

Meditación sobre el otro

GABRIEL AMENGUAL

SUMARIO. 1. EL OTRO COMO EL AMIGO. — 2. EL OTRO COMO EL EXTRAÑO. — 3. EL OTRO COMO EL POBRE. — CONCLUSIÓN: EL OTRO COMO MÍ MISMO Y COMO ROSTRO DE DIOS.

Quisiera ofrecer una meditación filosófica sobre el otro o, dicho en términos bíblicos, sobre el prójimo. Lo voy a hacer siguiendo de algún modo una línea histórica y reflexionando sobre el significado de los distintos términos con que se ha ido designando al otro. Es un recuerdo histórico y a la vez el registro del vocabulario para denominar al otro.

El otro tiene muchos rostros, se nos presenta de mil maneras. Por ello puede ser de interés hacer una especie de fenomenología del otro, una descripción de las figuras más importantes con que se nos presenta. La misma descripción nos llevará a preguntarnos por aquello que nos dice el otro en cada caso, qué significa recordarnos de él, qué actitud y respuesta pide de nosotros desde la perspectiva de una antropología cristiana.¹

Las figuras más importantes se pueden resumir en estas tres: el amigo, el extraño y el pobre. Junto a la descripción trataremos de las actitudes que corresponden a cada una de ellas, las relaciones que establecemos o deberíamos establecer entre él y nosotros, en definitiva, se trata de ver qué significa para nosotros acordarnos del otro.

1. Dada esta perspectiva se comprenderá que la meditación filosófica contenga referencias bíblicas y aplicaciones cristianas. Como estudios generales cabe mencionar LAIN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*. 2 vols. Madrid: Rev. de Occidente (1961) 1968, ofrece una amplia visión histórica de la filosofía moderna; THEUNISSEN, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: W. de Gruyter 1965 (hay ediciones posteriores y traducción al inglés) ofrece un profundo estudio de la alteridad en las corrientes fenomenológica (Husserl, Heidegger y Sartre) y personalista (Buber). Sobre la intersubjetividad y en general la sociabilidad humana cf. AMENGUAL, Gabriel, *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, pp. 143-166.

1. EL OTRO COMO EL AMIGO

Empezando por lo más cercano a cada uno de nosotros y a la vez por lo más antiguo, hay que hablar del otro como amigo. Es sin duda la figura más conocida y la más estudiada, una de las más entrañables. Desde siempre ha tenido carta de ciudadanía en la filosofía, en la literatura, en la espiritualidad y, como es obvio, en el trato entre los demás. En el nivel evolutivo personal, biográfico, es también la primera figura, pues padres y hermanos en los inicios no son todavía ‘otro’, sino partes de uno mismo. Pero ya desde la infancia el niño crece y se educa estando con los amigos en la escuela y en la calle, y los amigos de infancia son con frecuencia los de toda la vida. Para esta figura vamos a inspirarnos en el gran tratado de la amistad, que Aristóteles expone en los libros VIII y IX de su *Ética a Nicómaco*, un tratado clásico donde los haya y que ha servido de inspiración para muchos.²

En el caso del amigo, el otro es cercano, es el semejante; aquel con quien tratamos con cierta asiduidad, intercambiamos ideas y sentimientos, compartimos planes y acciones. La sintonía con el amigo es una de sus características más destacadas, sintonía que se ha ido construyendo gracias al trato frecuente o sobre la base de una cierta convivencia. En efecto, el amigo es aquel con quien compartimos las alegrías y las penas, aquel con quien pasamos el tiempo y tenemos gustos parecidos.³ La amistad implica convivencia, “requiere tiempo y trato”⁴, el amor y la amistad se nutren de presencia. La convivencia y el consiguiente disfrute de la misma son dos características de la amistad.⁵ Y ello no sólo como el proceso de la formación de la amistad, sino como su elemento constitutivo, pues “la amistad existe en comunidad. Los hermanos y los compañeros lo tienen todo en común.”⁶ La amistad misma vive de la conciencia de la relación

2. FRAISE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin 1984 ofrece un estudio histórico de la amistad en la filosofía antigua desde Homero hasta Plutarco, dedicando un capítulo a Aristóteles (pp. 189-286); KUHN, Helmut, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*. Múnich: Kösel 1975 es más general tanto por lo que respecta al período estudiado, toda la historia, como por el concepto, que no es sólo la amistad sino el amor.

3. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 4, 1166 a 6-8), in: ID., *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción de J. Palli Bonet. Introducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos 1985, p. 359.

4. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 2, 1156 b 27), p. 328, cf. pp. 330s.

5. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 6, 1158 a 10), p. 332.

6. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 9, 1159 b 32-34), p. 338.

amistosa común, por ello la amistad se produce “en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos”,⁷ puesto que así se produce la convivencia humana, a diferencia de la vida gregaria de los animales, que es puro instinto.⁸ Amigo es aquel con quien compartimos afecto, creencias, sensibilidad, ideas e intereses.

Por eso la amistad requiere reciprocidad, a diferencia de la relación con las cosas, con las cuales no cabe el amor.⁹ A las cosas no se les desea bien, mientras que “debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo”.¹⁰ “Hay amistad cuando la simpatía es recíproca”.¹¹ Dicha reciprocidad requiere una cierta semejanza o igualdad entre los amigos; pero la amistad tiene tal capacidad comunicativa que puede darse entre desiguales, porque la amistad los puede igualar: “Los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse”.¹² De ahí se desprenden dos consecuencias, una acerca de la extensión posible de la amistad y otra acerca del contenido de la relación amistosa.

Respecto de la extensión, dado el carácter recíproco y personal “no es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad”.¹³ No se comparten ni se pueden compartir los sentimientos con todos, y sólo se puede ser amigo si se tienen los mismos sentimientos.¹⁴ De ahí el carácter necesariamente limitado de la amistad.

En cuanto al contenido, además de compartir sentimientos y pensamientos, se desea el bien del amigo por él mismo: ser amigo significa desear el bien del amigo, por ser un bien para él. Se trata de un bien en sí, al menos en el sentido de que uno no busca el bien para sí mismo. “Los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección [pasión o tendencia instintiva], sino de un modo de ser [hábito]”.¹⁵ A pesar de este desinterés que aparece de entrada, lo curioso es que, dada la reciprocidad característica de la amistad, “al amar a un amigo [los amigos] aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada

7. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 9, 1169 b 11), p. 373.

8. ARISTÓTELES, *La política* (I, 2; 1253 a 14-25). Ed. preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García. Madrid: Editora Nacional 1977, pp. 49s.; *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: CEC 1989, p. 4.

9. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 2, 1155 b 29), p. 325.

10. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 2, 1155 b 33), p. 325.

11. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 2, 1155 b 34), p. 325.

12. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 8, 1159 b 1), p. 337.

13. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 6, 1158 a 12), p. 332.

14. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 3, 1165 b 29s.), p. 358.

15. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 5, 1157 b 32s), p. 331.

uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo, en la de los buenos.”¹⁶

Por este contenido, consistente en que la amistad es desear el bien, la amistad recibe otra limitación: sólo puede darse entre los buenos, los virtuosos, los capaces de desear el bien del otro, el bien en sí, independientemente de que me afecte a mí, o en su caso, que me afecte a mí en la medida en que es bueno para el otro. “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud”;¹⁷ buenos, porque quieren el bien por el bien, por el bien del amigo. Amigo es “el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa del otro.”¹⁸

Desear el bien, como contenido de la amistad, pone de manifiesto que amar es un verbo transitivo, activo con complemento directo; es acción, o como dice Aristóteles: “el querer se parece a una actividad”.¹⁹ “La amistad consiste más en querer”, que en ser querido.²⁰ De este carácter activo del amor de amistad se deduce que “es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo”.²¹

De este mismo carácter activo de la amistad, es decir, de esta concepción de la amistad como donación, Aristóteles deduce la necesidad de la amistad: “el hombre bueno necesitará amigos a quienes favorecer.”²² La amistad pone de manifiesto el carácter comunicativo del ser humano, un aspecto más profundo que su mera sociabilidad. Así argumenta Aristóteles en favor de la necesidad de la amistad: “la amistad [...] es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”²³ “El hombre feliz necesita amigos”²⁴ precisamente para compartir su felicidad, puesto que ésta se da en la comunicación.

16. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 5, 1157 b 33-37), p. 331s.

17. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 3, 1156 b 6), p. 327.

18. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 4, 1166 a 3), p. 359.

19. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 7, 1168 a 20), p. 365.

20. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 8, 1159 a 26, 34), p. 336.

21. Curiosamente esta proposición recuerda aquel *logion* del Nuevo Testamento, seguramente procedente del mismo Jesús, que sólo se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles*, 20, 35: “Mayor felicidad hay en dar que en recibir”.

22. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 9, 1169 b 10-13), p. 370.

23. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 1, 1155 a 4-9), p. 322.

24. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 9, 1169 b 21), p. 370.

La amistad es, pues, un modo de ser, un hábito, necesario para la autorrealización humana: “Es lo más necesario para la vida”²⁵, no sólo porque “en la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio”,²⁶ sino por la necesidad misma de compartir. Por ello “la amistad no es sólo necesaria, sino también hermosa”.²⁷ La amistad se ve, pues, transida por la tensión entre la necesidad y la gratuidad, entre el amor desinteresado y a la vez el más útil y necesario; se desea el amor del otro y en ello uno mismo encuentra la propia satisfacción. El amor tiene como recompensa poder amar.²⁸ Nada hay tan útil como un amigo, pero si la amistad se la considera y se la vive sólo bajo el punto de vista de la utilidad ya no es propiamente amistad, sino asociación de intereses. Esta tensión Aristóteles la ha tematizado afirmando que la amistad consiste en desear el bien del otro y que, por ser el bien del amigo, es a la vez un bien para mí, dada la comunión que se da entre el amigo y yo.

LA ALTERIDAD DEL AMIGO

Por la reciprocidad y la comunión de sentimientos y pensamientos, la amistad se caracteriza por una gran afinidad, de modo que “el amigo es otro yo”, es mi *alter ego*: “El amigo, que es otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos”.²⁹ El amigo no es un familiar: padre o hermano. Éstos son los de casa, aquellos con quienes nos unen vínculos de sangre, y por tanto nos vienen dados; el amigo, en cambio, me viene de fuera y es fruto de un proceso de elección y formación. En este sentido, a pesar de la cercanía que le caracteriza, el amigo representa una alteridad respecto de mí.

Pero lo característico del amigo es que, siendo otro, se convierte en “otro yo”, se llega a crear una cierta comunión espiritual. En el amigo se da esta relación de proporcionalidad: cuanta mayor comu-

25. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 1, 1135 a 4), p. 322.

26. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 1, 1135 a 11), pp. 322s.

27. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 1, 1135 a 30), p. 323.

28. Esta idea es recogida por CICERÓN, *Lelio. De la amistad*. Edición bilingüe. Traducción de Eduardo Valentí Fiol. Barcelona: Bosch 1986 y la tradición cristiana. Cf. San BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (83, II, 4). Traducción por Iñaki Aranguren: *Obras completas de San Bernardo*. Edición preparada por los Monjes Cistercienses de España. Vol. V. Madrid: BAC 1987, p. 1031: “El amor excluye todo otro motivo y otro fruto que no sea él mismo. Su fruto es su experiencia. Amo porque amo; amo para amar.”

29. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 1, 1169 b 4-5), p. 369s.

nión tanta menor alteridad. El amigo puede ser el primer otro con que nos encontramos, el más cercano, pero a la vez el menos otro, la alteridad es mínima. Los otros, en tanto que amigos, son *alter ego*, una ampliación de mi propio yo, una expansión y camino de mi realización. Apenas hay alteridad, la hay, pero destaca más la comunión. Por ello incluso habrá que andar con cuidado de que la amistad no se convierta en egoísmo compartido, sino que sea una relación no excluyente, abierta.

Y, sin embargo, a pesar de la cercanía y sintonía, no deja de ser otro. La amistad no borra la alteridad. Por ello podemos decir que la amistad se encuentra atravesada por otra tensión, o más bien otro aspecto de la tensión reseñada anteriormente. En efecto, la amistad, por un lado, reviste una tal semejanza que con todo derecho se puede definir al amigo como el “alter ego”, mi otro yo; pero, por otro lado, forma parte de mí mismo, de mi mismidad, siendo otro.

LA AMISTAD CÍVICA

Estas reflexiones sobre la amistad, hechas por uno de los mayores filósofos de la historia, pueden ser de interés para reflexionar sobre nuestras relaciones de amistad, pero también tienen su importancia en la sociedad. Pues, según Aristóteles, la amistad es ciertamente una virtud personal, pero también una virtud cívica, social, y ello parece de gran interés precisamente en nuestras sociedades en las que domina el anonimato y la masificación. “La amistad también parece mantener unidas las ciudades. [...] En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad”.³⁰ Se trata de una clase de amistad, que hoy llamaríamos cohesión social, concordia, civismo, diálogo abierto a entendimientos y consensos. “La concordia parece ser una amistad civil”,³¹ afirma expresamente Aristóteles. “Se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés”.³²

Amistad civil o cívica significa, pues, participación ciudadana, compartir los valores sociales y cívicos, procurar el bien común, considerar al otro no como un extraño, sino como conciudadano, supe-

30. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 1, 1135 a 22-25), p. 323.

31. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 6, 1167 b 1), p. 363, cf. IX, 1, 1163 b 34, p. 352.

32. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (IX, 6, 1167 a 26-28), p. 363.

rar la relación despersonalizadora con los demás. En una sociedad masificada e individualista el otro se vuelve impersonal, anónimo, masa, la gente,³³ y frente al impersonal solemos reaccionar fácilmente con agresividad, porque nos aparece como cosa, no como persona, o como un caso abstracto, un número. En ella se dan relaciones de imposición: se impone el de más fuerza o poder. Superar la indiferencia frente a los demás, fomentar las relaciones positivas y abiertas, acogedoras, mirar al otro no con frialdad e indiferencia, sino con benevolencia, aunque sea un desconocido, pueden ser formas de revalorizar la amistad, las buenas relaciones interpersonales y sociales, además de la preocupación por el bien general de la sociedad y especialmente de los peor situados en ella.

AMISTAD EN LA IGLESIA

Algo semejante hay que decir del lugar de la amistad en la Iglesia. También en ella cabe cultivar las relaciones de amistad, la amistad espiritual; sentir la relación de amistad con los demás creyentes, con todos aquellos que forman el tejido de la Iglesia gracias a los cuales hemos recibido la fe y la mantenemos, nos ayudan con su testimonio, cultivando un sano sentimiento de pertenencia. Es la base de la Iglesia que es, en primer lugar, una comunidad de fe, en la que compartimos la fe, la esperanza y el amor. La Iglesia cuenta con una base cohesionada por el Espíritu que nos ha sido dado, un Espíritu de comunión y amor.

Relación de amistad con los creyentes y también con los no creyentes, pues la amistad puede ser el primer apostolado hacia ellos, una amistad desinteresada y fiel. Éste fue el método apostólico del Beato Carlos de Foucauld (1858-1916). Es el modo personal y cercano de dar testimonio del amor de Dios.³⁴ La vida de Carlos de Foucauld es apasionante y compleja, en búsqueda continua de la voluntad de Dios, que le llevó a tomar decisiones y modos de vida diversos.³⁵

33. ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, in: *Obras completas*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente 1983, vol. 7, pp. 73-272 ofrece una fenomenología de la relación con el otro.

34. Ver por ejemplo SIX, Jean-François / SERPETTE, Maurice / SOURISSEAU, Pierre, *El testamento de Carlos de Foucauld*. Madrid: San Pablo 2005; VÁZQUEZ BORAU, José Luís, *El evangelio de la amistad de Carlos de Foucauld*. Bilbao: Desclée 2011.

35. Este es el aspecto que destaca QUESNEL, Roger, *Carlos de Foucauld. Las etapas de una búsqueda*. Bilbao: Mensajero 1967.

Cuando se estableció en Tamanrasset, en el Sur de Argelia, en agosto de 1905, tiene como proyecto ser “monje misionero”, que irá transformando haciéndose más cercano y activo con la gente. En 1909 formula así su proyecto: “En primer lugar, preparar el terreno en silencio por la bondad, un contacto íntimo, el buen ejemplo; tomar contacto, dejarse conocer por ellos y conocerlos; amarlos desde el fondo del corazón, dejarse estimar y querer por ellos; por esto, hacer desaparecer los prejuicios, obtener confianza.”³⁶ “Mi apostolado debe ser el apostolado de la bondad. Viéndome deben decirse: ‘Si este hombre es bueno, su religión debe ser buena’. ¡Si se me pregunta por qué soy dulce y bueno, debo decir: ‘Porque soy servidor de un bien mejor que yo. Si supieses cómo es de bueno mi Maestro Jesús!’”³⁷ Su táctica no será otra que la amistad: “Sé muy bien a lo que Dios llama a todos los cristianos [...]: a ser apóstoles por el ejemplo, por la bondad, por un contacto bienhechor, por un afecto que llama al retorno y que nos conduce a Dios, apóstol ya como Pablo, ya como Priscila y Aquila, pero siempre apóstoles”.³⁸ Y él mismo constatará: “No les he hecho ningún regalo, pero han comprendido que tenían en mí a un amigo, que me preocupaba por ellos, que podían confiar en mí.”³⁹

Y finalmente relación personal de amistad con Dios, especialmente en su “aparición” humana (Tit 2,11), que es Jesucristo. Ahí se da precisamente la gran novedad del cristianismo. Aristóteles exigía igualdad para que pudiera haber amistad, e incluso preveía que la amistad misma pudiera crear la igualdad si previamente no se daba; en cambio, respecto de Dios, afirma: “Pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad”.⁴⁰ Aristóteles no podía prever que el mismo Dios se hiciera como nosotros, se igualara para poder ser nuestro amigo. Esta maravilla es el regalo del cristianismo. Y ello es tan importante que se puede afirmar que hay cristianismo donde hay amistad con Cristo,⁴¹ de hecho así definió Cristo la relación con sus discípulos: “ya no os llamo siervos, sino amigos” (Jn 15, 13-15). La amistad es el modo humano de nuestra relación con Cristo porque antes ha sido la de Cristo con nosotros.

36. Apud SIX, *El testamento de Carlos de Foucauld*, p. 32.

37. Apud SIX, *El testamento de Carlos de Foucauld*, p. 33, 290.

38. Apud SIX, *El testamento de Carlos de Foucauld*, p. 95s.

39. Apud SIX, *El testamento de Carlos de Foucauld*, p. 73.

40. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (VIII, 7, 1159 a 6-7), p. 335.

41. RAHNER, Karl, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder 1979; MOLTSMANN, Jürgen, *La Iglesia, fuerza del espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica* (1975). Salamanca: Sígueme 1978, pp. 145-152.

2. EL OTRO COMO EL EXTRAÑO

Disponemos de diversos términos para designar al extraño. Escogemos tres: extranjero, bárbaro y enemigo. Estos tres vocablos se dan en toda cultura, pueden ofrecer fisonomías diferentes, pero un mismo carácter. Por ello su exposición no seguirá un orden histórico, diacrónico, sino sincrónico, reflejando una gradación de menor a mayor intensidad, desde la menor distancia o intensidad de distanciamiento (el extranjero) hasta la polaridad antagónica (el enemigo).

Se define como **extranjera** a aquella persona que no forma parte de nuestra comunidad política o cultural; el desconocido, aquel con quien no hemos entrado en relación, que no forma parte de nuestro mundo; puede ser el inmigrante o el turista; el que viene de fuera o bien el ‘extraño moral’ que piensa diferente, que disiente, que no comparte nuestra moral.⁴²

El Extranjero es el título de la primera novela del escritor francés Albert Camus (1913-1960),⁴³ en la que presenta al personaje de la obra, el señor Meursault, como un ser indiferente a la realidad por resultarle absurda e inabordable; el progreso tecnológico le ha privado de la participación en las decisiones colectivas y le ha convertido en “extranjero” dentro de lo que debería ser su propio entorno. Es una muestra dramática de cómo uno puede convertirse en extraño en su propio mundo, por privarle de un sentimiento de pertenencia activa en la comunidad, a la cual responde con el sentimiento de profunda apatía por todo lo que le rodea. Ello recuerda que uno puede ser extranjero en su propia patria, tanto por la indiferencia de los demás como por la apatía de nuestra parte.

Extranjero viene a designar por tanto la relación más fría, indiferente con el otro, una relación sin relación, que principalmente se da con los de fuera desconocidos, pero que incluso puede darse con los conciudadanos.

42. Con el término de “extraño moral”, se ha querido caracterizar la situación en que nos encontramos en nuestras sociedades plurales, donde rigen diversos códigos morales. Así ENGELHARDT, Hugo Tristram, *Los fundamentos de la bioética* (1986). Barcelona: Paidós 21995, pp. 17-22. El significado de extraño moral ya se insinúa en MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica 1987, cuando toma como punto de partida la afirmación de que en moral nos encontramos con visiones fragmentarias e inconmensurables.

43. CAMUS, Albert, *L'étranger* (1942), vers. cast.: *El extranjero*. Madrid: Alianza 1984.

Bárbaro es el que no comparte nuestra lengua, cultura, religión, valores, costumbres. Bárbaro es, a diferencia de extranjero, un término peyorativo. Procede del griego y su traducción literal es “el que balbucea”. Los griegos empleaban el término para referirse a personas extranjeras, que no hablaban el griego y cuya lengua extranjera sonaba a sus oídos como un balbuceo incompresible, como un sonido sin significado; es un término onomatopéyico (*bar-bar*– similar a nuestro *bla-bla*-).

Este modo de caracterizar al otro forma parte de nuestra tradición cultural, proviene de una de nuestras raíces: la griega y la romana. Pero parece ser un fenómeno humano general, pues curiosamente algo similar se da en la cultura mexicana precolombina, la azteca, donde existe un término similar: *popoluca* (de *pol-pol*–, también con el mismo sentido de balbucear), que los aztecas dieron a otros pueblos vecinos que consideraban inferiores.

Este término tiene una larga historia semántica. Los romanos tomaron posteriormente la palabra. Los clásicos dieron el nombre de bárbaros a todos los extranjeros de las comarcas fronterizas con el Imperio, y con los que lucharon, si bien se aplica preferentemente a la consideración de los que, ocupando en Europa las comarcas al norte del Imperio, lo invadieron, apoderándose de su parte occidental.

La etnología y antropología tradicionales, con una terminología y una visión eurocéntrica ya desfasadas acerca de las sociedades primitivas, denominó *barbarie* a un estadio de evolución cultural de las sociedades humanas, intermedio entre el salvajismo y la civilización.

Y finalmente se ha apoderado de nuestro vocabulario para designar la actitud de la persona que actúa con violencia y crueldad, sin compasión ni humanidad, contra la vida o la dignidad de los demás o para caracterizar el estado de la persona o el grupo que se considera inculto o no civilizado, rústico.

Dentro de la categoría de extrañeza cabe hacer mención de la relación de **enemistad**. Se trata de la relación de aversión, de rechazo, odio. Por lo menos en cristiano (aunque no sólo), dicha relación sólo puede provenir de situaciones que no deseadas, pero establecidas de hecho y que no se han podido superar, sea porque provienen de las comunidades a las que pertenecemos o por incomprensiones o acciones hostiles o por posiciones o intereses antagónicos; porque “amar a los enemigos” parece apuntar a no tener enemigos, por nuestra parte, pero no podemos pensar que nosotros caigamos bien a todos ni que todos nos caigan bien a nosotros, y en todo caso no podemos olvidar que la posibilidad del conflicto y, por tanto, de las posiciones antagónicas, es inherente a las relaciones humanas.

Con el término enemigo damos un paso más, ya no es el desconocido, sino el contrario, el adversario; es la expresión radical del antagonismo exacerbado o el desacuerdo extremo, innegociable e intolerante que crea relaciones antagónicas entre personas, grupos sociales, políticos, religiosos, etc. La palabra enemigo deriva del latín “inimicus”, no amigo; es el que niega la amistad. Si el amigo es el que quiere el bien del amigo, un enemigo es la persona que le desea mal y le hace mal.

¿QUÉ ACTITUD DESARROLLAR FRENTE AL EXTRAÑO?

En primer lugar, evitar la división entre nosotros y los otros, el miedo al extraño, la **xenofobia**. Para ello hay que empezar por tomar conciencia de que los extraños son construcciones nuestras, con frecuencia fruto de nuestra ignorancia y de nuestros prejuicios y de nuestras expectativas sobre ellos (sean temores o esperanzas), especialmente cuando caracterizamos a grupos enteros bajo tipos y tipificaciones tópicas, como si todos los individuos respondieran a un patrón unificado. En todo grupo humano, en principio, hay tanta diversidad de caracteres humanos como en el nuestro; solamente sobre la base del prejuicio podemos uniformar a toda una etnia o grupo social. Es de la mayor importancia tener esto en cuenta, dado que dicha tipificación es ya una violencia contra el grupo, que a la vez justifica y engendra una nueva violencia: la violencia moral de la exclusión o incluso la física. La violencia humana no suele ser una violencia arbitraria, azarosa o automática, sino que es cultural, es decir, suscitada, justificada y alimentada por criterios culturales, de ahí la importancia de los clichés que nos hacemos de los demás.

En segundo lugar, promover la **tolerancia**, y para ello se requiere conocer, acercarse, romper con los prejuicios, las tipificaciones generalizadoras y falsificadoras. Tolerancia es la actitud que está dispuesta a no reprimir las convicciones de los otros, especialmente las religiosas y morales, aunque no se compartan. Con ello la tolerancia significa una valoración del otro por encima de sus creencias, una valoración del otro como persona, que como tal es sujeto de derechos y vale independientemente de sus creencias, y es portador de valores.⁴⁴ – Como

44. No podemos olvidar que puede darse el reconocimiento no sólo entre individuos, sino también entre culturas. Cf. TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C.

se ve este modo de entender la tolerancia no se basa simplemente en aspectos formales que hacen abstracción de las diferencias, sino en el reconocimiento de ellas. La tolerancia, que en general propone la Ilustración, consiste en prescindir de las diferencias, a fin de ponernos por encima de ellas o más allá de ellas buscando así un nivel más básico, antropológico, que pueda ser más general y genérico, pero que también resulta más abstracto. Se trata, por tanto, de una tolerancia que no admite al otro, sino que prescinde de su alteridad o diferencia. El concepto de tolerancia, al que aquí se alude, en cambio, tiene la gran ventaja de aceptar al otro en su alteridad y como portador de valores. Para la tolerancia, hay que recordarlo, “hay razones intrarreligiosas poderosas para la eliminación de las tendencias intolerantes”⁴⁵ y de manera especial en el cristianismo. Ello no quita que la tolerancia comporte ciertos *riesgos*, que en términos generales pueden resumirse en los dos extremos. Por un lado está el fanatismo, que surge cuando uno toma consciencia de las diferencias y se siente amenazado por ellas; surge cuando las “disonancias cognitivas”⁴⁶ se agudizan. Por otro lado está el “relativismo generalizado”⁴⁷ o absoluto, con la renuncia al discernimiento de los valores y de la verdad. Se trata de la alternancia entre los “fanáticos culturales” y los “acomodaticios culturales”.⁴⁸ Estos dos riesgos tienen su versión religiosa de manera clara: en el guetto y la cruzada, por un lado, y en el relativismo o irenismo o sincretismo o ‘pasotismo’ por el otro.

En tercer lugar, el **respeto**, pues damos por supuesto que todo individuo y toda cultura tienen sus valores, quizás distintos, articulados y expresados de manera diferente a la nuestra, pero nunca carente de ellos. Con el respeto va incluido el reconocimiento y el aprecio por los valores del otro, sabiendo incluso que puede aportarnos algo a nosotros, ya que ni nosotros ni nuestra cultura es la verdad y la bondad perfecta y completa.

Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. México: FCE 1993. Para un planteamiento general del tema del pluralismo cultural me permito remitir a AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pp. 361-368.

45. MARTÍN VELASCO, Juan, “La religión en la construcción de la tolerancia y del nuevo humanismo”, in: *Iglesia Viva* 187 (1997) 33-42, cita p. 36. Cf. KOLAKOWSKI, Leszek, “Tolerancia y pretensión de validez universal”, in: *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 26, Madrid: SM 1989, pp. 15-53; BENNASSAR, Bartomeu, “La tolerància, virtut necessària i perillosa”, in: *Comunicació* núm. 34-35 (1984) 87-99.

46. BERGER, Peter L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder 1994, p. 18.

47. BERGER, o.c., p. 56.

48. BERGER, o.c., p. 94s.

En cuarto lugar, promover la relación de **acogida**, diálogo, colaboración, integración, descubriendo vínculos que sobrepasan las diferencias y que son más fundamentales que las mismas diferencias, de modo que podemos designar como familia humana a toda la humanidad. Ciertamente que ello no significa establecer relaciones de amistad con todo el mundo, pero sí una nueva actitud ante los demás, los desconocidos.

Evitar la xenofobia es todavía una formulación negativa: es el rechazo del rechazo, que nunca falte el respeto a la dignidad humana del otro, que nos es común. La tolerancia, el respeto y la acogida son diversas formas positivas de aproximarnos a la superación de la indiferencia y la frialdad frente al otro en su alteridad y diferencia respecto a nosotros, son modos de ir creando relaciones de contenido más positivo, siempre según las posibilidades que ofrezca uno y otro.

En el vocabulario del otro el evangelio de Jesús introduce un nuevo vocablo: el extranjero se convierte en **prójimo**.⁴⁹ Cristo une lo dispar. Es conocida la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), narrada precisamente para responder a la pregunta acerca de ¿quién es mi prójimo?, siendo la respuesta aquel “que practicó la misericordia con él” (Lc 10, 37), es decir, con el necesitado, con el extranjero. El prójimo es el que se hizo cercano, próximo, el que responde a la necesidad del hombre, sea quien fuere; en la parábola el prójimo es personificado en un samaritano. Ser prójimo significa practicar la misericordia con los otros, especialmente los necesitados.⁵⁰

49. La novedad de Cristo se ha de confrontar con el hecho que ya en el Antiguo Testamento se encuentra el concepto y el precepto del amor al prójimo. Según el filósofo neokantiano y judío Hermann Cohen (1842-1918) Lutero hizo un flaco servicio a la comprensión de este concepto al traducir el término hebreo *rea* por prójimo (en alemán: *Nächste*: el prójimo), pasando después a ser entendido por el compaisano, mientras que según él significa simplemente “el otro”, cuya amplitud viene determinada por la referencia al único Dios. Cf. “Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte” (1914), in: *Werke*. Im Auftrag Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich und des Moses-Mendelsohn-Zentrums für europäische-jüdische Studien Universität Potsdam hrsg. von Helmut Holzhey. Bd.16: *Kleinere Schriften V (1913-1915)*. Bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach. Hildesheim: Olms 1997, pp. 51-75; vers. cast. en: *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*. Prefacio y postfacio de Martin Buber. Traducción y prólogo de Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos 2004.

50. Conviene recordar, por otra parte, que para el cristiano no hay griego ni bárbaro, ni varón ni mujer, sino que todos somos uno en Cristo Jesús (Gal 3, 28; Ef 2,13-16; 3,6; Col 3,11). “Todos somos hijos de Sión” (Salmo 87/86), compartimos la misma ciudadanía: la humanidad, renovada y amada por Dios, que es padre de todos (Ef 2, 19s.).

La proximidad no se mide por los vínculos sociales, históricos, culturales, religiosos, sino por la necesidad que tiene el otro. El vínculo es la vulnerabilidad⁵¹ del otro y su estado de herido, machacado, desvalido, desfavorecido, empobrecido. Las necesidades nos acercan, nos aproximan y nos unen, no los vínculos patrióticos o familiares. La vulnerabilidad le da al otro identidad, nombre, rostro. Antes era un anónimo, desconocido, impersonal, y de golpe me dice algo, me interpela, crea relación conmigo. Del “uno” impersonal, se pasa al tú.⁵²

3. EL OTRO COMO EL POBRE

El pensamiento griego clásico conoce el amigo, el conciudadano, y también el extraño (especialmente el bárbaro y el enemigo), pero difícilmente encontramos en él el reconocimiento del otro en sentido universalista y menos todavía una valoración del pobre. Esta va a ser la gran aportación de la otra tradición fundadora de nuestra cultura: la tradición bíblica, judeo-cristiana. En el código de la alianza ya se prescribe el amor al extranjero: “No tuerzas el derecho de tu pobre en su pleito. [...] No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.” (Ex 23, 6.9) Por la rendija del pobre y del forastero se cuele el universalismo en la ética y política de Israel.

También el pobre tiene muchas caras: el extranjero, el sin techo, el drogadicto, el parado, el inmigrante, el enfermo, el anciano, el

51. En filosofía el principio de la vulnerabilidad se ha reivindicado desde la ética utilitarista, que tiene como punto de partida que los humanos tenemos intereses, entre ellos el más básico el de evitar o al menos aliviar el dolor. Este principio ha pasado a tener gran importancia en la bioética a partir de SINGER, Peter, *Ética práctica* (1979). Barcelona: Akal 2007. Pero ya la tradición bíblica (y especialmente la evangélica, con sus numerosas narraciones de la actividad terapéutica de Jesús) había destacado este principio. Así, por ejemplo, COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Traducción de José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona: Anthropos 2004, p. 13 afirma: “por prestar atención al sufrimiento del otro [es] por lo que este otro deja de ser un Él y se transforma en un tú”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, vers. cast.: *El principio de la responsabilidad*. Barcelona: Herder 1994, defiende que la responsabilidad surge no del sujeto moral autónomo (al modo de Kant), sino de la vulnerabilidad del otro, de su necesidad de protección.

52. De la relación yo-ello se pasa a la de yo-tú, de acuerdo con la distinción que establece BUBER, Martin, *Yo y tú*. Trad. de Carlos Díaz. Madrid: Caparrós 1993.

frustrado, el triste, el discapacitado. En la Biblia todos ellos se reconocen con estos tres nombres, que personifican al otro por excelencia: el extranjero, el huérfano y la viuda. Son las figuras paradigmáticas del pobre, los desvalidos, que no cuentan con apoyos familiares ni sociales. Los desamparados, sin amparo.

Aquí es donde se nos ofrece el otro como propiamente tal, en su verdadera alteridad, precisamente por su desvalimiento. Y entonces cobra todo su significado, que no es sino el de no ser el igual a mí, de no ser aquel con quien comparto el alma, aunque se halle la misma en dos cuerpos distintos, como era el caso del amigo en Aristóteles. Con el otro como pobre se da la alteridad más radical, pues no es la alteridad que queda anulada por la unión de la amistad. Además de la alteridad se da una asimetría. No somos iguales ni hay relación de amistad que nos iguale.

Ahora bien, ahí se da algo extraordinario. Este otro, el pobre, que se me presenta con esta radical alteridad, no igualable por ninguna amistad, establece una relación de autoridad para conmigo. Me interpela. Me manda. Me obliga. La asimetría, que se da entre nosotros y el pobre, se convierte en autoridad del pobre sobre mí, de la cual dimana el imperativo moral más radical y fundamental: no matarás, que se extiende hacia el respetar, subvenir, cooperar, servir, amar. Esta autoridad del otro ha sido muy fuertemente afirmada por el filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995). Llega a hablar de “secuestro”: el otro tiene una tal posición sobre mí, que me secuestra, me convierte en su “rehén”.⁵³

Como se ve, en la relación con el pobre, se da una verdadera inversión: el que de entrada parecía estar más bajo que yo, pues necesitaba de mí, resulta que está sobre mí, de él proviene la obligación moral absoluta. La lejanía se convierte en una cercanía nueva y especial. Se da una cierta apropiación de mí por parte del pobre. Tiene un poder sobre mí que me manda y subyuga.

Esta nueva cercanía adquiere un nuevo peso en el evangelio. Pues aquí se nos dice que “cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40). De esta manera Cristo

53. LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Nijhoff 1974, p. 14: “La responsabilidad para con el otro [...] me impele y ordena al otro, al primero que llega y me acerca a él, me lo hace próximo [...], esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar.” (Vers. cast.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme 1987, pp. 55s.). “El sujeto es rehén” (p. 142; vers. cast. p. 180).

no es solamente el que manda amar al prójimo necesitado, sino el que se identifica con él. El pobre puede que socialmente nos sea el más lejano, pero espiritualmente debe sernos el más cercano: es el rostro de Cristo, es una presencia de Cristo, del Crucificado y Resucitado entre nosotros. El pobre es el signo, el sacramento de Cristo.

LA SOLIDARIDAD, UNA FORMA DE EXPIACIÓN

La relación con el necesitado, el evangelio la ha descrito como servicio que da satisfacción a la necesidad: dar pan al que tiene hambre, agua al que tiene sed, etc. Este servicio ha venido a ser considerado como ejercicio u obras de misericordia, pero en el lenguaje filosófico (y también cristiano) se llaman obras de **solidaridad**. Pero ¿qué significa solidaridad?⁵⁴ Es necesario preguntárnoslo, precisamente porque se trata de un término que ha adquirido un uso muy frecuente e incluso excesivo; se llega a expresar la solidaridad para dar el pésame, lo cual, en el mejor de los casos, no va más allá de ser la expresión de un sentimiento y ciertamente la solidaridad no puede quedarse en eso.

El concepto de solidaridad ha cobrado actualidad en la discusión acerca de los valores y derechos fundamentales⁵⁵, de modo que solidaridad, junto con libertad, igualdad y justicia, se ha convertido en un concepto clave y en el termómetro del progreso social y del sentido del cambio estructural de la sociedad y de las relaciones internacionales.

54. Sobre este concepto me permito remitir a AMENGUAL, Gabriel, "La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad", in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) pp. 135-151; "La solidaridad según Jürgen Habermas", in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 22-239; "Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach", in: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun. Berlin: Akademie Verlag 1994, pp. 14-30; "'Ser-genérico' como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad", in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 25-26 (1996) 11-28; *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998 (Colección Esprit, 32). Para una visión histórica del concepto cf. WILDT, Andreas, "Solidarität", in: *Hist. Wörterb. der Philos.* Bd. 9 (Basilea 1995) 1004-1015.

55. Cf. por ejemplo SCHNEIDER, Heinrich, "'Grundwerte' – eine Leerformel in Diskussion?", in: *Actio Catholica* 3 (1978) 17-32; OEING-HANHOFF, Lugder, "Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses", in: PÖLTNER, Günter (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*. Wien: Herder 1981, pp. 9-21, ref. pp. 12s.

Como se sabe, el término “solidaridad” procede de una expresión jurídica latina “*in solidum*” (“*in solidum cavere*”), que da nombre a una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica de una obligación contraída conjuntamente por un grupo y de la que cada miembro del grupo responde de la totalidad. Se trata, pues, de una obligación “gracias a la cual, la totalidad de la cosa [la deuda] puede ser demandada por cada uno de los acreedores a cualquiera de los deudores. Además, entre los acreedores hay el derecho concedido a cada uno de recaudar el pago total del crédito, y entre los deudores la obligación impuesta a cada uno de pagar él solo la totalidad de la deuda, si el pago le es demandado”.⁵⁶ Se trata, por tanto, de una relación de obligación que hace que todos los deudores, incluso singularmente, respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera.

Este origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad, que consiste en que cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno,⁵⁷ uno para todos y todos para uno, o dicho en términos metafóricos y muy reales al mismo tiempo, llevar las cargas del otro, pagar su deuda, luchar sus causas haciéndolas causa propia.

Los pensadores socialistas franceses de mediados del siglo XIX dieron el significado social a dicho concepto jurídico, generando el término en su concepción social actual. Dichos pensadores se esforzaron por dar a la responsabilidad solidaria una fundamentación antropológica subrayando de esta manera su carácter universal. Con ello la solidaridad se convierte en la virtud social y el deber social por excelencia, adquiriendo un carácter necesario, superando el subjetivismo y la voluntariedad o arbitrariedad que –a su modo de ver– revestía la caridad o benevolencia.⁵⁸ Podríamos considerar, pues, como las aportaciones del pensamiento socialista: el fundamento antropológico, la dimensión

56. F.S. GARGIULO, “Solidarietà”, in: *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, diretta da L. LUCCHINI, vol. XXII/1, Turín 1899, p. 1. Como definición actual y usual en derecho puede verse la del reconocido manual L. DÍEZ-PICAZO, *Fundamentos del derecho civil patrimonial*, vol. I, Madrid 1979, p. 400: “La solidaridad es aquella situación en la cual cuando hay varios acreedores, cada uno de ellos tiene derecho a exigir la totalidad del crédito (*solidum*: el entero) y cuando hay varios deudores cada uno de ellos tiene el deber de prestar íntegramente la deuda”.

57. OEING-HANHOFF, o.c., p. 9.

58. ASÍ LEROUX, Pierre, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), édition par Miguel Abensour et Patrice Vermeren. Paris 1985 (Corpus des oeuvres de philosophie en langue française), el cual contrapone la solidaridad a la caridad cristiana, de la cual aquélla es heredera.

universal y el carácter de deber, si bien con ello, por otra parte, la solidaridad se aproxima a la pura sociabilidad humana y su realización concreta en la sociedad, o sea, la cohesión social.

Otras corrientes, especialmente la bíblica, judeo-cristiana, a esta afirmación de la sociedad y de la comunidad humana, han añadido otro aspecto, ya presente en el sentido originario jurídico de solidaridad, a saber, el compromiso con el singular marginado, desvalido, amenazado (en términos bíblicos: la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre). Para la tradición bíblica la solidaridad no se define por su pura relación universal, sino por el compromiso respecto del amenazado.⁵⁹

De esta manera se apunta a que la solidaridad no se define desde una supuesta dimensión formal de universalidad, sino desde un contenido: el compromiso con el desfavorecido. La reivindicación del compromiso por el sufriente, con ser una relación particular y unilateral, no se cierra en ningún grupo, sino que se abre a todos; por ser una afirmación por el desprotegido crea una nueva universalidad que se deriva del carácter negativo del particular a que se refiere y que no se circunscribe a ningún grupo de ‘nosotros’, sino a los que sufren. En este caso el grupo ‘nosotros’ muestra su solidaridad no por cualquier abertura a cualquier particular, sino por la apertura y la vinculación con el excluido.⁶⁰

La relación de solidaridad con el otro es aquella que se rige por el principio: “yo pierdo para que tú ganes”. En esta relación no hay simetría como en la cooperación, ni tampoco conflicto como en las relaciones competitivas.⁶¹ Hay asimetría a favor del desvalido. La solidaridad significa pagar la factura del otro. La solidaridad es un verdadero acto de expiación, que consiste en expiar la deuda del otro, en satisfacer con mis medios la necesidad del otro.

59. PEUKERT, Helmut, “Universale Solidarität – Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?”, in: *Diakonie* 8 (1978) p. 4: “Se presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y al mismo tiempo a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla”. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad véase H.-U.V. BRACHEL y N. METTE (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*. Friburgo (Suiza)-Münster 1985.

60. RORTY, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1989; vers. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós 1991 define la solidaridad como la unión de grupo, que se da entre el ‘nosotros’, ya que según él la solidaridad es siempre etnocéntrica.

61. Sobre estas relaciones sociales cf. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pp. 166s.

El engarce de este concepto con el mensaje del evangelio y con la obra de Cristo no puede ser más estrecho. Jesús fue el primer solidario, pues, siendo inocente, cargó nuestras culpas y deudas y las expió, pagó por ellas. Algo semejante nos exige la solidaridad: cargar las deudas y las necesidades de los demás y así expiarlas, pagarlas, satisfacerlas. En ello apunta todo el misterio cristiano Trinitario y Pascual del amor comunicativo de Dios, que nos amó primero y envió a su Hijo por amor al mundo para salvarlo, como propiciación de nuestros pecados, como expiación del pecado. Dada esta conexión entre solidaridad y nuestra redención obrada por Cristo no es de extrañar que la limosna haya sido siempre considerada como un camino penitencial para alcanzar el perdón de nuestros pecados.

Aunque el término solidaridad no se encuentre en el Nuevo Testamento, pues es un término moderno, sí encontramos en él la idea. Así San Pablo viene a darnos una bella definición de solidaridad al exhortar a los cristianos de Galacia “ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y cumplid así la ley de Cristo” (Gal 6, 2);⁶² “arrimad todos el hombro a las cargas de los otros, que con eso cumpliréis la ley de Cristo”.⁶³ Ahí San Pablo nos recomienda llevar las cargas de los demás, la de aquellos que no pueden con su peso. Ayudando a llevar las cargas de los demás cumplimos la ley de Cristo, la cual, por tanto, no consiste en una lista de preceptos, sino en el ideal de la vida humana en cuanto encarnada en la persona de Cristo.

CONCLUSIÓN: EL OTRO COMO MÍ MISMO Y COMO ROSTRO DE DIOS

Hemos hecho un conciso repaso a la historia, una larga historia, desde Grecia, con su concepto de amistad, hasta nuestros días, con su concepto de solidaridad.

Con cada ‘otro’ se da una relación específica, que en último término es la del amor, que de esta manera va mostrando sus diversos aspectos, que van desde el respeto, la tolerancia, el reconocimiento, hasta la acogida, la hospitalidad, la amistad, la solicitud, el servicio. Con el otro sólo cabe el amor, sólo debería haber el amor. Me acuerdo de él, porque hay una vinculación de amor; ésta es la razón de que

62. Según la traducción de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée 2008.

63. Según la traducción de la *Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad 1977.

piense en él, que él forme parte de mis preocupaciones, sentimientos y acciones.

Y ¿de dónde surge esta relación de amor? Una primera respuesta es que entre él y yo hay un fondo común, a saber que el otro me constituye, no me resulta extraño, sino que mi relación con él forma parte de mi identidad. Yo mismo me he formado gracias a la relación con el otro. Desde mi nacimiento, que lo hago por voluntad de otros y de otros, hasta las relaciones que han ido formando mi identidad y la constituyen. Los otros forman parte de nosotros mismos.

Hay un aspecto esencial de nosotros, nuestra libertad, nuestra autonomía, que incluso ésta la recibimos de los demás, los otros nos liberan.⁶⁴ Podemos llegar a ser libres gracias al encuentro con el otro. La afirmación del otro, su reconocimiento, nos permite tomar distancia de nosotros mismos (trascendernos, descentrarnos) y nos permite llegar a ser nosotros mismos (tomar el camino de nuestra realización). Tomamos posesión de nosotros, habiendo salido de nosotros y habiéndonos encontrado con los otros. Este distanciamiento de nosotros, que permite la apropiación de nosotros, es constitutivo de la persona. Nos permite ser libres de nosotros mismos (el primer paso para la libertad), liberarnos de nuestro enclaustramiento,⁶⁵ de nuestra *curvatio in nos ipsos*, doblados sobre nosotros mismos, curvación sobre nosotros que es el pecado, el amarse a sí mismo hasta el desprecio de Dios, como describió maravillosamente S. Agustín.⁶⁶

Además de esta razón antropológica a favor de nuestra relación benevolente con los otros, podemos preguntarnos qué es propiamente lo que hace que otro ser humano, un congénere, se convierta en prójimo. Con dicha pregunta se alude a la razón religiosa o teológica. Una primera respuesta es que el mismo Dios nos ha creado a todos, todos venimos de él, formamos su familia, es el padre nuestro de todos. Dios nos ha creado congéneres y nos ha enseñado, encargado y capacitado para que nosotros nos tratáramos como prójimos.⁶⁷ Dios nos ha creado

64. BENNÀSSAR VICENS, Bartomeu, *L'Altre ens allibera: ètica i cultura de l'alliberament solidari*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.

65. SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta 1996, p. 230 (vers. cast.: *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*. Pamplona: Eunsa 2000).

66. *Obras de S. Agustín*, vol. XVI-XVII: *La ciudad de Dios* (XIV, 28). Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capánaga. Madrid: BAC³1978, p. 137.

67. Esta es la tesis de COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pp. 87ss.

como congéneres y nosotros tenemos que hacernos prójimos, podemos y debemos crearnos prójimos. Esta vinculación ‘fraternal’ con todos proviene del hecho que Dios es Padre de todos, él es el origen de la familia humana, él nos hermana. He ahí una de las razones de la importancia del monoteísmo. La idea de un solo Dios hermana a toda la humanidad como criaturas e hijos del mismo Dios.

A esta razón monoteísta podemos añadir otra más propia del cristianismo: para los cristianos, el otro es el sacramento del encuentro con Dios,⁶⁸ una mediación humana para escuchar, acoger a Dios y su don. Sólo después de aprender a amar al ser humano como prójimo podemos volver a Dios como Origen y Meta de nuestra vida. Sólo después de haber salido de nosotros y habernos encontrado con el otro, podemos encontrar a Dios. Como dice S. Agustín: “cuando amas al prójimo, limpias tu ojo para ver a Dios”.⁶⁹ Y todavía con más fuerza: “encárgate de aquel con quien caminas y llegarás hasta aquel con quien deseas permanecer”⁷⁰; en este “encargo” del otro resuenan todas las connotaciones de la responsabilidad solidaria: hacernos cargo de la situación, comprender, atender; tomar a nuestro cargo, hacernos responsables, cargar con la situación, con las cargas de los otros.

68. Sobre el otro como camino de acceso a Dios cf. BALTHASAR, Hans Urs von, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, in: *Mysterium Salutis* II. Madrid: Cristiandad ³1992, 29-54.

69. San AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (17, 8). Ed. bilingüe; versión, introd. y notas de Teófilo Prieto y Vicente Rabanal, en: *Obras de san Agustín*, vol. XIII. Madrid: BAC, ²1968, p. 404. Sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo cf. RAHNER, Karl, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», in: ID., *Escritos de Teología*, vol. VI. Madrid: Taurus 1967, p. 271-292. Sobre este tema cf. CORDOVILLA, Ángel, “La unidad de amor a Dios y amor al prójimo. Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar”, in: *Gregorianum* 90 (2009: 1) 29-50; sin conocer los matices que el mismo Rahner hizo a su primera formulación de la unidad como identidad de estos dos amores (art. cit., p. 30), me atreví a entenderla como circularidad Cf. AMENGUAL, Gabriel, *La religión en tiempos de nihilismo*. Madrid: PPC 2006, pp. 114s. En un sentido muy semejante Carlos de Foucauld afirma: “Amando a las personas aprendemos a amar a Dios. La manera de adquirir la caridad en relación con Dios es practicándola con las personas.” Apud SIX, *El testamento de Carlos de Foucauld*, p. 95.

70. San AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (17, 9), p. 406.