allá del placer, la riqueza, el poder, es un sentido desde el que poder caminar hacia su plenitud. Y es que la persona está llamada y orientada a algo más allá de sí misma, está orientada a algo que la trasciende (cfr. Frankl, 1995, p. 20; Domínguez Prieto, 2002, p. 20). No es ella misma su sentido: tiene que realizar su vida, llevarla a plenitud, pero desde un sentido para su existencia en el mundo.

Cada una está llamada a recorrer su propio camino. No sirve el de otros. Por esta llamada cada persona introduce y realiza una situación nueva en el mundo, algo no dado todavía. Desde este camino particular cada persona afronta su vida y su relación con el mundo (Buber, 2003, pp. 55ss.). No sirve imitar el de otros, porque cada ser humano es una realidad radicalmente nueva y distinta en el mundo: *La llamada es la forma en que se concreta para cada uno el camino para ser plenamente persona. Por eso, la llamada personal es fuente de sentido, orientadora de la biografía personal*, pues por ella la persona se descubre a sí misma, como alguien que está llamado a mucho más que simplemente mantenerse en la existencia: se descubre llamada a actualizar y perfeccionar todo lo que es.

De este modo, la persona sólo se despliega desde la toma de conciencia de su llamada y desde el compromiso con ella. Desde ella cabe la posibilidad de volver al exterior sin correr el peligro de quedar encerrados fuera de nosotros mismos. La llamada es, por tanto, fuente de sentido para orientar la vida personal.

Sólo desde el compromiso con la propia llamada es posible unificar la vida, ordenarla, ponerla en camino de plenitud y que la persona sea máximamente fecunda y creativa.

Ser persona "significa hallarse permanentemente confrontado con situaciones de las que cada una es al mismo tiempo don y tarea. La tarea de una situación consiste en realizar su sentido. Y lo que al mismo tiempo nos da es la posibilidad, mediante el desempeño de dicha tarea, de realizarnos a nosotros mismos" (Frankl, 1995b, p. 108). La persona está así llamada a hacerse cargo de sí, a ser responsable de sí misma, y a hacerse cargo de la circunstancia y de los circunstantes, desde el sentido que descubre.

1.5. Características de la llamada

- a. *Lo que nos llama es lo que nos nombra.* Y tener nombre es estar ya siempre llamados a tener un rostro. "Ese vocativo inicial sería el propio vocativo de la llamada, la nominación en una llamada singular a alguien" (Chrétien, 1997, p. 25). Es llamada para que sea alguien concreto, pues le da un nombre y le ofrece su propio rostro. Al aceptar la llamada, la persona adquiere su propio rostro. La llamada es, por tanto, el principio de personalización. "En la medida en que uno no eligió su misión, permanece aún ligado a una especie de 'todo' indiferenciado y sin rostro. Sólo gracias a la apropiación libre comienza el hombre a 'singularizarse' y a 'diferenciarse'" (Mandroni, 1998, p. 91). Así permite el encuentro con el otro: porque hay distancia y diferencia.

- b. *La llamada es el principio de personalización.* Este es un acontecimiento fontanal de la vida personal, y lo es porque es llamada al origen. Y, por tanto, es llamada a la lucidez sobre la propia vida, a despertar a quien cada uno está llamado a ser. *Ignorar esta llamada es permanecer en la somnolencia de lo cotidiano como horizonte último.*

- c. *La llamada provoca inquietud, despierta, desentumece el alma,* invita a la aventura, esto es, a lo que ha de venir (*adventura/advenire*). La llamada provoca que la persona salga de su tierra, de su cotidiano, para que navegue en alta mar, para que dejando sus comodidades, se atreva a ser ella. Por ello, *la llamada abre el porvenir, lo inesperado* (Chrétien, 2002, pp. 119-139). La llamada siempre es una sorpresa: se nos anuncia por sorpresa, y nos abre horizontes jamás imaginados. Por ello, supone ruptura de momificaciones, de encorsetamientos, de armaduras que impiden el fluir de lo que uno está llamado a ser (rompe con la seguridad de un constructo identitario de lo que no soy yo). *Cuando escucho la voz, me afecta. Me interpela porque me afecta.* Y me afecta como algo que me excede, algo con lo que no contaba. Por eso se presenta como conmoción, como algo que me mueve y hace que mi propia vida se haga problemática. Pero lo es porque ilumina en mí nuevos horizontes, nuevas posibilidades. Me confronta con aquello a lo que se me llama. Es llamada e iluminación.

- d. Por ser llamada al porvenir, la llamada es *promesa*. Es apertura del propio ser a lo no soñado todavía, a un paso más en el camino de la plenitud siempre anhelada. Es promesa de plenitud, promesa de sentido, de posibilidades que exceden lo que uno siempre pudo imaginarse en un momento. Es una promesa que excede toda expectativa, que desborda el nivel de lo inmediato, de lo cotidiano. No podía ser de otra manera si quería movilizar a la persona en lo más profundo. No es que haya que obviar lo inmediato. Toda transformación personal no se puede hacer sin contar con los medios, con lo cotidiano, pero el ámbito de los medios nunca proporcionan un sentido totalizante. Sólo los fines. Y fines que exceden las expectativas del momento presente. Por eso, no hay norma, ni concepto racional, ni obligación, ni propuesta moral que responda a ese deseo profundo de plenitud. No hay ética que tenga capacidad de apasionar, ilusionar y entusiasmar a la persona hasta el punto de hacerle una promesa de plenitud (Gesché, 2004, p. 110), hasta el punto de apasionarle con algo grande. La ética no basta: hace falta una Tierra Prometida. No una Ítaca a la que volver, sino una Tierra Prometida a la que llegar, una tierra nunca hollada a la que se tienda. Es, por tanto, promesa de exceso, de amor, de horizonte de plenitud (Gesché, 2004, p. 111). Es una promesa transgresora de lo que hay, que desborda mis proyectos. Sólo cuando escucho esto que me excede, me 'ex-cedo', cedo hacia aquello que me invita y plenifica. Sólo entonces doy-de-mí. Sólo se va a la guerra a salvar a Helena. Sólo se sale de la propia tierra para la misión, para la liberación.
- e. Pero al ser promesa es *anuncio*. Anuncio de un camino descubierto a la inteligencia, estimado por la afectividad como el propio camino y querido por la voluntad. Es el anuncio de un destino abierto, de una invitación a la libertad por cierto camino. Se trata de un anuncio y una propuesta no prevista en los propios planes, no labrada por el propio esfuerzo, de un anuncio de que uno está llamado a algo más de lo que sospechaba o imaginaba, de mucho más de lo que calculaba.
- f. Lo que se nos anuncia no es algo general: es el propio camino al que se nos llama. La llamada es un camino particular, es lo que es propio de cada uno. Por tanto, es principio de personalización. No hay caminos genéricos más que como abstracciones. Cada uno tiene su propio camino con sus propios matices. Sensu estricto, ni siquiera existe la llamada 'de artista' o 'de cuidador'. Cada uno tiene su lugar propio, su

llamada propia, su modo propio (aunque el propio camino sea siempre una modulación de una orientación de la acción que puedan compartir otras muchas personas y modulación particular de dinamismos comunes, como lo sea el de la plenitud). "Con cada ser humano entra una realidad nueva en el mundo, algo todavía no dado, algo primero y único" (Buber, 2003, p. 56).

- g. Pero se tendrá que *aceptar* el anuncio. A partir de ese momento, lo que pensaba que eran condicionantes se descubren como condiciones, como posibilitantes. Ambas cosas son ciertas: aquello que me condiciona es justo aquello que me posibilita. Pero descubrir las posibilidades supone un anuncio. Y es un anuncio que salva la propia vida, pues "salvar es, ante todo, re-encontrar las cosas allí donde ellas se hallaban" (Gesché, 2004, p. 106). *El anuncio* me salva de lo real desde lo real. Me salva de lo fáctico. Pero lo hace alterándome, situándome en lo nuevo, desinstalándome.
- h. *Lo que me llama, me envía*. Se me anuncia que soy enviado. La llamada no es para uno mismo sino para la *misión*, una misión que transfigura lo cotidiano, que me catapulta a una vida imprevista, a una abundancia interior nunca vista, aunque presentida. Y a donde me envía es al mundo. La llamada indica una misión e invita a una *misión*. El fin del descubrimiento de la llamada no es anclar a la persona en sí sino catapultarla al mundo. Cada uno debe descubrir su camino, pero es camino que se recorre en el mundo, no dentro de sí. Olvidar esto ha llevado a muchas personas y a parte de la historia de la filosofía a perderse en el laberinto del yo. Y todo por poner el yo como meta. Incluso en psicología se ha hablado de la 'neurosis de autorrealización', dimanante de centrar todos los esfuerzos en la propia realización, postponiendo o ignorando a los otros y al mundo. Nadie es capaz de realizar su llamada si sólo se centra en sí mismo. La persona no es su propia meta. La meta es su actividad vocacional en el mundo. No hay que mirar atrás ni zambullirse en lo negativo de cada uno sino orientarse hacia el horizonte. Se trata de retirarse del mal y hacer el bien, lo cual sólo es posible desde el reconocimiento de la propia misión (cfr. Buber, 2003, pp. 68ss.).
- i. *La vida de la persona es respuesta*. Y la respuesta que da es testigo de su llamada. La respuesta puede ser adecuada a un aspecto concreto de la llamada (la llamada de una persona, de una situación, de una capa-

cidad personal, de una posibilidad). Pero nunca es adecuada a la llamada integral a la persona. La llamada excede siempre la posible respuesta.

- j. La respuesta a la llamada de lo valioso *exige integralidad*. Es toda la persona, y no sólo un aspecto suyo, la que responde. Uno responde con todo lo que es. Es todo el ser, toda la vida, la que es convocada, la que es puesta en juego. Y la respuesta es toda la persona. Los deseos llaman, los motivos y las cosas llaman. Y se responde movilizandoo algún aspecto parcial de la vida. Pero la llamada de la que estamos empezando a hablar supone la respuesta de toda la persona. Por ello, el diálogo y el encuentro son también integrales.

2. El diálogo

2.1. *La estructura del encuentro: el diálogo*

Todo encuentro interpersonal ocurre mediante el *diálogo*. El diálogo es el modo del encuentro.

El diálogo no es algo que dos personas hacen, sino un modo de ser de dos personas en mutua presencia. Es la realización de la apertura interpersonal, el exponerse una persona a otra, dirigiéndose mutuamente su ser personas. Por eso, el diálogo no consiste en charla, ni habladuría ni discusión. No es intercambio de información. Es comunicación interpersonal. El diálogo es el encuentro entre dos personas desde lo más íntimo de cada una de ellas. Dialogar no es 'contarse las cosas', no es monólogo a dos (Buber, 1997, p. 41); no es quedar en lo superficial sino abrirse desde lo más hondo, hacer partícipe al otro de lo que soy.

Dialogar es exponerse a otro, descentrarse en otro, abrirse a una reciprocidad, base del encuentro: "La reciprocidad de la acción interior parece pertenecer indisolublemente, en este sentido, al estado mínimo de lo dialógico" (Buber, 1997, p. 26).

Pero esta reciprocidad supone que el otro aparece ante mí como persona, y no como objeto (que, como vimos, funda una relación objetual, reificante) ni como mero socio (que fundaría una relación de asociación). El otro es aquel cuya presencia me dice algo. Ha de ser aceptado por mí

y su presencia es llamada que exige respuesta. Pues bien: este acontecimiento es el acontecimiento fontanal del crecimiento personal, de la sanación y de la vida personal misma: "vivir significa ser interpelado" (Buber, 1997. p. 28).

Ahora bien, dejarse interpelar es un riesgo. Supone arriesgarse a descentrarme de mí y encontrar al otro (y, así, descubrir también más quien soy y quién estoy llamado a ser). Ser interpelado es arriesgarse a ser despojado de mis personajes, de esas máscaras que me dan seguridad, de esas normas a las que me agarro, de esos hábitos, a lo establecido: "Cada uno de nosotros se esconde tras una armadura a la que poco antes de que nos habituemos, ya no sentimos" (Buber, 1997, p. 29). Es, en última instancia, el riesgo de encontrar un sentido más allá de los sentidos inmediatos, de las decisiones voluntaristas, de lo previsto. El encuentro con otro es arriesgarse a encontrar más nitidamente un sentido. Nos dirigimos al otro porque tenemos sed de sentido.

2.2. Tipos de diálogo

Obviamente, el diálogo puede ocurrir a través de la palabra. Pero lo originario del ser personal no es la palabra, sino la capacidad de comunicación. Y ésta, aunque puede suceder a través de la palabra, también puede ocurrir sin ella. La mirada, el gesto, la cercanía, el abrazo, pueden ser más elocuentes que la palabra. La conversación, el abrazo, la mirada, o el llevar acciones conjuntamente uno en favor de otro son maneras de crear la esfera de lo interpersonal. Es el diálogo (verbal, gestual, factual) el que despliega y permite el encuentro y lo que permite lo que Buber denominaba la esfera del 'entre', de lo interhumano, el estar-dos-en-recíproca-presencia (Buber, 1995, pp. 147ss. y Buber, 1997, pp. 74-79).

2.2.1. Diálogo gestual

Veamos en primer lugar el *diálogo gestual*, que es el diálogo a través del *cuerpo*. Y es que el cuerpo no es simplemente una parte del mundo objetivo. Si lo fuese, sería 'mudo' y no podría ser vehículo de encuentro. Así ocurre con la concepción antropológica de Descartes o Spinoza. En realidad, el cuerpo objetivado, como elemento del 'mundo' físico, en su mera organicidad, es una abstracción a partir de la experiencia

elemental del cuerpo personal. El cuerpo es una 'mediación que crea inmediatez' (Coll, 1990, p. 44).

A través del cuerpo, cada uno afirma su alteridad respecto del otro, descubre que hay alguien que no soy yo. Pero también el cuerpo es el punto de partida de mi relación y encuentro con el otro. Mi encarnación, mis coordenadas de instalación en el mundo son prioritarias a la hora de entender el encuentro con otros (Marcel, 2004, p. 28). De modo que el otro es esencial para la constitución de la 'yoidad' (Macmurray, 2007) (aunque el 'contenido' o 'argumento' de esa yoidad venga dado del encuentro y del descubrimiento y realización de la llamada).

A través del gesto encontramos la verdad sobre el otro en el sentido de la 'aletheia' griega: el otro se desvela y muestra (o insinúa) quién es (qué quiere, qué siente, qué piensa, qué desea) a través del gesto. Por supuesto, también el gesto permite velar a la persona, manifestar lo que no es. Esta expresividad corporal, por tanto, puede ser tanto ocluida como despertada y cultivada. Esta ambivalencia es posible porque la persona es capaz de trascenderse a sí, capaz de ponerse a distancia de sí, por su inteligencia.

En todo caso, la clave está en que el gesto que percibo en otro, es decir, la significatividad de su cuerpo, el signo o símbolo que emite su cuerpo o el mismo cuerpo como signo, es llamada. Y mi gesto ante el otro, es respuesta.

Cuando se produce el encuentro por reciprocidad de gestos, podemos hablar de diálogo.

2.2.2. Diálogo verbal

Por ser capaz de comunicación, porque nacemos en un mundo personal, esto es, interpersonal, la persona es capaz de alguna forma de logos, de palabra y de sentido. La palabra también tiene una estructura de llamada y respuesta, pues el 'yo soy' es la respuesta ante el otro que me llama y al llamarme me nombra. La presencia del otro, una vez más, se descubre también aquí como constitutiva.

La especificidad del lenguaje verbal es que su simbolismo permite el pensamiento conceptual, objetivante.

Por la palabra objetivamos el mundo y lo miramos desde una determinada perspectiva. Supone un ponerse a distancia de lo real y ofrecer el mundo objetivado a otro. Esta objetividad consiste en ser válido y comunicable para otros. Pero al expresarlo lingüísticamente lo que hago es expresarlo por referencia a otros. La objetividad sólo llega a ser tal en la comunicación. Toda objetividad remite a la intersubjetividad (cfr. Marcel, 2004, p. 140).

Pero si el lenguaje permite el diálogo no es porque informa de algo. El lenguaje no sólo dice 'algo' sobre 'algo' sino que expresa a quien lo pronuncia. Por ello, Austin (1971) no sólo hablaba del lenguaje como acto constatativo (en el que se constata algo sobre la realidad, susceptible de ser verdadero o falso), sino también son actos que realizan algo. El lenguaje no sólo es locucionario, sino también ilocucionario (quien habla hace algo) y perlocucionario (quien habla pretende algo). Karl Bühler mostró que el signo lingüístico, además de ser *símbolo* que representa hechos y cosas, es *síntoma* que expresa al emisor y *señal* que apela al oyente (Bühler, 1950). Los tres elementos de consuno constituyen la posibilidad del diálogo (no sólo la primera). Y, con Jakobson y Halle (1967), diremos que la palabra, además de su función expresiva, tiene también una función emotiva, conativa, fática, metalingüística, y poética. Son estas últimas las que permiten el diálogo como encuentro integral de las personas. De este modo, la palabra es, ante todo, llamada: es llamada que expresa vocativamente a quien la emplea y revela un sentido.

2.2.3. *Diálogo factual*

No sólo entro en relación con los otros a través de gestos (faciales, con las manos, con ademanes corporales), y de la palabra, sino a través de los hechos. Puedo mostrar amor a través de una caricia, a través de una palabra o llevando a cabo un trabajo que favorece, beneficia o alivia a otro. Y puedo decir algo no sólo con mi gesto o mi palabra sino con mi mera presencia o ausencia. Los hechos humanos son elocuentes, no son meras facticidades. Lo que hago tiene un sentido y, por tanto, quiere decir algo, pues revela una intención, un objetivo. La ayuda que presto a otros, el servicio que les hago muestra mi afecto a ellos. En otros casos, muestra una obligación.

Por esto mismo, puede haber un diálogo mediante gestos, mediante palabras o mediante hechos, que al estar preñados de sentido, se convierten en acontecimientos. El diálogo factual es un diálogo de hechos significativos.

También las actitudes pueden constituir el medio del diálogo. Por eso dice Buber que "donde ha imperado la franqueza interhumana, allí ha acontecido, sacramentalmente, la palabra dialógica" (Buber, 1997, p. 21).

* * *

En todo caso, el efecto de todo diálogo auténtico es la instauración de una cierta forma de comunión. Por ello afirma Buber (1997) que "sólo puedo mostrar lo que pienso en acontecimientos que desembocan en una verdadera transformación de la comunicación en comunión y, por tanto, en una encarnación de la palabra dialógica" (p. 22).

2.3. El modelo dialógico personalista

Para que sea posible el diálogo, se impone el realismo metafísico: la dimensión dialógica no se puede basar en el *logos* sino en la apertura ontológica de la persona a los demás. Y en esta apertura se descubre que la persona no es otro yo, sino otro desemejante, un tú. El diálogo está transido de disimetría. Es precisamente esta disimetría la que me lleva a abrirme al otro, a atender al otro que es distinto de mí. Es la disimetría entre los que dialogan lo que funda las condiciones más profundas y radicales del encuentro dialógico, que responde a la puesta en acción de las estructuras interpersonales:

- a. Que la persona sea capaz de *salir* de sí, de sus esquemas conceptuales previos sobre el otro y sobre lo que dialogan. Deben quedar desterradas las actitudes egocéntricas, pues impiden atender al otro. Por esto, el diálogo exige *humildad*, es decir, aceptar que sólo se tiene parte de verdad, renunciar a tener siempre la última palabra. Por otro lado, sólo puede salir de sí al encuentro del otro aquel que se tiene a sí mismo, el que está consigo, el que se autoposee en un grado suficiente como para disponer de sí.
- b. Que la persona se ponga en *el punto de vista del otro*. Es decir, que los dos que dialogan traten de entenderse, abriéndose cada uno a la riqueza del otro.

c. Que la persona se ponga a la escucha del otro, no encerrarse cada uno en su idea. Se trata de *escuchar activamente, sin juzgar, sin condenar, disculpando siempre, comprendiendo siempre*. Se trata de abrirse al otro tal cual es, respetándole, y no pretender que sea como yo quiero que sea. Escuchar al otro es demorarse en él.

d. Que la persona permita ser *interpelado por el otro*. El diálogo sólo existe en la medida en que cada uno reconozca al otro y está abierto a ser interpelado por él. "Vivir significa ser interpelado" (Buber, 1997, p. 28). Y somos interpelados por el otro en su radical disimetría. De este modo, la presencia del otro no es algo que sucede en mi vida, sino que 'me' sucede y me interpela y me saca de mí. Cabe, por supuesto, cerrarse a la alteridad, someterla a mis preconceptos, esterilizar el acontecimiento de su presencia apelante, hacerse ver a uno mismo que el otro nada tiene que ver conmigo y que yo puedo continuar con mi vida tranquilamente.

e. Que la persona *responda al otro*. Si el otro es alguien que me sucede y que me interpela, no tengo más remedio que responder ante él. El otro me descentra y me llama a dar respuesta a su presencia. Pero la respuesta no puede estar confiada a los hábitos, a las recetas. El otro no es un caso ante el que pueda poner en acción un protocolo aprendido de actuación. Ante el otro que me interpela tengo que responder, haciéndome responsable del otro. Y responder no sólo consiste en decir unas palabras ante la presencia del otro: es responder con mi vida actuando. "Las palabras de nuestra respuesta son dichas en el intraducible lenguaje del hacer. (...) De este modo, lo que decimos con el ser es nuestro propio entrar en situación, en la situación que nos ha probado precisamente en este momento, cuya apariencia no conocíamos y no podíamos conocer, porque no se dio algo que se le pareciese" (Buber, 1997, p. 38).

Por tanto, el diálogo supone que el otro no se aviene a mis 'esquemas conceptuales previos', a mis prejuicios, que las cosas no ocurren con el otro 'como tienen que ocurrir' sino que el otro, en su sorpresiva diferencia, se presenta tal como es y nos interpela. Ante esta interpelación, respondo. Si el otro, ante mi presencia, hace lo mismo desde lo que es él, se sientan las bases del dinamismo del diálogo. De este modo, en el diálogo, cada uno considera a los otros como persona y como esta persona,

abriéndose y orientándose uno a otro con deseo de reciprocidad. *Esta reciprocidad dialógica tiene una estructura bien definida: salir de sí, ponerse en el punto de vista del otro, escuchar al otro, dejarse interpelar por él y responder.* El resultado de este dinamismo dialógico es la reciprocidad de donación y aceptación del otro, es decir, de la comunidad.

3. El encuentro

3.1. El encuentro yo-tú

La relación yo-tú es fontanal de la misma persona. La persona está radicalmente abierta y dirigida hacia los otros. *Cerrarse en sí misma, no querer vivir como persona sino como individuo*, es una elección posterior. Pero el hecho originario es el de nuestra apertura a los otros. Por ello, "las otras personas no limitan a la persona, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, preceden al yo" (Mounier, 1992, p. 475).

En este sentido, afirma Buber (1993) que el acontecimiento fontanal es la relación y el encuentro: "Toda vida verdadera es encuentro... Relación es reciprocidad. Mi 'tú' me afecta a mí como yo le afecto a él. Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal... Al principio está la relación" (pp. 17-23). El encuentro con un 'tú' es fuente del yo: "El ser humano se torna 'yo' en el 'tú'" (p. 32).

De este modo, el acontecimiento humano básico no es el 'yo', como ha querido toda la filosofía egológica, sobre todo desde Descartes, sino el yo-tú. Así, descubrimos un hecho humano radical y originario: el encuentro yo-tú.

Un encuentro, en el sentido concreto y preciso con el que aquí nos referimos al término, consiste en una *experiencia interpersonal radical en la que dos personas se hacen recíprocamente presentes de modo significativo, acogiendo y donándose mutuamente, y estableciéndose entre las dos una comunicación fecunda*. En el encuentro cada uno de los dos crece como persona, cada uno se hace más quien está llamado a ser. En el encuentro, cada una de las personas, al tomar al otro como persona, *quie-*

re que la otra llegue a ser quien está llamada a ser, ofreciéndole cada uno al otro su riqueza personal, sus cualidades, su tiempo, su ser. Cada uno de los dos apoya, posibilita e impulsa al otro para crecer como persona. Por tanto, el encuentro no está tejido de mera empatía ni menos de sola simpatía, sino que es *inclusión* del otro en la propia vida. Sólo si hay inclusión existe la reciprocidad.

Con Buber, podemos distinguir tres tipos de relación de inclusión: *la inclusión abstracta pero recíproca, la inclusión unilateral concreta y la inclusión recíproca concreta* (cfr. Buber, 2003, pp. 27-29). La primera es la que se establece entre dos personas totalmente distintas y al margen de su vida y de su ser concreto, cuando ambos se ven implicados en un diálogo o conversación y en la que cada uno de ellos concede al otro legitimidad como interlocutor. La segunda es aquella en la que uno actúa sobre otro, incluyéndole en su realidad concreta pero sin reciprocidad (al menos en el mismo sentido). Es el caso de la relación educativa o psicoterapéutica. Profesor y terapeuta pueden ponerse en un lado y otro de la relación, pero no el alumno o el cliente o usuario del servicio terapéutico. La inclusión recíproca y concreta es la propia de la amistad. Sólo en este caso se produce un pleno encuentro, en el que un 'yo' y un 'tú' se convierten en un 'nosotros'. Por tanto, el encuentro no es algo fugaz, sino un acontecimiento que tiende a prolongarse en el tiempo fundando una relación estable.

3.2. El encuentro: acontecimiento heterotélico

Ahora bien: el otro que se hace presente ante mí no lo hace de un modo meramente fenoménico y positivo, no es simplemente un dato ante mí. Se trata de una presencia interpelante, algo que le ocurre a la persona, un acontecimiento. El encuentro "te toca en lo profundo" (Buber, 1993, p. 36). El otro, al hacerse presente, es *epifanía*: se hace presente como rostro concreto que me interpela (Lévinas, 1998, pp. 44-45). Y, en el encuentro, es el otro quien me toca y me descentra y me reclama. El otro es una invitación a dejarse destronar, a dejar la centralidad exclusiva en la propia vida. La presencia del otro es apelante, de modo que la propia vida se convierte en respuesta al 'tú'. El otro "se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarle; quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria" (Lévinas, 1998, p. 46). De modo que la persona vive como tal "cuando es capaz de reponder a su

'tú'" (Buber, 1993, p. 41). Vivir se convierte así en vivir atento a otro, atenido a otro, desviviéndose por otro. Si existe con el otro un auténtico encuentro, el yo pierde su soberanía, se desarma, ya no puede descansar sobre sí plácidamente, ya no se puede complacer en sí. Ya sólo puede vivir desde el 'nosotros'. Y el retorno a sí con exclusión del otro sería ya radicalmente injusto. Desde que me he encontrado con el otro, el 'yo' es responsabilidad por el otro, diaconía: "Ser yo significa, a partir de aquí, no poder sustraerse a la responsabilidad" (Lévinas, 1998, p. 47). No es que el 'yo' se aliene en el tú. Se trata de que 'yo' y 'tú' se comprometen en el 'nosotros'. De esta manera, la autonomía del ser humano es, en realidad, autoheteronomía, esto es, autonomía en la referencia al otro, una autonomía heterotélica.

3.3. *Disimetría yo-tú*

Otro hecho que debemos tener en cuenta es la *disimetría* entre el 'yo' y el 'tú'. Entre padre e hijo, madre e hija, padre e hija, madre e hijo, entre profesor y discípulo, entre psicólogo o psiquiatra y paciente, entre médico y enfermo, entre amigo adulto y joven, entre pobre y rico, entre el 'Tú' divino y un 'tú' humano, media una enorme distancia. No se trata en ningún caso de un 'yo-tú' semejantes, sino desemejantes. En absoluto niega esto su igualdad en la dignidad como personas ni su igualdad legal o de derechos.

Además, la misma relación es disimétrica -o asimétrica- porque el 'tú' parece tener siempre preminencia sobre el 'yo' (lo cual no elimina que en la medida en que haya reciprocidad, 'yo' sea prioritario para el 'tú' en cuanto que es su alteridad).

El encuentro con el otro está posibilitado porque en él se percibe una esperanza de plenitud, pero también por su propia menesterosidad que me llama. Ante el otro disimétrico, distinto, la actitud es la de la no indiferencia. Ante la presencia del otro diferente con el que me encuentro ya no permanezco indiferente: su presencia me dinamiza, me descentra, me interpela. Por tanto, no sólo estoy abierto al otro de modo intencional, sino atenido a él, atento a él. He ahí mi radical heterotelismo. Mas este ateniimiento al otro como fin de mi acción y mi intención no es alienante sino dinamizante: "La relación con el otro, me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí recursos siempre nuevos. No

me sabía tan rico, pero ya no tengo derecho a guardarme nada" (Lévinas, 1998, p. 43).

Pero si el otro me interpela es, además de por su presencia, por su disimetría, porque se presenta como *vocativo*. Ante su vocativo, mi responsabilidad es ser *dativo*, esto es, donativo.

4. Comunidad

4.1. *La reciprocidad de donación y acogida*

La reciprocidad es esencial al diálogo. Y la reciprocidad dialógica es la que instaura la relación. Si hay relación interpersonal hay diálogo, porque el diálogo supone reciprocidad. "No intentéis debilitar el sentido de la relación: Relación es reciprocidad" (Buber, 1993, p. 14). Pero la reciprocidad, esencia de la relación, no es algo accidental en la persona: "quien desee conocer el estatuto metafísico de la persona, el camino que tiene más fácil es el de la reciprocidad humana, por esto, nosotros lo hemos escogido" (Nédoncelle, 1942, p. 23). Por tanto, vivir es vivir hacia otros y para otros. Y, correlativamente, sólo puedo existir por otros: el 'yo' recibe su existencia del 'tú' y el 'tú' la recibe del 'yo'. Y esto implica acogida incondicional del otro y donación al otro, teniendo en cuenta, como lo hace Nédoncelle que "otro no quiere decir no yo, sino voluntad de promoción mutua de los yos, y por ello mismo transparencia del uno para el otro. (...). Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia, en la que, sin ser absorbido el yo en el tú, se puede advertir siempre que aprehendemos al tú en su alteridad, desde el momento en que dejamos de referirnos a nosotros en nuestra particularidad" (Nédoncelle, 1942, p. 318).

Esta acogida y esta donación son la respuesta a la llamada del otro. Respondiendo, la persona es más autós, más en-sí y por-sí, en la medida en que es más para-otro. En el encuentro dialógico en el que se da reciprocidad, encontramos que esta apertura se realiza de dos maneras, como aceptación acogedora del otro y como donación al otro. La persona se revela más plenamente en relación.

a. La persona como aceptación acogedora del otro

Abrirme a otro, en el seno de un encuentro dialógico, significa aceptarle cual es. Y esto supone, primero, que le acepto como persona (y renuncio a tomarle como instrumento, como cosa, como socio, o por su rol). En segundo lugar, que le acepto como siendo 'esta' persona, es decir, no de un modo impersonal, como a una persona cualquiera, sino como esta persona concreta, con este rostro concreto, que está presente en mi vida, que me está aconteciendo.

Aceptar al otro significa comprenderle en tanto que persona, comprender que es alguien distinto a mí. Experimentarle como alguien concreto, que está ahí presente en su exclusividad. Para comprenderle no puede ser objeto de mi observación ni de mi estudio ni de mi análisis, sino correlato de mi relación. Para Buber, comprender al otro es comprenderle en "su totalidad, unidad y exclusividad" (Buber, 1997, p. 81). Por tanto, aceptar al otro es tomarle en su totalidad personal, no reducida a ninguno de sus elementos psíquicos, corporales o sociales. Es descubrir su insondabilidad, que es un misterio inagotable, inetiquetable. Sólo empatizando con él, descentrándome en él, exponiéndome a él, haciéndome disponible para él es cómo podré intuirle como persona, como totalidad, unidad y exclusividad. Si él hace lo mismo conmigo, entonces surge el encuentro fecundo, personalizante.

Aceptar al otro es, además, *afirmarle*, hacerle firme, consolidarle en su ser personal. Es no sólo tener ante él una actitud de comprensión y respeto por su ser personal, sino de actuar ante él considerándole persona, afirmando con mi comportamiento su dignidad e identidad personal, hacerle ver por mis actitudes con él que me importa como persona. Por eso, aceptar al otro es *llamarle por su nombre*, que es el reconocimiento de su exclusividad, de su singularidad inagotable en los adjetivos o en las categorías. Es reconocerlo como un tú. Es acogerlo como alguien digno.

Por último, aceptar al otro me lleva a confirmarle como otro, único y exclusivo, como un 'tú' personal. Se trata de abandonar toda centralidad, toda absolutez en "la acogida de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es un rostro en el que el Otro me interpela y me significa un orden por su desnudez, por su privación. Su presencia es la que supone un emplazamiento a responder" (Lévinas, 1998, p. 47). Confirmar al otro es mostrarle que le considero como alguien concreto frente

a mí y mostrarle que es un 'tú' mío, que me incumbe, poder decirle 'tú' y poder decirle 'sí' (cfr. Frankl, 1995, p. 162). Y esto, además, responde a un deseo esencial de toda persona: ser confirmado como persona concreta, ser querido por sí misma. Confirmar es aceptar explícitamente al otro tal como es, en su ser-de-este-modo. Se trata de tomarle por lo que es y, sobre todo, por lo que está llamado a ser. Confirmar y ser confirmado constituye el fundamento de la comunidad, porque "el ser humano se torna Yo en el Tú" (Buber, 1993, p. 32). Y su carencia, la raíz de muchísimas alteraciones psicopatológicas y de parálisis en el crecimiento personal.

Confirmar al otro es, al cabo, posibilitarle como persona hacia su plenitud. Y, por tanto, liberarla, hacer posible el ejercicio de su libertad y, consecuentemente, de su construcción personal.

b. La persona como donación al otro. La fundamentación personal

La persona, además de aceptar acogedoramente al otro, tiene la capacidad de donarse al otro. Pero no sólo la capacidad, sino que la persona, en sí misma, tiene una estructura ontológica donativa. Esta donatividad, juntamente con la capacidad de aceptación del otro, es la que funda y permite la comunidad. Comunidad es, por tanto, el modo de ser persona basado en la recíproca aceptación acogedora del otro y en la donación al otro, "es exactamente un modo tal que, existiendo y obrando recíprocamente (y, por consiguiente, no sólo existiendo y obrando en 'común') a través de este obrar y ser, recíprocamente se confirman y afirman como personas" (Wojtyła, 2000, p. 236). El don de sí, dice K. Wojtyła (2000), "da inicio a la relación y en cierto modo la crea, precisamente porque está dirigido hacia otra persona o personas" (p. 238). *La respuesta adecuada a la llamada del otro soy yo mismo como don.*

En efecto, la persona sólo puede ser en vías de plenitud, sólo puede crecer y encontrarse plenamente a través del don de sí misma. Este don tiene que ser don de lo que se es (y no sólo de lo que se tiene) y don gratuito. Por eso, "si sirviese a algún 'interés' por una parte o por otra no sería ya un don; sería tal vez un favor o incluso una ganancia, pero no sería don" (Wojtyła, 2000, p. 237).

Este ser don para el otro, lejos de disminuir a la persona, lejos de limitarla o encadenarla, es lo que permite su crecimiento. Sólo hay crecimiento personal desde el don de uno mismo.

Por otra parte, en el encuentro entre personas, y sólo en el encuentro entre personas, cada una de ellas es don para la otra y, de este modo, fundamento de su ser personal. Pero esto ocurre, ante todo, desde el 'nosotros'. El 'nosotros' es, pues, fundamentante para el 'yo'. Y esto significa que, para el 'nosotros' cada uno de sus integrantes es apoyo, fuente de posibilidades e impulso para ser persona. La persona, para hacer su vida, tiene que apoyarse en la realidad: no es un ser absoluto. Pero, dentro de la realidad, necesita sobre todo a las otras personas. Los demás, en la medida en que establezco con ellos relaciones personales, pueden *ser apoyo, posibilitación e impulso para la propia realización* (cfr. Zubiri, 1986). De modo que los otros tienen en la vida de la persona una presencia fundante de la propia persona y uno mismo puede ser fundante de la realidad personal de los otros.

4.2. *Qué es comunidad*

Comunidad es, en efecto, el modo de ser persona: "es exactamente un modo tal que, existiendo y obrando recíprocamente (y, por consiguiente, no sólo existiendo y obrando en 'común') a través de este obrar y ser, recíprocamente se confirman y afirman como personas" (Wojtyła, 2000, p. 236).

La comunidad es el *cum-munus*. Aclaremos primero el sentido del *munus*. El término se refiere a tres áreas de sentido: el oficio o la función que se realiza (*officium*), la obligación, el deber que hay que cumplir, el servicio cumplido (*onus*) y, en tercer lugar, el don, el regalo, el favor (*donum*). Los tres ámbitos perfilan el sentido del *munus*: se trata, en efecto, de una función y de una obligación. Pero son tal en tanto que don. Se trata de un don que uno está obligado a dar en término de retribución necesaria o como servicio necesario. Se trata del don o regalo que se tiene la obligación de dar por haber sido uno mismo, antes, objeto de otro don. Se trata de un don que se debe dar porque se ha recibido con gratuidad. Por ello el adjetivo *munificus* significa generosidad, no reservarse para sí lo que se ha recibido.

Ahora podemos preguntarnos por el *cum*, por lo que tienen en común los miembros de una *communitas*. No puede ser algo que poseen en común sino más bien el 'compartir una carga', tener una deuda, una obligación o función en común. Esto, y no otra cosa, es lo que permite la *munio*, esto es, la edificación, la construcción de lo común. Así que esto común es la obligación que se ha contraído con el otro, con los otros. La gratitud por el don recibido exige una donación. Por eso, la antítesis de la *communitas* es la *immunitas*, esto es, la situación de aquel que no ejerce su generosidad con otros, que está 'a salvo' de los otros pues no se siente en deuda con ellos, que no tiene que darse porque se sitúa en un *munere vacare* (estar libre de servicio).

La comunidad es, en fin, el conjunto de personas que se descubren como deudoras de todos los demás, como don para los otros. No se trata de algo que poseen en común, ADN, casa, historia, sino el conjunto de personas que comparten una identidad donativa respecto de los otros. Cada uno de ellos se descubre como donado y donante, como siendo desde otro y para otro. La comunidad es, pues, una estructura de donación mutua que supone una mutua afirmación: "Si prestamos atención a la etimología latina, la palabra *communio* designa tanto la confirmación y el refuerzo que es efecto de la unión de muchos que existen y obran juntos, idea que subraya la preposición *cum*, como también la confirmación y el refuerzo, la afirmación recíproca como peculiaridad de la unión que impulsa a los hombres a juntarse" (Wojtyla, 2000, p. 235). Esta afirmación se realiza mediante la donación mutua. Y esto implica que ser en comunidad es una situación personal de alteración, de vivir para el alter. Frente al individuo aislado, limitado, inmune, la persona en comunidad es aquella que está expuesta, que está en deuda con otros. La comunidad es, por tanto, el entramado de donaciones debidas que les alteran, les alterifican. Por eso, esta unión, esta convivencia donativa es la antítesis del contrato, pues el contrato sólo surge entre individuos.

4.3. La comunidad como lugar terapéutico

Toda comunidad, por serlo, es terapéutica. *La comunidad es el lugar terapéutico por excelencia*. Y justo este es el *recurso terapéutico por excelencia*. La carencia comunitaria, de nicho comunitario en el que vivir, es una de las principales carencias del hombre de nuestro tiempo, pues muchos viven en grupos que no son comunidades, están con com-

pañeros con los que forman grupos no comunitarios, y tanto su vida laboral como de diversión se encuentra con grupos no comunitarios.

La consecuencia más importante de todo esto es que la acción terapéutica ha de cuidar no sólo la persona y la relación con la persona, sino que ha de intervenir en el nivel comunitario necesariamente. La psicología sistémica, por ejemplo, se sitúa en esta perspectiva. Sin embargo, creemos que profundizar en esta dimensión comunitaria nos proporciona nuevas luces a tener en cuenta.

La comunidad es siempre terapéutica porque es, como hemos visto, el lugar de fundamentación personal, el lugar donde la persona tiene su apoyo, su fuente de posibilidades y su impulso para llegar a ser quien está llamada a ser. Es lugar de protosentido, lugar de aprendizaje, lugar donde se encuentra su propia identidad y puede recorrer su propio camino (en la medida en que haya equilibrio, en cada edad el suyo, entre autonomía y pertenencia). Las carencias personales suelen tener si no como causa única si como condición básica las carencias comunitarias en la infancia o, en menor medida, en cualquier otro momento de la vida.

La carencia de comunidad de pertenencia y referencia es, en nuestros días, algo especialmente grave y, a su vez, resultado de nuestros días. En nuestro tiempo, junto con la caída de las grandes convicciones, las grandes ideologías, las grandes utopías, también han caído las experiencias de pertenencia, esto es, la experiencia comunitaria. Aquí hay que situar una de las principales fuentes de patologización, que las personas tratan de conjurar mediante su inmunización a través de la máscara.

Por el contrario, recuperar (o incluso experimentar por primera vez) la experiencia comunitaria tiene carácter terapéutico, porque constituye el 'nicho antropoecológico' o el ámbito afectivo y efectivo en el que la persona puede, libremente, ser ella de nuevo.

Xosé Manuel DOMÍNGUEZ PRIETO es doctor en filosofía, profesor, miembro del Instituto E. Mounier y colaborador en Proyecto Hombre, el ISCR 'San Agustín' y la Universidad Católica del Paraguay.

Bibliografía

- Austin, J.L. (1971). *Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Bühler, K. (1950). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buber, M. (1993). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.
- Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?*. México: FCE.
- Buber, M. (1997). *Diálogo y otros escritos*. Barcelona: Riopiedras.
- Buber, M. (2003). *El camino del ser humano y otros escritos*. Madrid: Fundación Mounier.
- Chrétien, J.L. (1997). *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós.
- Chrétien, J.L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Sígueme.
- Coll, J.L. (1990). *Filosofía de la relación interpersonal*. Barcelona: PPU.
- Domínguez Prieto, X.M. (2002). *Para ser persona*. Madrid: Fundación Mounier.
- Domínguez Prieto, X.M. (2005). *Eres luz. La alegría de ser persona*. Madrid: San Pablo.
- Frankl, V.E. (1995). *La psicoterapia en la práctica médica*. Buenos Aires: San Pablo.
- Frankl, V.E. (1995b). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder.
- Gesché, A. (2004). *El sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Jakobson, R. y Hale, M. (1967). *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Lévinas, E. (1998). *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Caparrós.
- Macmurray, J. (2007). *Personas en relación*. Madrid: Fundación Mounier (en prensa).

Mandrioni, H.D. (1998). *La vocación del hombre*. Buenos Aires: Guadalupe.

Marcel, G. (2004). *De la negación a la invocación*. Obras II. Madrid: BAC.

Mounier, E. (1992). *El personalismo*. Obras III. Salamanca: Sígueme.

Nédoncelle, M. (1942). *La réprocité des consciences*. París: AubierExiste (traducción al castellano, por José Luís Vázquez Borau y Urbano Ferrer en Ed. Caparrós, Colección Esprit, Madrid, 1997).

Wojtyla, K. (2000). *El don del amor. Escritos sobre la comunidad*. Madrid: Palabra.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.