



ABRIR CAPÍTULO III

CAPITULO IV

LAS SITUACIONES LIMITE: EL FRACASO Y LA CULPABILIDAD

En la última parte de su producción intelectual Lacroix ha mostrado verdadero interés por adentrarse en algunas de las realidades que marcan de modo especial la existencia humana, como es el caso del fracaso y la culpabilidad. Ambas experiencias han de inscribirse en lo que Jaspers formuló como **situaciones límite**. En relación con el trabajo en el que nos hallamos procederemos del siguiente modo: en primer lugar presentaremos lo que en mi opinión y teniendo en cuenta la filosofía de la persona de Lacroix constituye una posible antropología de la situación límite para, a continuación, detenernos en el tratamiento filosófico que nuestro autor ofrece sobre el fracaso y la culpabilidad, ayudado de otras ciencias auxiliares, en especial, la psicología.

1.- ANTROPOLOGIA DE LAS SITUACIONES LIMITE

La antropología de Lacroix contempla a la persona desde su constitución eminentemente dinámica; por ello, más que contestar a la clásica pregunta "¿qué es el hombre?", indaga en los caminos por donde el hombre se hace persona. La tarea de ser persona acontece necesariamente en las situaciones reales y concretas que vive cada cual. El enraizamiento en lo real¹ conlleva de modo ineludible el enfrentamiento con cualquier tipo de situación en la que se halla el hombre. En efecto, el hombre siempre está situado pero existe un tipo de situaciones que resultan especialmente peculiares puesto que ponen de manifiesto tanto la limitación y la finitud humana como los recursos y posibilidades con los que la persona cuenta para enfrentarse a ellas; se trata de las situaciones límite.

Ayudados por la filosofía de la realidad personal de Zubiri nos dispondremos a trazar los rasgos característicos de lo que a mi entender puede considerarse como una introducción a la antropología de las situaciones límite. Todo ello nos servirá de marco de comprensión para adentrarnos en las situaciones concretas del fracaso y la culpabilidad que trata con mayor dedicación Jean Lacroix.

¹Cfr. L.P. 117.

1.1.- La persona, realidad en propiedad

Para Lacroix lo que importa no es tanto la situación como punto de partida sino la persona frente a cada situación. Pues bien, el punto de partida situado en la realidad personal adquiere mayor poder de concreción en una de las características que constituyen esa realidad personal y que en su día hizo notar Zubiri: ser persona consiste en ser una realidad en propiedad². Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Esto quiere decir que no sólo los actos que ejecuto son propiamente **míos**, sino que esos mismos actos remiten constitutivamente a unas estructuras antropológicas fundantes, de donde emergen. Por esta razón "cuando se habla de que soy una realidad en propiedad, no se hace referencia exclusivamente a mis actos -aquellos actos que ejecuto y de los que soy dueño- sino a las estructuras, en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo y, por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios"³. Zubiri distingue, pues, en el mismo hecho antropológico del ser en propiedad por un lado el ámbito operativo (ejecución de actos), propio de la personalidad de cada cual y, por otro lado, este ámbito remite a su fuente, al nivel estructural fundante, aquello que Zubiri denomina personeidad. Recordamos que para el filósofo vasco la personalidad hace referencia a la figura concreta de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de su decurso vital, mientras que la personeidad es el punto de partida estructural de la realidad personal. En este momento nos interesa tan solo destacar que en el nivel operativo la persona va haciéndose a sí misma y va configurando su figura de realidad no sólo tomando decisiones, eligiendo entre distintas posibilidades, sino primariamente haciendo frente a cada situación como una situación de realidad. Desde este punto de vista podemos afirmar -con Laín Entralgo- que existe un modo de ser en propiedad por vía de **apropiación**⁴; es decir, todo lo que de una forma u otra **hago mío** y lo convierto en parte de mi realidad personal, de mi personalidad. A la persona no le queda más remedio que definirse en cada situación.

²Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 110-111. Este ser en propiedad no hace referencia tanto a un modo personal de dominio personal sobre algo, o el ser dueño de los actos que uno ejecuta sino que se centra en la constatación de un hecho elemental: yo soy mi propiedad.

³IBI., o.c., 112-113.

⁴Frente al nivel de ser en propiedad característico del ámbito estructural fundante de la persona, que Laín denomina "el campo de lo mío por imposición". LAIN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, o.c., 165. El marco antropológico del que nos servimos es inicialmente similar al empleado en el epígrafe dedicado a los presupuestos antropológicos de la filosofía de la amistad, en el Capítulo anterior de este trabajo.

Recordamos que la situación es el conjunto de circunstancias que rodean a la persona; se puede describir lo que rodea desde fuera, pero no la situación. Esta no puede experimentarse sino desde dentro. Y al experimentarla, se la sufre o goza. Será por tanto en la situación, que a cada cual le viene impuesta y ante la que cada cual se halla expuesta, donde la persona debe definirse y esa definición constituirá la expresión del ser personal en propiedad por vía de apropiación. Y entre las situaciones ante las cuales debe enfrentarse y definirse sobresalen de modo especial las situaciones límite.

De lo expresado hasta el momento recogemos la idea de que como situación real en la que la persona vive, la situación límite es una realidad ante la cual la persona, lo quiera o no, está obligada a definirse, esto es, ha de apropiarse de ella. Ahora bien, lo característico de este tipo de situaciones es que hacen referencia al sentido de límite existencial de la persona.

1.2.- Concepción finita de la persona

Toda situación límite remite a una limitación primordial, cual es la propia finitud de la realidad personal. Al tiempo que desde el ejercicio de su libertad la persona se apropia de aquellas posibilidades con las que va forjando su vida, acaece en su experiencia la conciencia de finitud, tal como la fórmula Jaspers⁵.

Lo que para nuestro trabajo resulta relevante es averiguar lo que esa conciencia de finitud revela al propio hombre; expresa la condición de inacabamiento existencial de la persona, por lo cual esta finitud - común al resto de los vivientes- no es susceptible de cerrarse, como en el caso del resto de los animales. Como hemos señalado en otras partes del presente trabajo, mientras que el animal vive en el estrecho campo de estímulos y respuestas dotando así a su existencia de un cierto tipo de acabamiento vital, donde la limitación coincide con ese ciclo de consumación estímulo-respuesta, el hombre consciente de su finitud experimenta su existencia en cierto modo como inacabada, llevando esa finitud a la historia en virtud de su libertad, de tal suerte que si bien el hombre es finito, al tiempo podemos afirmar -con Jaspers- que no es

⁵Cfr. JASPERS, K., *La fe filosófica*, o.c., 56. Esta conciencia de finitud se despliega, según Jaspers, en tres momentos: en primer lugar, la finitud de todo lo vital en cuanto a dependencia natural del medio ambiente y, en último término, la inexorable realidad de la muerte; en segundo lugar, el hecho de depender de otros semejantes y del mundo histórico producto de la comunidad humana. Y en tercer lugar, la limitación del conocimiento humano, la dependencia de la experiencia que le es dada. Cfr. IBI., o.c., 56-57.

susceptible de consumarse⁶. En el marco de la existencia concreta, la realización humana en cuanto a apropiación de posibilidades significa igualmente la eliminación de otras tantas: "desde la infinitud de lo posible -afirmará Jaspers- el hombre entra en su realización en la finitud"⁷. La finitud proporciona el suelo seguro del realismo, en cuanto que lo limita, pero asimismo le coloca en el punto de partida de ulteriores realizaciones. Esta es la que Jaspers denomina **situación fundamental**, según la cual el hombre se contempla a sí mismo en permanente situación de provisionalidad. La experiencia de la finitud antropológicamente estructural es vivida por el hombre como la angustia de la limitación. Así, el hombre llega a enfrentarse, en definitiva, con las situaciones límite; éstas pueden describirse, en una primera aproximación, como "lo inevitable de la lucha, del sufrimiento, de la muerte y de la culpa"⁸.

1.3.- Descripción y características de las situaciones límite.

El hombre hace transcurrir su devenir histórico haciendo frente a las diversas situaciones que la vida le ofrece. Ahora bien, existe un cierto tipo de situaciones individuales que resultan decisivas para sí mismo y que se hallan inexorablemente vinculadas a su existencia finita: son las situaciones límite; son las situaciones "que sentimos, experimentamos y pensamos siempre en los límites de nuestra existencia"⁹. Jaspers parte de una visión antinómica del mundo: "a todo lo querido se enlaza (en el mundo objetivo) en la realización fáctica un no querido; a todo querer se enlaza (en el mundo subjetivo) un no querer; nosotros mismos y el mundo estamos antinómicamente separados"¹⁰. Ello pone de manifiesto la permanente situación de contradicción en

⁶ Así explica Jaspers esta aparente situación contradictoria del hombre: "hay en el hombre un perderse del cual surgen para él un problema y una posibilidad. Se encuentra en la situación más llena de desesperación, pero de suerte que gracias a esta circunstancia siente el más tenso afán de elevarse mediante su libertad. De ahí que las descripciones del hombre lo concibieran siempre en la más asombrosa contradictoriedad, lo vieran como el ser más miserable y más sublime". IBI., o.c., 59. De este modo se desarrolla la existencia plena según la cual "no existimos realmente hasta que no hemos pasado de la vana riqueza del mundo de las posibilidades a la pobreza intensa de la aceptación de nuestra finitud". PRINI, P., *Historia del existencialismo*, Herder, Barcelona, 1992, 120.

⁷ JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, o.c., Gredos, Madrid, 1968, 335.

⁸ IBI., o.c., 338. Jaspers concreta las situaciones límite en aquellas situaciones límite individuales de lucha, muerte, sufrimiento y culpa, tal como lo describe en su obra *Psicología de las concepciones del mundo*, o.c., 336-366.

⁹ JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, o.c., 302. Si bien para el mismo autor existe una primera acepción de situación límite entendida, sin más, como el hecho inevitable de estar siempre implicado en situaciones.

¹⁰ IBI., o.c., 303.

la que vive el hombre. Así, en las situaciones límite concretas que contempla Jaspers "la muerte es la contradicción de la vida, el fracaso la contradicción de la necesidad y del sentido, etc. Tales contradicciones - y esto es la fórmula más general de todas las situaciones límite- las ve el hombre en todas partes, cuando sobrepasa la situación finita para verla en el todo"¹¹. En suma, toda la teoría de la situación límite sería incomprensible si estas situaciones no estuviesen afectadas por el hecho de que el hombre es libre. Dufrenne y Ricoeur contemplan a Jaspers con la idea de que el sufrimiento, la muerte, la lucha y la culpa son experimentadas por el hombre como dentelladas a la propia existencia de modo que "estas situaciones particulares expresan la situación de situaciones, a saber, que las situaciones cambian, pero que yo permanezco siempre en situación"¹². A la libertad humana no le queda más salida que tomar partido ante estas situaciones. Las situaciones límite representan, así, una suerte de realidad singular que el hombre debe asumir, incorporar a su existencia y frente a la cual debe tomar decisiones.

Completamos esta breve descripción haciendo referencia a las características más notables que desde el punto de vista de la existencia concreta de la persona presentan las situaciones límite:

- Se presentan como una realidad eminentemente negativa de forma tal que se convierten en algo insoportable¹³ para continuar viviendo, y provocan en la persona verdadera angustia y desesperación.

- Las situaciones límite representan para el hombre una ocasión privilegiada para hacerse a sí mismo. En las situaciones donde fallan todos los procedimientos usuales y corrientes con los que el hombre suele modificar una circunstancia dada, choca con los límites básicos de su ser, adquiere conciencia de la incertidumbre y de la limitación de su existencia y convierte la situación límite en posibilidad de recrear su existencia personal¹⁴. Esto quiere decir, entre otras cosas, que si bien el pasado pesa -y mucho- sobre la

¹¹IBI., o.c., 304.

¹²DUFRENNE, M. y RICOEUR, P., *Karl Jaspers*, en TABLEAU DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, o.c., 377.

¹³Cfr. JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, o.c., 302. En otro lugar, Jaspers afirma que "las situaciones límite son insoslayables, no podemos rebasarlas". JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, o.c., 338.

¹⁴Cfr. SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, Herder, Barcelona, 1987, 67-68.

persona, el futuro también existe actualmente en la misma persona bajo la forma de ideales, proyectos y tareas que se encuentran aún pendientes de realización¹⁵.

- A través de la experiencia de las situaciones límite el hombre se ve abocado a enfrentarse con el núcleo estructurador de su personalidad, su interioridad más profunda desde donde poder resistir -en un primer momento-, encarar -más adelante- y apoyarse para desarrollar nuevas actitudes y sentimientos para continuar viviendo con sentido. Ese núcleo interior personalizado se convierte en factor de apoyo y **fuerza vital**, de modo que se hace verdad la afirmación de Jaspers: "nos hacemos a nosotros mismos al entrar en las situaciones límite con los ojos abiertos"¹⁶.

- La situación límite remite a un nuevo tipo de apoyo, esta vez exterior a la propia persona. En efecto, la situación límite representa una ocasión especial para realizar la comunicación interpersonal de modo radical. Para Jaspers la experiencia de las situaciones límite se identifica con la existencia y no sólo con la mera posibilidad de la existencia; de modo que "la autorrealización en las situaciones límite se identifica con la autorrealización en la comunicación"¹⁷.

¹⁵Para la teoría del desarrollo y de la autorrealización propuesta por Maslow la persona no puede estar relegada al pasado sino colocado hacia su futuro por hacer; aquel para quien no hay futuro, asegura este psicólogo humanista, se ve reducido en último término a la desesperanza y al vacío existencial. Cfr. MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*, o.c., 281-282.

¹⁶JASPERS, K., cit. por SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, o.c., 69. P. Tillich pone el ejemplo del modo de ser americano -frente al europeo- en virtud del cual frente a la situación límite son capaces de establecer nuevos fundamentos existenciales: "una persona puede haber experimentado una tragedia, un sino destructor, el derrumbamiento de las convicciones, incluso la culpa y una desesperación momentánea; no se siente ni destruido ni carente de sentido, ni condenado ni sin esperanza. Cuando el estoico romano experimentaba las mismas catástrofes las fundía con el valor de la resignación. El típico americano, después de haber perdido los fundamentos de su existencia, trabaja para establecer nuevos fundamentos". TILLICH, P., *El coraje de existir*, o.c., 104. La situación límite puede socavar aspectos de la persona pero no su valor y su núcleo estructurador. Este optimismo de Tillich es preciso situarlo en la tarea constante de la persona por hacerse y crecer como tal. Por su parte, E. Schillebeckx participa de la opinión de que lo que él denomina **experiencia de contraste** (situación límite) tiene el valor de que nos abre hacia un tipo de conocimiento interesado por el futuro, de modo que hasta en lo aparentemente más negativo el hombre puede encontrar algo positivo. Cfr. SCHILLEBECKX, E., *Hacia un "futuro definitivo": promesa y mediación humana*, en VV.AA., *El futuro de la Religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, 55, 198.

¹⁷SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, o.c., 73.

- "La grandeza del hombre depende de aquello que llega a ser en la experiencia de las situaciones límite"¹⁸, afirma Jaspers. En el enfrentamiento con este tipo de situación el hombre puede convertir el sufrimiento en logro; "aun en una situación sin salida -afirma V. Frankl- a la que el hombre se enfrenta inerme, éste puede, bajo ciertas circunstancias, encontrar un sentido; lo que importa es la actitud y la firmeza con la cual se enfrenta al destino inevitable y fatal"¹⁹. Ello indica al menos que la vida jamás deja de tener sentido, ni éste se adquiere de una vez y para siempre; la vida es susceptible de nuevos sentidos hasta el último momento. En definitiva, vivir ni significa otra cosa que abrir horizontes de sentido a través de las situaciones que nos resultan incomprensibles. De lo contrario, esto es, la carencia de sentido pone en peligro la propia existencia humana ya que el impulso antropológico que la asiste es la voluntad de sentido²⁰.

Realizada esta aproximación antropológica a las situaciones límite pasamos a analizar las dos situaciones existenciales que merecen la atención y el estudio de Lacroix: el fracaso y la culpabilidad.

2.- EL FRACASO

En la introducción de su libro *L'échec*, Jean Lacroix comienza afirmando que "el problema del fracaso ocupa un lugar central en toda la existencia y en toda forma de pensamiento, y su significación atañe

¹⁸JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, o.c., 338.

¹⁹FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1991, 35. En otro lugar explicita esta afirmación: "Allí donde nos enfrentamos a un destino que parece irrevocable, digamos con una enfermedad incurable, donde hallamos una víctima indefensa en medio de una situación desesperada, justamente allí se puede dar un sentido a la vida, pues entonces podemos realizar lo más humano dentro del hombre y eso lo constituye su facultad de transformar aún una tragedia -a nivel humano- en un triunfo". IBI., o.c., 229. El mismo autor comprueba su mirada esperanzadora sobre esta realidad al mencionar la capacidad de los prisioneros en los campos de concentración que en momentos insoportables tornaron el sufrimiento y el dolor en fuente de sentido. Así, Frankl recuerda las experiencias del pintor y escultor israelí Yehuda Bacon quien de niño sufrió la experiencia de Auschwitz: "Se le preguntó después de su liberación qué sentido tendrían aquellos años que pasó en Auschwitz y escribió: de niño pensaba, ya le contaré al mundo lo que en Auschwitz vi, con la esperanza de que el mundo cambiaría; pero el mundo no cambió, el mundo no quería escuchar hablar de Auschwitz. Sólo mucho después comprendí realmente cuál es el sentido del dolor: el dolor realmente tiene sentido cuando tú mismo te conviertes en otro hombre". IBI., o.c., 231. Hacemos hincapié en esta posibilidad que abre la situación límite ya que Jean Lacroix insiste, tanto en la experiencia del fracaso como en la de la culpabilidad, en que ambas situaciones representan una posibilidad de renacimiento personal, esto es, de reestructuración del sentido de la propia existencia.

²⁰Cr. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, o.c., 102-103.

a lo fundamental del mismo hombre, que es esencialmente un ser forjador de proyectos, es decir, un ser que se propone algún fin²¹. Por tanto no estamos ante una cuestión accidental o periférica de la vida humana ni ante una circunstancia que afecta a una serie de personas y no a otras. Uno de los tributos que la persona, como ser limitado y finito, tiene que pagar es la experiencia del fracaso. Lo que en este caso Lacroix pretende aclarar no es tanto lo que el fracaso es cuanto lo que el mismo significa para el hombre para desde ahí indagar los modos de poder afrontarlo sin caer en la situación de derrota. Ahora bien, para no quedar anclado en una derrota sin sentido es preciso que la filosofía se acerque a la realidad de la derrota humana. Por otro lado, en nuestra sociedad contemporánea se adivina un cierto **culto a la náusea**²², los casos de crisis individuales van en aumento y no se nos escapa -como analizaremos con mayor detenimiento a partir de la reflexión de Lacroix- que lo que realmente ha fracasado en nuestros días es un proyecto de sociedad industrial, moderna, emancipada, que ha sembrado de amenazas de muerte a la humanidad²³. Simultáneamente, la postmodernidad ha exaltado la paradoja del triunfo del fracaso; en efecto, "estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis"²⁴, afirmará Lipovetsky.

A Lacroix le interesa el fracaso en su vertiente antropológico-existencial, sin obviar las necesarias referencias al sentido del fracaso en el contexto social y económico en el que vivimos. Al propio pensador de Lyon no se le oculta la dificultad que entraña una cuestión de estas características²⁵. Ciertamente, la realidad

²¹L.E., 9. Lévinas elogia una vez más la reconocida capacidad de Lacroix de sacar a la luz un libro sobre un tema tan arduo como el fracaso y que aúne al mismo tiempo claridad y profundidad, sentido pedagógico y brevedad, de modo que Lacroix acierta en su reflexión al extraer el verdadero sentido de este acontecimiento significativo. Cfr. LEVINAS, E., *Notes critiques*, en REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALES, 2 (1966), 247-248.

²²Así lo aprecia HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, en Groupe Lyonnais d'études médicales, EL HOMBRE ANTE EL FRACASO, Razón y Fe, Madrid, 1962, 23. Si bien se trata de una afirmación formulada hace más de treinta años, el tiempo ha ido confirmando su contenido con el triunfo de los postulados postmodernos.

²³Cfr. GREINACHER, N. y METTE, N., *Afrontar el fracaso*, en CONCILIUM, 231 (1990), 183. Sobre esta cuestión abundaremos con mayor detalle en el epígrafe 2.2.1. de este mismo Capítulo.

²⁴LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1992, 10. Resulta interesante comprobar cómo algunos de los conceptos que caracterizan el pensamiento de los filósofos postmodernos, a saber, vacío, fin, derrota, efímero, cansancio, ocaso, crepúsculo, malestar, etc. son sinónimos de **fracaso**. Sobre el fracaso del modo de vida europeo que subyace en el pensamiento postmoderno: Cfr. ARANGUREN GONZALO, L.A., *La cuestión del sentido para una Europa en crisis*, o.c., 233-240.

²⁵Cfr. L.E., 10.

del fracaso resulta harto difícil de describir; se trata de una situación existencial oscura, equívoca y variable en su extensión y significación²⁶; la existencia humana camina constantemente de la mano de la posibilidad del fracaso y esta vecindad permanente alienta la búsqueda por esclarecer esta realidad. A esta dificultad de peso se añade otra no menos importante: la tendencia a reducir el fracaso a cualquier tipo de contrariedad o dificultad que el hombre encuentra en su vida cotidiana. Si se utiliza el término **fracaso** para describir cualquier manifestación del poder limitado del hombre, esta designación valdría para todo dolor, todo mal, para todo lo que se oponga a nuestros deseos. En rigor, "el fracaso no se encuentra en cualquier experiencia molesta de nuestra existencia. Sufrir no significa siempre haber naufragado"²⁷. Existe, pues, un abuso y una deformación del término fracaso llevada a cabo por el lenguaje popular, tal como señala Lacroix²⁸. Por ello, la aproximación a este fenómeno precisa del rigor del discernimiento para ver con claridad su significación. Este discernimiento Lacroix lo va a efectuar en cuatro etapas sucesivas, que nosotros seguiremos, si bien introduciremos alguna pequeña modificación. En primer lugar nuestro autor examinará el ámbito psicológico de la experiencia del fracaso y a continuación analizará el fracaso social-económico en términos de alienación personal del individuo en la sociedad occidental. El tercer nivel de reflexión será el propiamente filosófico, en el que tratará de descubrir el significado antropológico del fracaso, para concluir describiendo las distintas actitudes humanas que genera en el hombre la experiencia del fracaso. Este análisis multidisciplinar cuyo embrión constituye la ya citada obra de Lacroix *L'échec*, se ampliará años más tarde con la edición de un libro que sobre este tema nuestro autor encargó a diversos psicólogos, economistas, filósofos, médicos y teólogos²⁹.

El punto de partida de su estudio, que a su vez se convierte en el hilo conductor de la argumentación, es el siguiente: al hombre que se entiende a sí mismo como forjador de proyectos y que a su vez configura el

²⁶Cfr. HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, o.c., 23. Para este autor el fracaso se nos presenta como una fuente inagotable de incertidumbres. Cfr. o.c., 56. Del mismo modo, los análisis psicológicos de Belaval se encaminan en la misma dirección. Es más, para este psicólogo ni siquiera los estudios multidisciplinarios aclaran suficientemente esta compleja realidad: "Biología, psicología, sociología, cada una a través de sus teorías, sus métodos y sus descubrimientos han llegado a algo. Nadie negará la validez del resultado; ni su complejidad ni, a menudo, su oscuridad". BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, Gallimard, Paris, 1953, 155.

²⁷HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, o.c., 25.

²⁸Cfr. L.E., 10.

²⁹Cfr. VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*. Publicado bajo la dirección de Jean Lacroix, Herder, Barcelona, 1970.

proyecto global de su existencia, el fracaso viene a derrumbar no sólo los proyectos parciales y particulares sino que afecta de modo singular al proyecto fundamental que vertebra la existencia de la persona. Se trata del "fracaso radical, el fracaso de toda su existencia, el fracaso de su proyecto como ser"³⁰. Esto se debe a que el hombre es, de algún modo, un proyecto; no sólo es que el hombre tenga proyectos e intenciones diversas, sino que éstas remiten a una realidad anterior, a saber, que el hombre es **intención**, de tal suerte que los fracasos se relacionan con las intenciones que tenemos, y el Fracaso con mayúscula, fundamental, con la Intención que somos³¹. De modo que, siguiendo una línea de pensamiento ya desarrollada en puntos anteriores, Lacroix va a plantear la investigación acerca del fracaso desde la perspectiva de la tensión intención-acto que es una de las expresiones que reflejan la realidad del ser humano.

2.1.- Psicología del fracaso

Acerca del asunto que tratamos existen muchas y muy diversas teorías psicológicas³². No es nuestro propósito -ni el de nuestro autor- abundar en ellas. Apoyándose en psicólogos como Janet, Oraison y Nuttin Lacroix intenta esclarecer el complejo fenómeno del fracaso.

2.1.1.- Aproximación objetiva

En primer lugar, Lacroix observa que el fracaso es susceptible de ser investigado como un fenómeno objetivo. Nos encontramos, en efecto, ante "una determinada intención, aspiración o empresa humana que,

³⁰L.E., 9.

³¹Cfr. IBI., o.c., 9-10. Sobre este aspecto que entra de lleno en el significado filosófico del fracaso abundaremos con más precisión en el epígrafe 2.3.1. de este mismo Capítulo.

³²En síntesis podemos citar a la teoría psiconalista de Freud según la cual el fracaso expresa la lucha eterna entre el instinto de muerte contra el instinto de vida; la teoría de Adler que ve en el fracaso el reflejo del complejo de inferioridad; la teoría biologicista que asegura que el fracaso no es más que una suerte de inadaptación del hombre al medio en el que vive. Lacroix contará, fundamentalmente, con las aportaciones de Nuttin, Oraison, Perron y Janet. Cfr. BELAVAL, Y., *Les conduites de l'échec*, o.c., 20-21; 157-162; HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, o.c., 47-48; NUTTIN, J., *Tâches, réussite et échec. Théorie de la conduite humaine*. Ed. Université de Louvain, 1961; FREUD, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, en OBRAS COMPLETAS (VOL. 4), Orbis, Barcelona, 1988.

por una u otra razón, no logra su plenitud"³³. Entre la intención y la realización de la misma surge una fisura. Traducidos a términos psicológicos -recogiendo las aportaciones de J.Nuttin- Lacroix observa que en cada hombre existe un **nivel de aspiración**, esto es, aquello que él mismo desea realizar; sin embargo, entre ese nivel de aspiración y la realización misma existe una distancia, que puede tomarse de manera positiva o negativa. Expresado de otro modo: "es la realización entre ese nivel de aspiración y el nivel conseguido en la ejecución la que determina la cualidad de éxito o de fracaso que reviste el resultado de una determinada actividad"³⁴. Pero estas actividades particulares remiten a una Intención fundamental ya que el ser humano camina en la búsqueda de una realización final que ni él mismo conoce pero que **reconocerá** si llega a encontrarla porque la lleva inscrita en sí mismo en forma de aspiración. El nivel de aspiración, pues, afecta no sólo a las metas particulares sino básicamente a la existencia plena y a la realización integral de la persona³⁵.

De lo expresado hasta el momento conviene destacar dos ideas: en primer lugar, que el fracaso supone -para poder hablar de fracaso real o de éxito real- que el sujeto haya **emprendido** algo, se haya puesto en marcha; no basta con esbozar teóricamente la aspiración; es preciso haber intentado alcanzar ese nivel de aspiración mediante una conducta que, en este caso, es la ejecución de una tarea o un proyecto determinado³⁶. Sólo existe el fracaso para quien es capaz de acometer una tarea, estar dotado de iniciativa y enfrentarse a ella. A Lacroix no se le escapa que esta consideración se halla íntimamente ligada a la noción de **enfrentamiento con la realidad**³⁷; por eso, el fracaso definitivo es aquel que expresa la imposibilidad de enfrentarse a la realidad; pero tanto en cuanto el hombre es capaz de realizar este enfrentamiento, es capaz asimismo de recuperarse, esto es, de reanudar (volver a unir lo que antes estaba desagarrado), de reiniciar su proyecto vital a partir de la misma experiencia del fracaso³⁸. Esto quiere decir, además, que el fracaso afecta no a una parcela de la persona sino a toda ella en su integridad; al decir de Lacroix "el fracaso tiene un

³³L.E., 15.

³⁴IBI., o.c., 15-16.

³⁵Cfr. IBI., o.c., 30.

³⁶Cfr. IBI., o.c., 20; NUTTIN, J., *Psicología experimental del fracaso*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 14.

³⁷Cfr. L.E., 20.

³⁸Cfr. IBI., o.c., 21.

carácter eminentemente personalista³⁹. En definitiva, a la persona no le es ajeno el fracaso como no le es ajeno el dolor, el conflicto o el sufrimiento; en ellos la persona también se realiza como tal ya que ésta puede y debe caracterizarse como **tarea**, esfuerzo y fuente de creatividad, según los postulados de Lacroix⁴⁰. De modo que aquí queda ya apuntado por parte de nuestro autor que la noción de fracaso está vinculada a la noción de persona entendida como realidad siempre en camino, como sujeto capaz de cambiar y volver a empezar.

La segunda idea que se desprende de estas consideraciones iniciales es que el fracaso se encuentra inevitablemente unido a la idea de éxito. En cierto modo, el binomio fracaso-éxito se completa con el término **crisis** en su sentido más etimológico, lo cual nos lleva a la consideración del proceso de evolución humana que cada hombre realiza afrontando las diversas crisis físicas, psicológicas y emotivas que se le presentan. La vida del hombre se desarrolla así traspasando este tipo de fronteras⁴¹. Para Lacroix tanto el éxito como el fracaso se comportan en cierto modo como reguladores de la acción humana. Y, si bien es cierto que el fracaso es la experiencia viva de la falta de éxito⁴², a juicio de nuestro autor el fracaso es más productivo humanamente que el éxito; así, entiende que en la investigación científica del éxito, tanto en cuanto no hace más que confirmar la justeza de nuestras intenciones, no nos aporta nada relevante, mientras que el fracaso, al obligarnos a tomar en serio otras hipótesis, otras posibilidades, resulta ser una realidad enormemente fecunda para el hombre⁴³.

³⁹IBID. Del mismo modo Belaval va más lejos y afirma que la historia de la noción de fracaso aclara la propia estructura humana: "Bajo un aspecto paradójico, la noción «conducta de fracaso» traduciría una profundización de nuestros conocimientos sobre el hombre. Tan sólo es preciso retomar la historia de esta noción para aclarar la estructura del hombre". BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 9.

⁴⁰Cfr. P.A., 88; L.E., 27, 60-66; SARANO, J., *El fracaso y el médico*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 102.

⁴¹Cfr. BERGER, W.J., *El fracaso en el propio proyecto de vida*, en CONCILIUM, 113 (1976), 339-340. Por otro lado, D. Mieth insiste en que el fracaso incluye en ocasiones la idea falsa de un éxito, incluye ideales falsos de tal modo que cuanto más falso es el ideal más cercano se encuentra el fracaso. Y el ideal es falso cuando no se conforma adecuadamente con la realidad. Por ello, tanto en cuanto el fracaso incluye la idea del éxito es importante -a juicio de este autor- adquirir una idea correcta del éxito; ello determinará la posibilidad de afrontar correctamente el fracaso. Cfr. MIETH, D., «Ethos» del fracaso", en CONCILIUM, 231 (1990), 245.

⁴²Cfr. LEVY-VALENSI, E., *¿Ontología del fracaso?*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 124.

⁴³Cfr. L.E., 18-19. Sobre la fecundidad del fracaso abundaremos en otras consideraciones más adelante.

Estas dos ideas iniciales que hemos expuesto indican que nuestro autor trata de extraer consecuencias constructivas con el fin de incorporar el fracaso en el conjunto de la existencia como una realidad con la que contar y con la que hacer y rehacer el propio decurso vital.

2.1.1.1.- Formas de fracaso

Si bien Lacroix no recoge en su investigación las posibles formas del fracaso, hace mención ocasional a alguna de ellas. Por esta razón, y para no quedarnos en apreciaciones aisladas, creo conveniente detenernos de modo sintético en las cuatro grandes formas de fracaso que contempla T. Andréani en la publicación interdisciplinar dirigida por Lacroix⁴⁴. Siguiendo los criterios establecidos por la psicología experimental y clínica este autor propone las siguientes formas de fracaso:

A) Fracaso cognoscitivo. Es el fracaso eminentemente objetivo. Anteriormente lo hemos caracterizado como la falta de éxito. Constituye el tipo de fracaso que resulta ser más provechoso que el éxito y del que se pueden extraer nuevas enseñanzas⁴⁵. Andréani pone como ejemplo las llamadas "crisis de fundamento" de la ciencia⁴⁶; en efecto, el concepto de **crisis de paradigma** hace posible en la teoría del progreso científico de Kuhn que la ciencia avance⁴⁷. El fracaso en este caso actúa como regulador o principio de adaptación, característico en el ámbito científico-técnico.

⁴⁴Cfr. ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 223-279.

⁴⁵Cfr. L.E., 20-21.

⁴⁶Cfr. ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, o.c., 230-231.

⁴⁷Para T. Kuhn las anomalías no resueltas que presenta un paradigma determinado conducen a la crisis del mismo; sin embargo, este hecho es necesario para que pueda surgir un cambio de paradigma que hace posible el progreso científico. Tras poner los ejemplos del cambio de paradigma que surge con la Astronomía de Copérnico o la crisis de la física del siglo XIX que da paso a la teoría de la relatividad de Einstein, Kuhn concluye que en cada caso "sólo surgió una nueva teoría después de un fracaso notable de la actividad normal de resolución de problemas". KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., Madrid, 1989, 124.

B) Fracaso afectivo. Se trata del fracaso netamente emotivo cuya singularidad reside en que ni las aspiraciones ni las expectativas han sido claramente definidas. Más que aspiraciones posibles se trata de sueños envueltos en motivaciones confusas, con lo cual el sujeto pierde la necesaria objetividad. Nos hallamos ante la situación en la que la persona sabe que ha fracasado, aunque interprete erróneamente las razones de su fracaso. Para Andréani, como para el propio Lacroix o para Oraison, el fracaso afectivo puede denominarse también **frustración**⁴⁸. Lo característico de la frustración (o experiencia afectiva del fracaso, según Lacroix) es que se trata de una condición esencial para la evolución normal de la persona⁴⁹, y ello significa que puede resultar enormemente perjudicial organizar la propia vida -o la de otros- con la sola intención de evitar obsesivamente todo fracaso⁵⁰. Desde un punto de vista más sociológico Andréani descubre cómo en nuestra civilización occidental abunda esta forma de fracaso. A su juicio "el individuo de la sociedad desarrollada, particularmente la sociedad occidental, reúne todas las condiciones necesarias para experimentar el fracaso afectivo"⁵¹. En este sentido, el papel de la publicidad resulta decisivo en orden a vender ilusiones y proponer objetivos sumamente deseables al alcance de todos. La sociedad de consumo estimula en cierta forma la inevitable frustración ya que ni es posible adquirir todo lo que a uno le proponen y, en especial, porque el objeto adquirido y poseído no tiene las virtudes que se le atribuían y carece del carácter "salvador" o donante de sentido que su publicidad manifestaba más o menos explícitamente. En cierta forma, podemos afirmar con Andréani que "el hombre contemporáneo está condenado a unas reacciones de fracaso de tipo emocional"⁵².

⁴⁸Cfr. L.E., 41; ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, o.c., 232; ORAISON, M., *El fracaso, factor del psiquismo humano*, en Groupe Lyonnais d'études médicales, *El hombre ante el fracaso*, o.c., 109.

⁴⁹Cfr. L.E., 41. Es el caso del destete en el niño: "El destete, en cierto sentido, es un fracaso; hace que cese una situación que seguía siendo satisfactoria. Pero es indispensable para que la situación siguiente se aborde con suficiente facilidad. Lo importante es que no sea (por razones muy diversas, lactancia demasiado prolongada, ambiente familiar inestable, neurosis paternas, etc.), un fracaso vivido como insuperable". ORAISON, M., *El fracaso, factor del psiquismo humano*, o.c., 107.

⁵⁰Cfr. L.E., 41.

⁵¹ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, o.c., 233.

⁵²IBI., o.c., 234.

C) Conductas de fracaso. se caracterizan por "el hecho de que su sentido y su finalidad consisten en anular el fracaso, expulsándolo de la conciencia y reabsorbiéndolo por diversos procedimientos"⁵³. Primordialmente, el fracaso no es, en este caso, ni falta de éxito ni frustración; más bien es una situación intrapsíquica producida en la intimidad del yo. El fracaso como conducta, descrito por Freud, demuestra que puede darse el fracaso en el éxito tanto como el triunfo en el fracaso. En efecto, si seguimos las investigaciones de Belaval -que Lacroix toma en consideración- la teoría clásica del fracaso que nos remite a la metafísica del error o a la teología del pecado define el fracaso en relación con un objetivo que se manifiesta: una tarea o un proyecto explícito, de suerte que el fracaso queda limitado a una no realización de ese proyecto; en este caso dicha teoría casi nada aporta sobre la conducta psicológica del sujeto que fracasa. Posteriormente esta teoría se va transformando y así nos adentramos en la realidad del fracaso con toda su complejidad hasta el punto de constatar que, como afirma Lacroix, "es posible fracasar aun conociendo el éxito y triunfar aunque uno esté unido en el fracaso"⁵⁴.

D) Sentimiento de fracaso. En su forma más integral y envolvente el fracaso puede adoptar la figura de sentimiento de fracaso. Se trata, por excelencia, del fracaso vivido, más que del fracaso pensado. En él se mezclan la desilusión, la incertidumbre y el pesimismo. Nos encontramos ante el fracaso vivido como **sentimiento**, debido al grado de afección que produce en el sujeto. Esta modalidad implica un cierto nivel de conciencia y una gran riqueza de aspiraciones⁵⁵, al que acompaña un cierto grado de lucidez. Andréani pone el ejemplo biológico de la experiencia de la edad, en el momento en que la persona pierde la juventud y entra en una fase decadente de su existencia. Otro ejemplo es el del militante que advierte, tras años de esfuerzos, que su aportación ha significado realmente poco, o el revolucionario que, tras haber triunfado, comprueba que se ha vuelto a la situación anterior frente a la cual luchaba⁵⁶.

⁵³IBID.

⁵⁴L.E., 32-33. Lacroix pone el ejemplo de Napoleón que fué víctima en Moscú de un mecanismo de anulación haciendo posible su fracaso en pleno éxito. Sobre el paso de la teoría clásica a la teoría más subjetivista del fracaso: Cfr. BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 7-9.

⁵⁵Cfr. ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, o.c., 239.

⁵⁶Cfr. IBI., o.c., 240-241.

Por otro lado, existe una cierta relación entre conducta de fracaso y sentimiento de fracaso. Para Janet la falta de éxito puede catalogarse como un hecho exterior al que corresponde la conducta como reacción del fracaso. A partir de aquí propone una doble posibilidad: la falta de éxito es la que origina el sentimiento y, recíprocamente, la falta de éxito objetiva no nos sería conocida "si no hubiéramos organizado las condiciones que nosotros objetivamos para llegar a la noción de falta de éxito"⁵⁷. Por otro lado, el psicoanálisis nos advierte que el fracaso se produce cuando el esquema repetitivo procedente del pasado niega la novedad y deforma el presente en función de lo pasado. Aquí Freud propone la noción de **transferencia** que hace inútil cualquier nueva tentativa por cuanto ésta es vivida y repetida como una lección aprendida y repetida en función de una experiencia pasada alienante⁵⁸.

Para Lacroix el papel del sentimiento es extremadamente importante; recogiendo las enseñanzas de Janet nuestro autor considera que el sentimiento aparece como un regulador de la acción, el mediador entre lo subjetivo y lo objetivo, de manera que regula nuestra percepción de la realidad y nuestra conducta respecto a ella⁵⁹. El sentimiento está abocado a la realidad, en sentimiento de realidad, y como tal nos da a conocer, más que las cosas, la repercusión que éstas tienen en nosotros, y de ese modo hace posible que nos adaptemos al mundo.

2.1.1.2.- Fracaso y aprendizaje

A partir de la necesidad del autoconocimiento humano como recurso imprescindible sin el cual es imposible el crecimiento personal surgen dos posturas enfrentadas. En primer lugar destacamos la postura de W.J. Berger que en un esbozo de diagnóstico del fracaso humano propone el siguiente itinerario de aprendizaje existencial⁶⁰:

⁵⁷JANET, P., *De l'angoisse à l'extase (Vol. II)*, A.E., Paris, 346.

⁵⁸Cr. LEVY-VALENSI, E., *¿Ontología del fracaso?*, o.c., 130. La transferencia viene a ser una especie de término medio entre la apetencia del sujeto por la novedad y su imposibilidad de librarse del arcaísmo.

⁵⁹Cfr. L.E., 34. Para Lacroix el sentimiento "es la resonancia percutora del acontecimiento que se hace signo dentro de nuestro «yo»". IBID.

⁶⁰Cfr. BERGER, W.J., *El fracaso en el propio proyecto de vida*, o.c., 342-343.

- a) Es preciso descubrir y construir el propio proyecto de vida.
- b) Es preciso, igualmente, saber juzgar y discernir en el momento oportuno el propio proyecto de vida, de manera que podamos enmendar y corregir aspectos no deseados⁶¹.
- c) Expresión final del juicio acerca del propio proyecto de vida es "atraparlo", según propone Berger; utilizando la terminología zubiriana hablaríamos de **apropiación** de aquellas posibilidades que son apropiadas en orden a construir el proyecto de vida por el cual la persona se ha definido.
- d) El peligro del fracaso humano aparece de modo inminente si el sujeto se niega a explorar y juzgar su propio proyecto de vida. Paradójicamente el miedo al fracaso aparece como uno de los obstáculos habituales que se oponen a esta autoexploración.

De este itinerario Berger parte para concluir, en síntesis, que una persona fracasa⁶²,

- * cuando rechaza todo progreso en el conocimiento de sí mismo;
- * cuando su percepción se ve limitada por la necesidad de defenderse;
- * cuando absolutiza sus aspectos buenos ocultando los más negativos.

Si tenemos en cuenta las investigaciones de Lacroix en este campo podemos afirmar que aun estando de acuerdo en los tres primeros puntos del itinerario propuesto por Berger, el filósofo de Lyon diverge en sus conclusiones. Desde la perspectiva de nuestro autor se advierte en Berger un excesivo miedo al fracaso (precisamente aquello que Berger trata de evitar). Para Lacroix el fracaso debe formar parte del aprendizaje

⁶¹En términos zubirianos esta apreciación quiere expresar que el hombre no sólo es **actor** de su vida (aceptando el destino y la vida que le ha tocado vivir) sino que también es **autor** de la misma tomando decisiones desde su libertad y según las posibilidades que disponga. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 586-589.

⁶²Cfr. BERGER, W.J., *El fracaso en el propio proyecto de vida*, o.c., 344-345.

humano; de hecho, lo modela y hasta lo purifica⁶³. Quien no ha fracasado nunca -afirmará con rotundidad Lacroix- no se conoce todavía a sí mismo y por tanto ignora las posibilidades que son susceptibles de ser apropiadas por él e incorporadas a su vida⁶⁴. El fracaso permite rectificar y echar nuevas raíces porque descubre nuevas capacidades personales pendientes de desarrollar y que son tan reales como el mismo fracaso. Por eso, no es extraño que A. Dumas califique el fracaso como la pedagogía del realismo⁶⁵.

En resumen, si para Berger el autoconocimiento es una especie de vacuna frente al fracaso, Lacroix entiende que el fracaso es una realidad que configura a la persona y, por ello, la ayuda a conocerse más y mejor.

2.1.2.- Aproximación subjetiva

Ciertamente, a la visión objetiva del fracaso como falta de éxito, se complementa la perspectiva subjetiva, a la cual ya hemos hecho alguna referencia en las páginas anteriores.

En este momento hacemos hincapié en una afirmación que realiza Lacroix en su investigación: "el fracaso depende más de la voluntad que de la inteligencia"⁶⁶. Si bien existe el que hemos denominado fracaso cognoscitivo, intelectual, no es menos cierto que el fracaso se manifiesta en la vida del hombre, prioritariamente en el paso de la idea al acto, de modo que -en rigor- el hombre no puede querer el fracaso, con lo que en el fracaso subyace un elemento que uno es incapaz de dominar, que no depende de su voluntad; por esta razón hablamos en términos de "he sufrido un fracaso", como algo no querido que escapa a nuestro dominio⁶⁷.

⁶³Cfr. L.E., 22. "Si el objetivo que nos proponemos es excesivamente ambicioso para nuestras posibilidades, el fracaso nos lleva a cambiar, a apuntar a otros fines, a aplicar nuestro esfuerzo en otro terreno". IBID.

⁶⁴Cfr. IBID.

⁶⁵Cfr. DUMAS, A., *El tiempo desborda*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 169.

⁶⁶L.E., 27.

⁶⁷Cfr. IB., o.c., 28

El fracaso conlleva la experiencia de la propia negatividad. Es un **no-ser** que alcanza al sujeto en su más honda interioridad. Todas las formas de fracaso conducen, así, hacia la interioridad del sujeto⁶⁸. El no-ser que representa el fracaso es indicativo de que la persona no puede expresarse a sí misma de manera absoluta, ni llenar todo el tiempo y el espacio. Lacroix no duda en afirmar que el fracaso se convierte de este modo en el problema existencial por excelencia⁶⁹. Este problema se desgrana en tres circunstancias que afectan sobremanera a la persona en el fracaso: el fracaso y su relación con el tiempo, la ambivalencia del fracaso y el fracaso en su relación con la muerte.

2.1.2.1.- Fracaso y tiempo

Según Lacroix el fracaso se percibe en un primer momento como un fallo en la función temporalizadora, esto es, en la inserción del sujeto dentro del tiempo real⁷⁰. En el fracaso se produce una cierta inmovilización del tiempo y la percepción de que tanto las tareas emprendidas como la propia existencia están sometidas a la ley de la caducidad⁷¹. Toda situación es caduca y ello revela que el tiempo, hasta entonces utilizado como medio para lograr determinados fines, se convierte ahora en un tiempo vivido independientemente de su contenido y que puede ser fuente de enriquecimiento personal o bien ocasión para huir de uno mismo. Esta reflexión conduce a Lacroix a afirmar que el problema del tiempo se encuentra íntimamente ligado a la orientación que cada uno da a su vida: "el sentido de la existencia es, antes que nada,

⁶⁸"Todo fracaso humano, hasta el más exterior, implica un descenso o degradación a escala social y, correlativamente, en el interesado, una desvalorización de la propia estimación. El fracaso respecto a las cosas no sería tan duramente experimentado por el hombre si no fuera al mismo tiempo fracaso ante los otros hombres y ante uno mismo". IBID. En el interior de la voluntad del querer humano yace un no-ser que es puesto de manifiesto por la experiencia del fracaso.

⁶⁹Cfr. IBI., o.c., 31.

⁷⁰Cfr. IBI., o.c., 38.

⁷¹Sobre las relaciones entre fracaso y caducidad, Cfr. ORAISON, M., *El fracaso, factor del psiquismo humano*, o.c., 110-111. En cierta forma, asegura este autor, la constatación de la caducidad de las situaciones y proyectos logrados, la caducidad de la propia existencia indica que la vida misma es, en ese sentido, un fracaso.

el sentido de la temporalidad"⁷². Por eso, los grandes sistemas de pensamiento, tanto filosóficos como religiosos, se han erigido como portadores de una victoria frente al tiempo y, por ende, de un remedio contra el fracaso⁷³. En esta dirección critica tres teorías que pretenden adueñarse del sentido del tiempo. En primer lugar Lacroix recuerda que el psicoanálisis aparece como un esfuerzo para dominar el tiempo, reelaborando el pasado y recuperándolo en nuestro presente. En segundo lugar muestra el optimismo bergsonianos según el cual cada hombre es, en cada momento, la condensación de la historia que hasta entonces ha vivido, sin que pueda existir en él nunca un olvido absoluto. Y en tercer lugar señala a Epicuro, considerado por Lucrecio como un dios porque liberó al hombre de la angustia que nace del miedo a los dioses y a la muerte y que igualmente le libera de la condena perpetua al fracaso⁷⁴. Lo que Lacroix salva de todas estas propuestas es el hecho de que inexorablemente la persona sólo puede realizarse en el tiempo; la vida humana es sinónimo de decurso vital, esto es, de realización del propio argumento de la vida a través del tiempo vivido y el que queda por vivir. Ahora bien, el tiempo propio de la realización personal no es susceptible de ser elegido. El tiempo de los objetivos propuestos se entrecruza con el tiempo de la realización; expresado en palabras de Lacroix esto quiere decir que "el tiempo de la realización y el tiempo del fracaso son el mismo tiempo"⁷⁵. Retomando una conocida tensión bipolar que Lacroix aplica a la persona, los éxitos y los fracasos en cuanto pertenecientes al orden del tiempo dependen de la **eficacia**, mientras que la realización íntegra de una persona pertenece al ámbito del **testimonio**⁷⁶. Y el testimonio, al no sobrepasar el tiempo, ¿no estará igualmente abocado al fracaso final?. Todo depende, según Lacroix, del uso que se haga de ese tiempo⁷⁷. En este sentido,

⁷²L.E., 43.

⁷³Para Lacroix los grandes sistemas de pensamiento se han presentado como instrumentos de liberación y de redención frente al tiempo y al fracaso. Ello incluye a todos los sistemas filosóficos desde los presocráticos hasta los marxistas y los existencialistas. Cfr. IBI., o.c., 46.

⁷⁴Cfr. IBI., o.c., 43-47. No es nuestro propósito entrar en el fondo de estas críticas; tan sólo las anotamos como horizonte crítico en el que se enmarca la propuesta de la vivencia del fracaso en el tiempo tal como la entiende nuestro autor.

⁷⁵IBI., o.c., 47.

⁷⁶Recordamos aquí las relaciones entre testimonio y eficacia formuladas en el epígrafe 4.1.3.1. del Capítulo III de este trabajo.

⁷⁷Lacroix desvela en este momento que Sartre escribió una obra de teatro sobre el tema del fracaso que no llegó a publicar. En ella aparecía un matrimonio israelita que espera el nacimiento de un hijo. El padre, presintiendo que su hijo conocerá una vida llena de decepciones y fracasos pretende que su mujer aborte. La madre se resiste. Más tarde la obra presenta la existencia de un judío, de ese niño que ya es un hombre, tal como había sido presentado por el padre. Sin embargo "esa vida tan duramente puesta a prueba aparece finalmente como un éxito total, ya que a través de todos los fracasos, el ser que según su padre no debería haber nacido conquista su

para nuestro autor el testimonio de una persona puede afirmarse a través de todos los posibles fracasos. Y esto es sólo posible si contamos con la presunción de un universo espiritual que esté por encima de todo criterio de eficacia. Así como la eficacia está ligada al tiempo, el testimonio se vincula con la eternidad y sólo puede haber una victoria sobre el fracaso si se logra una victoria sobre el tiempo, que Lacroix lo considera en el orden de cosas imposibles pero necesarias: no es posible dominar el fracaso hasta que uno no tenga apetito de eternidad, sabiendo que ésta no puede ser objeto de apropiación o posesión⁷⁸. Toda esta reflexión ilumina, además, la distinción entre fracasos y Fracaso, subyacente en todo el análisis efectuado por nuestro autor.

2.1.2.2.- Ambivalencia del fracaso

Los problemas anteriormente reflejados expresan, a su vez, la ambivalencia real del fracaso que tanto Lacroix como otros autores recogen en sus investigaciones⁷⁹. La ambigüedad reside básicamente en la manera con que la persona afectada por el fracaso reacciona frente a éste. Lacroix distingue entre **reacción de fracaso** y **reacción contra el fracaso**⁸⁰. El primero representa la parálisis del sujeto afectado; el fracaso envuelve y paraliza la actividad del sujeto hasta el punto de convertirse en una especie de vértigo mental que puede desembocar en el suicidio; por el contrario, la reacción contra el fracaso consiste "en reasumir el acto a partir del momento mismo en que se vió frustrado por el fracaso y en una readaptación y un reajuste generadores de nuevos progresos"⁸¹. Lo que separa a estos dos modos de reacción es la capacidad o incapacidad del sujeto para hacer frente a la realidad del fracaso. Ahí radica la ambivalencia del fracaso: en el

libertad y se realiza personalmente: lejos de desembocar en el fracaso, los fracasos de ese hombre le conducen a su pleno desarrollo". L.E., 48.

⁷⁸Cfr. IBI., o.c., 49.

⁷⁹Cfr. IBI., o.c., 50; CONGAR, Y., *Visión cristiana del fracaso y del hombre*, en V.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 149; GREINACHER, N., *Ambivalencia del fracaso y del hombre*, en CONCILIUM, 231 (1990), 193.

⁸⁰Cfr. L.E., 50-51. Ello forma parte de las distintas percepciones que tiene el sujeto que fracasa. La percepción de un mismo fracaso puede ser percibido y vivido por distintos sujetos de formas muy distintas. Cfr. NUTTIN, J., *Psicología experimental del fracaso*, o.c., 19-20.

⁸¹IBI., o.c., 51. No oculta, sin embargo, nuestro autor que el poder de reacción contra el fracaso no es ilimitado; cuando los fracasos se multiplican y el individuo es incapaz de hacer frente a la situación, la reacción contra el fracaso puede transformarse en reacción de fracaso.

uso que hacemos del mismo; nuestro particular modo de enfrentarnos a él y de asumirlo es lo que convierte el fracaso en derrota definitiva o en punto de partida para un nuevo renacimiento personal. En definitiva estas son las dos alternativas que se vislumbran en el enfrentamiento con la realidad del fracaso: o bien se toma como derrota, pérdida y se camina hacia la propia autoaniquilación psíquica y física o bien se toma el fracaso como **posibilidad** de cambio y de reacción creativa; en este último caso el fracaso acontece como un reto que hace posible sacar a la luz fuerzas y recursos ignorados hasta el momento⁸².

De modo complementario, N. Greinacher llama la atención sobre otro hecho no menos importante: la ambivalencia del fracaso revela la ambivalencia fundamental de la vida humana⁸³. El fracaso ha de ayudar a que el hombre se formule preguntas fundamentales acerca de su existencia: ¿qué clase de vida estoy llevando?; ¿a dónde quiero llegar?. Estos interrogantes revierten en la necesidad de vivir desde unas referencias hondas, con un sentido de la vida definido y decidido con libertad. De este modo, el propio proyecto de vida se convierte en referencia importante, en recurso personal irremplazable con el que hacer frente al fracaso y así poder convertirlo en posibilidad de cambio personal. En este sentido se puede considerar, con Jaspers, la enorme fecundidad del fracaso⁸⁴.

En último término, esta ambivalencia fundamental de la vida humana nos sitúa en la pregunta que acompaña a Camus a lo largo de su obra: juzgar si la vida merece ser vivida o no⁸⁵. Al plantear la posición del absurdo y el sin-sentido como actitud vital entendemos, desde la perspectiva de Lacroix, que Camus se queda en la absolutización del absurdo: "no hay mañana"⁸⁶. El absurdo radica, pues, en la contemplación del fracaso como fin en sí mismo, como la ausencia de otro tipo de salida; es el sin-sentido convertido en Fracaso

⁸²Asumir el fracaso como posibilidad presupone que el sujeto cuenta con los suficientes recursos personales psicológicos para hacer viable que el fracaso se convierta en posibilidad de cambio.

⁸³Cfr. GREINACHER, N., *Ambivalencia del fracaso y del hombre*, en CONCILIUM, 231 (1990), 194. En rigor el fracaso afecta a las necesidades fundamentales del ser humano. Son estas necesidades las que se transforman en tareas y proyectos que el hombre se propone alcanzar y a los que se entrega en cuanto persona. El fracaso más que la insatisfacción de una de estas necesidades es un asunto radicalmente personal, que afecta al núcleo estructurador y orientador de la persona. Cfr. NUTTIN, J., *Psicología experimental del fracaso*, o.c., 23; MIETH, D., «Ethos» del fracaso, o.c., 244.

⁸⁴Cfr. GREINACHER, N., *Ambivalencia del fracaso y del hombre*, o.c., 193.

⁸⁵Cfr. CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1983, 15.

⁸⁶IBI., o.c., 79.

con mayúsculas. Para Lacroix, sin embargo, esta reacción de fracaso no es la única alternativa. El aparente sin-sentido y absurdo del fracaso es susceptible de poder convertirse en posibilidad de re-creación personal cuando al hombre le asiste la esperanza y la voluntad de sentido⁸⁷.

2.1.2.3.- Fracaso y muerte

Lacroix coloca el fracaso en la línea de otras situaciones existenciales similares: el conflicto, la lucha, el dolor o el sufrimiento⁸⁸. Estas situaciones, como el mismo fracaso, pertenecen a la misma estructura del ser personal. La persona vive con ellas y en la medida en que las afronta en una perspectiva creativa puede salir enriquecido de esa experiencia. Las situaciones mencionadas y el fracaso tienen en común la ambivalencia con las que el sujeto las puede hacer frente.

Ahora bien, llega un momento en que el hombre se enfrenta a una nueva situación que le trasciende completamente: la muerte. Esta realidad límite, en palabras de nuestro autor "es la expresión radical de ese perpetuo fracaso que la ausencia hace sufrir al amor y a la amistad, a la comunicación en general. La muerte es el fin del ser empírico"⁸⁹. En la muerte se identifican, al fin, lo absoluto del fracaso objetivo y lo absoluto del fracaso subjetivo. En este punto Lacroix plantea en primer lugar el problema del suicidio, ya tratado anteriormente⁹⁰. Lacroix parte de la tesis de Sartre para quien el suicidio merece ser condenado ya que si el hombre es proyecto no podrá jamás querer y desear un acto que sería para él el fin de todo proyecto; desde este punto de vista el suicidio aparecería como el fracaso radical. Pero, se pregunta Lacroix, ¿el suicidio

⁸⁷El propio Camus reconoce que la lógica del absurdo camina por derroteros donde la esperanza se halla ausente; para el filósofo existencialista cualquier otra alternativa al absurdo es pura evasión y critica la postura de Jaspers que contempla la posibilidad de apertura a la trascendencia. Cfr. IBI., o.c., 48-49. Si retomamos la filosofía de la persona de Lacroix resulta clarificador que desde la concepción de la persona como **apertura**, es la persona la que en cualquier situación, incluida las situaciones límite, se halla constitutivamente abierta a sí misma como realidad personal, a los otros y a Dios; esta capacidad de apertura informa y asiste a la persona en el fracaso para reaccionar contra él convirtiendo esa experiencia negativa en recurso positivo con el que reiniciar su itinerario existencial.

⁸⁸Cfr. L.E., 60-69.

⁸⁹IBI., o.c., 69-70.

⁹⁰Sobre el suicidio ya expusimos en síntesis la postura de Lacroix al analizar la dialéctica entre fuerza, derecho y amor, en el epígrafe 4.2.1. del Capítulo III del presente trabajo

coincide con el puro absurdo?; recuerda nuestro autor que el suicidio representa el "test" absoluto de la libertad humana⁹¹. El hombre no es sólo el ser que sabe que ha de morir sino que es capaz de afrontar voluntariamente la propia muerte, de forma que puede llegar a vivirla. Será Kant quien -para nuestro autor- aporta una visión más ajustada a la complejidad que comporta esta cuestión; sería injusto condenar el suicidio como una simple cobardía; se trata de un acto que exige un gran coraje físico y moral, tal como apunta Landsberg⁹².

En cualquier caso, la muerte es un problema esencialmente personal. Desde el punto de vista del lenguaje humano puede describirse como "no-vivir-más", esto es, como negación de continuar viviendo⁹³. No tenemos experiencia directa de la muerte pero sabemos que ella nos espera al final de nuestro vivir. Mientras que en el mundo animal la muerte es una realidad ignorada o, que tan sólo se presiente⁹⁴. La muerte humana pertenece al ámbito de los conocimientos del individuo⁹⁵. La experiencia humana de vivir es experiencia de querer continuar viviendo porque la vida es tensión hacia el futuro; y en esa misma medida vivir es caminar hacia lo último de la vida humana, la muerte, de tal suerte que ésta afecta al hombre que vive conscientemente. Recíprocamente, añade Lacroix, quien se siente afectado por la muerte toma mayor conciencia de sí mismo, de modo que no es gratuito afirmar que la vida deja de interrogar a propósito de la muerte. Por consiguiente, para nuestro autor, la cuestión de la muerte puede verse desde dos vertientes: en

⁹¹Cfr. L.E., 70.

⁹²Landsberg critica a los que califican de pusilánimes a quienes se suicidan. Recuerda que históricamente son las naciones y los pueblos guerreros y valerosos (los espartanos, los romanos, los japoneses) quienes hacen del suicidio, en ocasiones, un deber. Por eso, no duda en afirmar que hay muchas más personas que no se matan porque son demasiado cobardes para hacerlo que gente que se mata por cobardía. En el fondo late la idea de que la vida no puede ser vivida a cualquier precio. Cfr. LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Caparrós, Madrid, 1995, 100-101.

⁹³Cfr. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, 241.

⁹⁴Los animales que esperan la muerte con una actitud tranquila y serena tienen cierto presentimiento de esa muerte inminente, asegura Landsberg. Ahora bien, no se trata de un saber propiamente dicho, puesto que no es un saber acerca de la necesidad de la muerte. No se trata sólo del hecho físico de morir, sino de la certidumbre de tener que morir. Cfr. LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 21-22.

⁹⁵Cfr. L.E., 72. Landsberg comienza su ensayo sobre la muerte con estas palabras: "«La especie humana es la única que sabe que ha de morir, y lo sabe sólo por la experiencia». Mediante esta constatación sitúa Voltaire, a menudo mucho más inquieto de lo que pudiera pensarse, desde el comienzo de su tratado sobre el hombre, el problema (de la muerte) bajo su verdadera luz". LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 21.

primer término como el hecho de que la muerte habla de la vida y, en segundo lugar, como el hecho complementario de que la muerte habla de la muerte. Veamos.

a) La muerte habla de la vida. Es el punto más importante. La muerte aparece como el final de la vida, y en esta formulación se esconde la imagen espacial de la frontera de la vida, una frontera que se pasa y de la que no se vuelve hacia atrás. En su negatividad la muerte expresa el carácter fundamental de la vida humana: su irreversibilidad. En relación con el proyecto de ser y la intención que somos, Lévinas se pregunta: ¿no es la muerte el fracaso del proyecto primordial del hombre, de su proyecto de ser?. A priori el fracaso marcaría así la existencia y la realización de todos los proyectos. El fracaso acompañaría de este modo a lo absurdo de la vida. No se podrá discutir este pesimismo del absurdo a no ser que el proyecto de ser no sea el último proyecto humano y si en el fracaso se manifiesta otra cosa que la negación de los proyectos⁹⁶. Esa otra cosa no es sino la inquietud vital. Ante el enigma de la muerte florece, de nuevo y con mayor fuerza, la inquietud radical por el sentido de la vida. La muerte, siendo lo último de la vida humana, se presenta en sí misma como la cuestión del sentido último de la vida⁹⁷. Y esta afirmación contempla una regla que históricamente acompaña a la humanidad al reflexionar sobre la muerte: la conciencia de la muerte facilita la individualización humana⁹⁸; el hombre cobra mayor singularidad, se siente afectado en su más honda interioridad de modo que como individuo actualiza e incorpora conscientemente un contenido que le pertenece sólo a él y que sólo a él le afecta en su repercusión hacia el modo de vida que lleva hacia adelante.

Esta individualización cuenta con una primera y elemental manifestación: el hombre quiere vivir⁹⁹. Y ese querer vivir, entiende Lacroix, se articula como unidad personal ante la amenaza de la muerte. No se trata

⁹⁶Cfr. LEVINAS, E., *Notes critiques*, o.c., 247.

⁹⁷Cfr. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, o.c., 239.

⁹⁸Cfr. LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 30. La muerte no es cosa de clanes o de pueblos, sino que repercute en la vida de cada individuo. De hecho, afirma Landsberg, "las épocas históricas ricas en individualidades singulares están obsesionadas por el pensamiento de la muerte. Los misterios y las filosofías de las últimas épocas de la Antigüedad, que guardan entre sí relaciones más estrechas de lo que generalmente se piensa, están determinadas casi exclusivamente por esta nueva angustia del individuo. El fenómeno negativo era entonces la disolución de la ciudad antigua; el fenómeno positivo, un nuevo grado de individualidad humana; la consecuencia, una nueva angustia de la muerte. Del mismo modo, en la época del Renacimiento y de la Reforma, se disuelve la comunidad medieval; vemos de nuevo una humanidad muy individualizada, atormentada en extremo por la amenaza creciente de la muerte". IBI., 30-31.

⁹⁹Cfr. L.E., 72.

sólo de recuperar la individualidad sino de asumir la realidad personal como un todo unitario¹⁰⁰. Así, el yo surge ante sí como una totalidad porque es la misma totalidad la que se encuentra amenazada: la persona toma conciencia de sí misma. Este proceso puede describirse -siguiendo a Landsberg- como la "apropiación espiritual de la muerte"¹⁰¹, que se impone como una tarea decisiva para toda persona. Esta apropiación espiritual constituye una de las notas distintivas que separan al hombre del animal; si la muerte del hombre es similar biológicamente a la del animal, la muerte adquiere un sentido nuevo para el hombre desde el momento en que frente a ella el hombre es capaz de proseguir su proceso de personalización integral, de modo que -en su esencia- la persona no es una existencia orientada a la muerte sino que se orienta existencialmente hacia su plena realización. Por eso, si el hombre piensa en la muerte es básicamente para comprender mejor su vida. Por revelar nuestra propia finitud y caducidad, la muerte nos abre el acceso a la existencia real: "el sentido de la muerte, su trascendencia, está en que transforma la vida en existencia"¹⁰², y la transforma descubriendo nuevas y más hondas razones para vivir.

b) La muerte habla de la muerte. Lacroix recuerda que una respuesta clásica al fracaso último que constituye la muerte ha sido la idea de supervivencia, pero esta concepción se desarrolla históricamente en los pueblos que experimentan mayor temor a los muertos que a la muerte misma y cuya referencia antropológica dualista hace temer a los muertos aún no reencarnados como seres próximos, ocultos y amenazantes¹⁰³. Este dualismo impide entender a la persona como plenamente una y unificada, de modo que en la concepción estructuralmente unitaria que Lacroix defiende no cabe la idea de supervivencia. En ese sentido, resulta sumamente interesante la siguiente reflexión de nuestro autor: "definir la muerte como «la separación del alma y el cuerpo» es algo que, en parte, guarda relación con la imagen del «doble». Pero no corresponde a la experiencia integral del hombre. Este, al morir, muere como un todo"¹⁰⁴. Este punto de vista concuerda con la

¹⁰⁰Lacroix recuerda que "es necesario que haya situación de catástrofe para que repentinamente, bajo la amenaza de lo indeterminado absoluto -mi muerte-, mi vida se determine como el todo, como la totalidad de lo que está amenazado". IBID.

¹⁰¹LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 46.

¹⁰²L.E., 74.

¹⁰³Cfr. IBI., o.c., 73; LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 31.

¹⁰⁴L.E., 73. Este rechazo a la postura dualista en el interior incluso del marco cristiano puede verse en el teólogo español M. Benzo: "no sabemos cómo se produce el tránsito del hombre viviente en el mundo al hombre resucitado, aunque declararemos que no parece

concepción lainiana de la muerte, inspirada a su vez, en la filosofía de Zubiri¹⁰⁵. En efecto, la visión unitaria de la persona entendida desde una clave de estructura dinámica integral lleva a pensar que en el momento de la muerte acontece la muerte total del individuo. Como afirma Laín, "al morir, todo el hombre muere"¹⁰⁶.

Para Landsberg la muerte cuenta con una íntima dialéctica¹⁰⁷. Está presente condicionando las realidades de la vida y, al tiempo, constituye una incertidumbre, algo que está cerca de mí, pero en realidad se halla ausente de mi presente temporal: "la experiencia de la muerte -subraya Lacroix- no es la experiencia de la ausencia, sino de la ausencia y la presencia mezcladas"¹⁰⁸. De tal modo que hablar de la posible inmortalidad humana supone rebasar el ámbito de su supervivencia empírica. Si el hombre es inmortal, asegura nuestro autor, su inmortalidad en cualquier caso escapa a la realidad empírica y pertenece al orden de la trascendencia. Ciertamente, el hombre no puede dar por sí mismo un salto a través de la muerte y llegar a una nueva vida meta-temporal; esta impotencia puede hacernos creer, como objeta J. Alfaro, que en la muerte no sólo muere el hombre todo sino que es la aniquilación completa de la persona¹⁰⁹. Pero si la muerte fuera la total aniquilación la vida carecería de sentido y sería absurda : "puesto que el sentido de la vida como

aceptable la concepción de un alma separada del cuerpo, ya que relega inevitablemente a éste a la condición de un aditamento pasajero, con toda la desvalorización de lo corporal, material y profano que ello lleva consigo". BENZO, M., *Para una teología de la relación entre conciencia y corporalidad*, en VV.AA., *Antropología y Teología*, CSIC, Madrid, 1978, 81.

¹⁰⁵En un primer momento, en el curso *Cuerpo y alma* que Zubiri impartió en el curso 1953-54, el filósofo vasco habría dado al alma una sustantividad e independencia que más tarde le parecieron excesivas. Ya en el curso *El hombre y su cuerpo* (1973) Zubiri aporta su visión unitaria estructural del hombre entre lo psíquico y lo orgánico. De modo que, en opinión de Laín, "Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo". LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, o.c., 370. Otra cosa es que como cristianos que son, tanto Zubiri como Laín, opinan que igualmente es todo el hombre quien al morir resucita.

¹⁰⁶LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, o.c., 373. Y continúa más adelante: "Ante su muerte física, y más allá de la pervivencia en el mundo todo hombre puede decir: *omnis moriar*. Pero tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo. Más allá de la materialidad, la espaciosidad y la temporeidad, el hombre vivirá según lo que su vida en el mundo hubiese sido. En esta vida perdurable tiene su objeto más propio la esperanza del cristiano". IBID. Frente a la clásica teoría del dualismo, teólogos como Benzo o filósofos como Zubiri, Laín o el propio Lacroix apuntan hacia una visión integral, unitaria y dinámica del ser humano llegado el momento de la muerte.

¹⁰⁷Cfr. LANDSBERG, P.L., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, o.c., 27.

¹⁰⁸L.E., 75.

¹⁰⁹ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, o.c., 252.

totalidad se decide y se revela en su término final (la muerte), si este fin fuera la aniquilación definitiva de la persona, el sentido último de la vida humana sería estar en marcha hacia la nada de la muerte"¹¹⁰. Así, estaríamos cerca de la postura sartriana según la cual la muerte implica el hundimiento total del hombre en la nada. Ahora bien, el hombre -desde la perspectiva que defienden tanto Lacroix como alguno de los autores que estamos mencionando- es esperanza, de modo que la muerte es, por excelencia, la situación límite del sentido de la vida como esperar trascendente, sabiendo que la cuestión de la esperanza no es una cuestión de hecho sino una cuestión significativa.

En definitiva, la muerte -como el más rotundo de los fracasos- también es susceptible de ser tenida en cuenta desde la ambivalencia que plantea por cuanto desde ella la persona detecta la consistencia de su valor como tal y la necesidad de realizarse íntegra y plenamente, mientras que, por otra parte, frente a ella la persona constata el carácter precario, finito y contingente de su propia existencia.

2.2.- Fracaso social y económico

Las relaciones entre el fracaso contemplado desde la perspectiva psicológica y el fracaso social-económico del mundo occidental a lo largo del presente siglo resultan evidentes. Si el fracaso no es susceptible de ser analizado a no ser que se confronte con una cierta idea de **éxito**, es preciso hacer notar que en nuestra sociedad industrial ha primado el valor del éxito material como meta a la que debe apuntar cada individuo¹¹¹. Y este pretendido éxito ha causado no pocos fracasos individuales y sociales.

Lacroix constata que la evolución del mundo se ha hecho en beneficio, no de toda la humanidad, sino de una minoría, que es la que disfruta de los frutos del progreso, al tiempo que esos mismos sujetos padecen un proceso de alienación del que a menudo no son conscientes. Así, el fracaso social y económico se articula,

¹¹⁰IBID.

¹¹¹Cfr. LACROIX, J., *Economía y axiología*, en VV.AA., *La crisis contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1978, 50-51.

para nuestro autor, en estos dos momentos¹¹²: en primer lugar la realización de un diagnóstico global del progreso en Occidente para concluir en el fenómeno de alienación individual que padece el hombre occidental.

2.2.1.- Diagnóstico del progreso en Occidente

Lacroix está convencido que el fracaso social desde el punto de vista histórico tiene su fundamento en que el mundo occidental ha basado su idea de progreso en el exclusivo desarrollo económico, de modo que las estructuras económicas tomadas en sí mismas se han comportado como estructuras de frustración¹¹³. En este caso, Lacroix coincide con Morin en que a la ciencia económica le ha faltado relación con lo no económico¹¹⁴ y, encerrándose en sí misma, ha enfermado, ayudando así a configurar lo que el propio Morin

¹¹²Estos dos momentos se desprenden de la lectura de las páginas de L.E., 55-60. Un pormenorizado análisis de la economía en perspectiva del progreso humano lo encontramos en: LACROIX, J., *Economía y axiología*, o.c., 47-57. Igualmente, destacamos los artículos que en esta misma dirección escribe nuestro autor: Cfr. LACROIX, J., *Economie, morale et politique*, en COMPRENDRE, 23-24 (1961-62), 161-178; id., *Y a-t-il une morale révolutionnaire?*, en MORALE ET SOCIETE, Centre d'Etudes et de recherches marxistes. Semaine de la Pensée marxiste. Ed. Sociales, Paris, 1974, 259-267; *Progrés et libération de l'homme*, en LUMIERE ET VIE, 111 (1973), 15-25. Igualmente destaca un análisis de la crisis del progreso en el libro *Histoire et Mystère*, o.c., 15-37. Sobre la comprensión del progreso y sus implicaciones con la moral en el pensamiento de Lacroix, destacamos el siguiente artículo: CAILLOIS, R., *L'homme historique et l'homme moral*, en CRITIQUE, 181 (1962), 549-553.

¹¹³L.E., 57; H.M., 19-35. Históricamente esta situación arranca, para nuestro autor, de la proyección que tuvo la economía durante los siglos XVIII y XIX. En efecto, el nacimiento de la economía moderna como ciencia, imitando el modelo de la física hace abstracción de la incertidumbre, el riesgo, los plazos temporales para las sucesivas adaptaciones, el factor humano, en definitiva. En su objetividad la economía rehusó toda subjetividad y el hombre deja de ser tomado en cuenta y en su lugar se coloca el mundo de las cosas, del beneficio, del dinero. La economía será, ante todo, crematística. Cfr. LACROIX, J., *Economie, morale et politique*, o.c., 161-162. No olvida Lacroix que este análisis no lo comparten muchos economistas; por ello plantea que el progreso económico se halla sometido a la ley de la ambigüedad: lo que para unos es una destrucción, para otros es celebrado como una conquista del hombre. Sin embargo, Lacroix se desmarca de esta ambigüedad criticando los excesos del progreso economicista. Cfr. LACROIX, J., *Progrés et libération de l'homme*, o.c., 15.

¹¹⁴Cfr. LACROIX, J., *Economía y axiología*, o.c., 48; MORIN, E., *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993, 76. La economía que deriva en exclusivo economicismo se vuelve ciega para lo económico mismo. De la misma opinión es J.L. Sampedro para quien el mal del progreso economicista radica en haber perdido el norte de los valores que ayudan realmente a mejorar a la humanidad en cuanto tal. Lo negativo de la cultura desarrollista es -a su juicio- haber absolutizado un aspecto parcial de la vida cotidiana, cual es el económico, erigiéndolo en la categoría de lo único necesario para la vida. Cfr. SAMPEDRO, J.L., *El desarrollo, dimensión patológica de la cultura industrial*, en ACONTECIMIENTO, 7 (1987), 56.

denomina policrisis¹¹⁵ y que resulta ser, en definitiva, lo que ya en los años treinta Mounier denominó crisis de civilización, tal como analizamos en el Capítulo I del presente trabajo.

Desde la perspectiva personalista que Lacroix defiende, el fracaso social y económico completa una situación global de crisis de civilización, esto es, el fracaso de toda una época consagrada a un tipo de desarrollo y de progreso que no han ayudado al hombre a crecer más; de hecho, ha confundido crecimiento con desarrollo, cuando éste no logra la plena realización de las personas: "la abundancia -afirmará Lacroix- no es el ideal de la humanidad"¹¹⁶. Lo cual quiere decir que la meta del éxito y la satisfacción material han generado insatisfacción personal. En este sentido, opina Perroux, el desarrollo economicista llega a embrutecer a todo un pueblo al que en el fondo somete en la abundancia; expresado con las palabras del economicista francés, también colaborador de Lacroix, "los éxitos en las actividades instrumentales originan o favorecen el fracaso en la prosecución de los valores"¹¹⁷. Esta afirmación viene a confirmar la siguiente regla: a mayor nivel de éxitos técnicos, mayor posibilidad de fracaso moral¹¹⁸. Para Lacroix nos encontramos ante la tragedia de que muchos hombres están situados al margen de lo humano, se hallan

¹¹⁵Cfr. MORIN, E., *Tierra-Patria*, o.c., 113.

¹¹⁶L.E., 57. Ciertamente, no somos ajenos al hecho evidente de que la Modernidad conlleva el desarrollo de cotas otrora impensables de libertad personal, dignidad y disfrute de los beneficios que ese mismo sistema ha generado. Sin embargo, la dialéctica de la industrialización y del progreso presenta en su análisis no sólo la grandeza, sino también la miseria del mundo moderno. Así, el modelo de desarrollo economicista no ha respondido a las auténticas necesidades del hombre. Por otro lado, no hay que olvidar que este modelo de desarrollo se consigue forzando las desigualdades entre Norte y Sur del planeta. Su falso ideal de crecimiento es el que configura la dimensión patológica de la cultura occidental. La enfermedad de nuestra civilización se llama desarrollo y lo que Lacroix no acertó a ver en su momento, pero que otros autores en esa misma línea están vaticinando en los años noventa es que tal proceso de enfermedad llega a amenazar al propio ser humano, por cuanto sabemos que el crecimiento ilimitado del modelo económico vigente conduce al suicidio colectivo. Cfr MORIN, E., *Tierra-Patria*, o.c., 93; SAMPEDRO, J.L., *El desarrollo, dimensión patológica de la cultura occidental*, o.c., 55; LEWIS, C., *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, 65; GREINACHER, N. y METTE, N., *Afrontar el fracaso*, o.c., 183-185; FUCHS, G., *¿Fracasa Dios?*, en CONCLIUM, 231 (1990), 347; ARANGUREN GONZALO, L.A., *Educación hacia la transformación social en tiempos post-modernos*, en PAIDEIA, 29 (1995), 51-52.

¹¹⁷PERROUX, F., *El fracaso de la economía moderna*, en VV.AA., *Los hombres ante el fracaso*, o.c., 51.

¹¹⁸Desde este punto de vista cada día adquiere mayor relieve el hecho de contemplar los avances científico-técnicos no sólo a la luz del progreso científico y económico del cual nacen sino también a la luz de la ética, que debe tomar la defensa del hombre y de su habitat frente a los abusos que las consecuencias de ese progreso genera. En palabras de Pérez Laborda, "no hay neutralidad en la ciencia, porque toda actividad humana, toda producción humana rezuma de ese sujeto individual y social que es un sujeto ético, lo que nos echa de bruce a la búsqueda de criterios morales de comportamiento". PEREZ LABORDA, A., *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Cincel, Madrid, 1987, 163.

excluidos, de tal suerte que la humanidad no ha conseguido aún alcanzar sus fines más elementales: alimento, educación, salud¹¹⁹. Sin entrar en detalles, la postura propositiva de Lacroix respecto del progreso es clara: la cuestión no es condenar todo tipo de progreso, lo cual nos instalaría en el nivel del mero resentimiento. La cuestión es vincular el progreso económico al progreso del hombre, esto es, al progreso moral de la humanidad¹²⁰.

2.2.2.- Análisis del problema de la alienación

En el fracaso social y económico los hombres se ven sometidos -a juicio de nuestro autor- a múltiples casos de alienación en los que "el hombre se ve convertido en extraño a sí mismo y como desposeído de su propio y verdadero ser"¹²¹. No sólo el progreso economicista sirve de apoyo para que el ser humano se realice plenamente sino que le amenaza con convertirse en extraño a sí mismo, al tiempo que extraño frente a los demás y al mundo, de forma tal que Lacroix llega a afirmar: "la alienación, tal como nosotros la concebimos, aun afectando a los humanos de manera desigual, constituye el fracaso colectivo de la especie"¹²². Para nuestro autor, apoyándose en los conocidos análisis marxistas, la lógica del crecimiento

¹¹⁹Cfr. L.E., 55; PERROUX, F., *El fracaso de la economía moderna*, o.c., 48. En un texto de *Histoire et Mystère* Lacroix se pone del lado de aquellos que, como Dostoievsky, piensan que el sufrimiento de una sola criatura inocente condena toda teoría del progreso. Cfr. H.M., 25.

¹²⁰Cfr. H.M., 28. El propio Lacroix esboza la siguiente definición: "el progreso, noción teórica y normativa al mismo tiempo, es aquello que debemos saber en cada momento y lo que hemos de hacer para que la libertad humana sea más concreta, más real y más eficaz". IBI., o.c., 35. Por ello vinculará la correcta comprensión del progreso a la perspectiva kantiana del mismo. Desde Kant se articula un cierto sentido de la historia donde **legalidad** y **moralidad** van de la mano pero deben distinguirse: la legalidad tiene la función pedagógica de preparar a la moralidad; la vocación jurídica de la especie está subordinada a la vocación moral de la persona. Así, el objetivo de la historia consiste en armonizar y equilibrar las libertades reguladas por leyes: el fin del hombre es el advenimiento de la libertad. De este modo, el progreso actuará como mejora del género humano Cfr. IBI., o.c., 53, 69-70. Al comentar las páginas de *Histoire et Mystère*, Caillois reconoce que durante el presente siglo puede ser que hayamos vivido una realidad demasiado brutal y ello ha matado un sueño y arruinado un mito demasiado ingenuo, pero también ha enmascarado la verdad del concepto de progreso. En ese sentido resulta esperanzador retomar la idea kantiana del progreso entendido como dirección hacia una moralización de las morales concretas, como afirmó el mismo Kant. Cfr. CAILLOIS, R., *L'homme historique et l'homme moral*, o.c., 549.

¹²¹L.E., 55.

¹²²IBID.

económico viene regida por la máxima de la producción de tal suerte que los objetos producidos se convierten sin cesar en cosas, lo cual es significativo; mientras que el objeto conserva aún un rasgo de humanización por cuanto está al servicio de éste, la **cosa** es según Lacroix algo que ya nada tiene de humano, que existe por sí misma y que acaba por poseer al que la posee¹²³. Asistimos, pues, a lo que se ha denominado el proceso de reificación o cosificación, según el cual el hombre queda alienado interiormente. A. Cortina bebiendo de las fuentes de la Escuela de Francfort, ofrece la siguiente descripción: "la cosificación es una variante de la alienación, su forma más radical y extendida, característica de la moderna sociedad capitalista. Consiste en la transformación de las propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas, que se independizan del hombre y gobiernan su vida. También, en este contexto, los seres humanos se convierten en cosas"¹²⁴. Para Lacroix este proceso de reificación puede observarse -a modo de ejemplo- en dos ámbitos de la vida cotidiana: el trabajo y la relación de pareja. Siguiendo las tesis marxistas, el trabajo aún constituye para no pocos hombres y mujeres la forma más elemental de alienación, por cuanto las relaciones sociales que genera el trabajo se tornan relación entre cosas y funciones -en la perspectiva marceliana-, mientras que el producto del trabajo se transforma en cosa en sí, que depende de unas supuestas leyes objetivas que escapan al dominio del trabajador. Igualmente, puede existir una cierta reificación del amor, en la que el otro, aquel a quien se ama, se convierte en un valor-fetiché. No olvida Lacroix que en un mundo hiper-relacionado como el nuestro los casos de angustia más corrientes no tienen su origen en la multiplicación de relaciones sino en la ausencia de éstas¹²⁵.

Para Lacroix, una vez más, el hombre es constitutivamente relación y encuentro, y si no satisface éste no llega a realizarse como persona. Es más: el mundo no es para el hombre una cosa más por conocer, sino un objeto próximo y cercano a la vez, una fuente de posibilidades, de modo que somos personas o cosas según nos comuniquemos con el mundo o no. La alienación habita en el hombre cuando el otro, los otros y el mundo que le rodea se convierten en cosas insignificantes.

¹²³Cfr. IBL., o.c., 57.

¹²⁴CORTINA, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cíncel, Madrid, 1986, 90.

¹²⁵Cfr. L.E., 58. Sobre la reificación y su relación con el fracaso social y económico: Cfr. ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, o.c., 246-248.

2.3.- Filosofía del fracaso

En cierto sentido el fracaso se encuentra en el corazón de toda filosofía como condición para que progrese¹²⁶. Situados en el límite, la ausencia total de fracaso sería equivalente a vivir la experiencia de Dios en el tiempo, y esta experiencia -para Jaspers- "haría que estallase la historia en un presente absoluto"¹²⁷. Fracaso y experiencia de ser en plenitud se hallan en íntima relación, ya que el fracaso no afecta a una sola de las parcelas del ser humano¹²⁸, sino a todo el pensamiento y la acción del hombre, esto es, al hombre tomado de modo integral.

En este análisis Lacroix se apoyará en un primer momento en las tesis de J. Nabert acerca de la significación filosófica del fracaso; a continuación nuestro autor criticará las filosofías que pretenden integrar sin más la experiencia del fracaso en un sistema que supuestamente lo supera, para finalmente esbozar su propia postura, en la línea jasperiana de la relación entre las situaciones límite y las filosofías de los límites, sin llegar a la concepción de **desgarradura** y escisión que mantienen ciertas filosofías existenciales.

2.3.1.- Dialéctica Intención-acto

En el comienzo de la exposición de la experiencia del fracaso en el pensamiento de Lacroix ya advertimos que el hilo conductor de nuestro autor radica en la tensión intención-acto desde la afirmación inicial de que el hombre es Intención radical¹²⁹.

¹²⁶Cfr. VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, en Groupe Lyonnais d'études médicales, *El hombre ante el fracaso*, o.c., 206.

¹²⁷JASPERS, K., cit. por VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, o.c., 206.

¹²⁸Lacroix pone el ejemplo de la falta o el pecado, que afectan solamente a la vida moral. Cfr L.E., 79. Por su parte, Nabert insiste en que por diversas que sean las formas del fracaso en todas ellas podemos encontrar un hecho común: se perciben como un desfase en la relación entre la idea de existencia y la existencia concreta, que afecta -por ende- a todo el ser personal. Cfr. NABERT, J., *Eléments pour une éthique*, Aubier, Paris, 1971, 35.

¹²⁹Recordamos que esta afirmación se encuentra ya en el comienzo de su investigación sobre el fracaso. Cfr. L.E., 9.

La experiencia del fracaso permite a la filosofía reflexionar sobre la estructura misma del **yo** y el deseo de ser que lo anima; desde aquí Lacroix entiende que el problema de la ambigüedad que encontrábamos en las formas de fracaso pueden comprenderse en la perspectiva de que esa situación permite recuperar nuestra causalidad por medio de la reflexión¹³⁰, ya que una sola experiencia de fracaso afecta por entero a la causalidad del yo, puesto que la ha arrebatado (en cierta forma) la posibilidad de retornar a su integridad¹³¹. En palabras de Nabert: "el **yo** mide en primer lugar la disparidad y discordancia de su ser consigo mismo, raíz y fundamento de todo su fracaso, con relación al triunfo o al infortunio aparente de las ideas a las que se ha consagrado, de las causas que defiende, de las empresas con que se ha solidarizado. Y es justo, es necesario que ocurra así. Pero la finalidad que persigue el **yo** es que la conciencia vuelva hacia sí misma y que haga de la profundización de su experiencia, a la vez, un medio de acceso a su verdadera causalidad y una reconquista de sí mismo"¹³². Yendo más allá de los análisis psicológicos que parten del fracaso para obtener un principio de readaptación en el individuo, Lacroix entiende que la expresión de Nabert "reconquista de sí mismo" ofrece una mayor y más profunda comprensión de la significación del fracaso: es la posibilidad de retornar a la causalidad de sí mismo, a la afirmación primordial que constituye a la persona, a su radical Intención. El verdadero sentido del fracaso radica, pues, en que nos esforcemos en recobrar incesantemente el dominio sobre nosotros mismos, en reconquistarnos, es decir, en regresar cada vez más a la causalidad originaria cuya certidumbre es consustancial a nuestra misma existencia. Este esfuerzo se hace evidente cuando la persona percibe en el fracaso la escisión de su propio ser personal. Así lo describe Nabert: "la comprensión del fracaso no pide más que el descubrimiento de una ley que afecta a toda la causalidad creadora. Para el yo, su fracaso reside en la percepción de una escisión entre su intención inicial y la acción que parece aprisionar la causalidad de la cual procede"¹³³.

¹³⁰cfr. L.E., 79. Para ello se apoyará en los planteamientos de Nabert, J., *Eléments pour une éthique*, o.c., 33-47.

¹³¹Cfr. NABERT, J., *Eléments pour une éthique*, o.c., 20. "Una transferencia se produce de la cualidad de la acción singular a la causalidad del yo. El predicado negativo de valor atribuido a la acción pasa a la causalidad del sujeto agente y se comunica al yo por entero". IBI., o.c., 21.

¹³²IBI., o.c., 40-41.

¹³³IBI., o.c., 41. En la articulación de esta comprensión radica para Lacroix la verdadera significación filosófica del fracaso.

Abundando más en esta línea de reflexión, para Lacroix la significación del fracaso radica en que expresa una doble revelación del **yo** con un **no-ser** que se difunde en él; en efecto, en la causalidad del yo advertimos la presencia no de una causalidad rival o de otra fuerza cualquiera, sino un **no-ser** que va más allá de cualquier análisis y representa el indicio según el cual lo que hay en el yo escapa a su poder. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la experiencia del fracaso no puede entenderse y valorarse en sí misma, al contrario, es preciso volver a la reflexión sobre la causalidad que ese fracaso busca apropiarse. Y esta consideración no es susceptible de aplicarse sólo a la experiencia del fracaso. Para Lacroix cualquier obra humana es ambigua por cuanto "al ofrecer al hombre el medio de tomar conciencia de sí mismo y de reconquistarse perpetuamente, implican al mismo tiempo el riesgo de enmascarar a los ojos del hombre su verdadero ser. Nuestra causalidad se expresa necesariamente en actos que la manifiestan y la traicionan a la vez"¹³⁴; lo cual indica que esa misma causalidad debe realizar incesantemente el dominio sobre sí misma a partir de fracasos inevitables.

En la articulación entre intención y acto encontramos nuevas pistas de reflexión. En primer lugar, resulta difícil adecuar correctamente los términos intención, acto y verdad. O bien la verdad de la intención es el acto, como decía Hegel, o bien la verdad del acto es la intención¹³⁵. Para nuestro autor el fundamento del fracaso radica en que estas dos verdades no coinciden; por un lado, no nos sentimos del todo satisfechos con lo ya realizado y, en ese sentido, la intención es más rica que el acto; sin embargo, a menudo no conocemos nuestras intenciones hasta después de haber actuado, con lo que en ocasiones el acto es más rico que la intención. En cualquier caso, el acto siempre desarrolla una serie de consecuencias que la intención no puede conocer sin dominar previamente. Así, el fracaso es la manifestación de una deficiencia en la relación entre la idea con la realización de la propia existencia¹³⁶. En un mundo de ideas autosuficiente no existiría el fracaso, pero no es posible separar el acto que engendra la existencia de la idea que lo ilumina. Nadie puede unificar a la perfección el pensamiento con su vida, de modo que vivimos expuestos al riesgo permanente del no cumplimiento de la intención que somos. Para Lacroix, hay en la libertad una especie de necesidad interna del fracaso que revela claramente al **yo** su profunda escisión; y esta consideración ha de ayudarnos a situar el

¹³⁴L.E., 81.

¹³⁵Cfr. IBID.

¹³⁶Cfr. IBI., o.c., 82; NABERT, J., *Eléments pour une éthique*, o.c., 36-37. Entre la idea y su realización ésta se manifiesta siempre deficientemente en relación con aquélla y esta situación se expresa como traición a la idea misma.

problema del fracaso en su verdadero lugar, en la estructura interna del yo, y la reflexión sobre el fracaso debe ubicarse siempre en el núcleo de la existencia humana¹³⁷.

Situados en esta perspectiva antropológica nuclear, Lacroix examina qué tipo de filosofía puede hacerse cargo de esta realidad que condiciona sobremanera el desarrollo del ser humano y su auto-comprensión.

2.3.2.- El fracaso y las filosofías de la afirmación

A juicio de nuestro autor han de descartarse todas aquellas filosofías que pretendan minusvalorar el significado del fracaso tratándolo de reducir a su mínima expresión o proponiendo sin más una superación del mismo integrándolo en un sistema que lo englobe¹³⁸, ya que como venimos comprobando en el análisis del filósofo de Lyon el fracaso es lo que sobre todo no hay que olvidar ni disimular. La crítica de Lacroix se dirige por igual a Spinoza, Hegel y Comte. Brevemente, destacamos los argumentos principales que expone nuestro autor¹³⁹.

Lacroix estima que todo el pensamiento de Spinoza aparece como un esfuerzo por eliminar todo aquello que resulte negativo en la regulación de la vida por medio de la razón; así, el error -por ejemplo- no es más que una verdad parcial que ocupa su lugar propio en el seno de la verdad total; por su parte, Hegel intenta integrar lo trágico en la lógica, en el destino ideal del Espíritu; en la medida en que lo trágico va ligado al fracaso se trataba para él de englobar el fracaso de la existencia en la unidad de un sistema. A su vez, para Comte el espíritu se mueve en un clima de pura dinámica positiva. El estadio positivo representa el triunfo sobre toda negatividad. Para Lacroix todas estas filosofías tienen de común un deseo de integrar y superar el fracaso -como elemento negativo- en un sistema claramente afirmativo. No rechaza Lacroix sin más a estas filosofías de la afirmación primordial, puesto que la afirmación del valor ontológico de la cualidad positivista

¹³⁷Cfr. IBI., o.c., 83.

¹³⁸Cfr. IBID.

¹³⁹Cfr. IBI, o.c., 83-88.

del espíritu cuenta con su aprobación a la hora de enfrentarse a las filosofías del absurdo y de la sin-razón. Ahora bien, si la afirmación ontológica es el elemento primordial y primigenio, la negación es una realidad no susceptible de ser eliminada ni reducida por ningún sistema filosófico¹⁴⁰; en este sentido -como señala Varillon- el fracaso es aquella realidad que no se puede integrar, que es incompatible con los parámetros del sistema: "la supervivencia del fracaso en el sistema significa el fracaso de todo el sistema que pretende ser «absolutamente sistemático»"¹⁴¹. Del mismo modo que la experiencia es una radical objeción al idealismo absoluto la experiencia del fracaso lo es más radicalmente. Por tanto, la postura de Lacroix es clara: "el fracaso bajo todas sus formas es una objeción radical a toda filosofía de la sabiduría concebida como saber absoluto, ya sea en el sentido estoico, spinozista o hegeliano"¹⁴². De nuevo Lacroix afirma su fe en un sistema filosófico abierto, puesto que el fracaso nos recuerda que éste es tanto el fracaso de la filosofía como el fracaso del hombre mismo, de modo que la filosofía antes que sistema ha de ser "diálogo del sistema de la existencia"¹⁴³.

2.3.3.- El fracaso y las filosofías de la ruptura

Frente al idealismo racional surgen las filosofías de la ruptura, de tipo existencialista. Lacroix se centra en la filosofía de Sartre ya que en ella se articula todo un pensamiento sobre el fracaso existencial del hombre que desea puntualizar.

Una vez más hemos de comenzar la reflexión sartriana a partir de la célebre distinción entre el **en-sí** y el **para-sí**. Ciñéndonos al tema que nos ocupa tan sólo hemos de puntualizar que mientras el **en-sí** es simplemente lo que es, sin fisuras, coincidencia perfecta consigo mismo, el **para-sí** es la conciencia, el sujeto humano, el cual viene definido como la conciencia de algo que no es ella, de tal manera que la conciencia es

¹⁴⁰Cfr. IBI., o.c., 89.

¹⁴¹VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, o.c., 207.

¹⁴²L.E., 92. Por eso, propondrá más adelante la filosofía de Kant, pues éste es quien coloca las bases de una concepción de la filosofía basada en la filosofía como creencia racional o fe filosófica, por un lado, y la primacía de la buena voluntad, por otro.

¹⁴³IBI., o.c., 89.

pura negatividad, referencia intencional a lo otro como no-suyo. En el **para-sí** anida el **no-ser** con lo que la nada se despliega por el mundo y el hombre es quien hace surgir semejante acción¹⁴⁴. Mientras que el ser-en-sí es lo que es, el ser-para-sí no es todavía, tiene que llegar a ser. Marcado por la entidad agrietada y "agusanada" del para-sí el hombre no llega a sentirse satisfecho de su negatividad, guarda la nostalgia de la plenitud del **en-sí** y de ahí que se lance hacia adelante en forma de proyecto. El hombre es proyecto y aspira a transformar su para-sí en un "en-sí-para-sí" que constituiría su propio fundamento. Pero esta empresa, según Sartre, está condenada al fracaso. En efecto, la síntesis del en-sí que excluye la nada con el para-sí, que la incluye, constituye un ideal imposible de realizar, por lo que el hombre queda caracterizado como "pasión inútil"¹⁴⁵.

Por otro lado, quien puede realizar la fusión del ser y de la conciencia, de la plenitud y del impulso, del en-sí y del para-sí es la idea de Dios. Para Sartre, la realidad humana es deseo de ser-en-sí. Pero el en-sí que ella desea no puede ser puro en-sí limitado y absurdo sino que ha de ser fundamento de sí mismo; nos encontramos, pues, ante un ideal, y "a este ideal se le puede llamar Dios"¹⁴⁶. La pasión inútil, pues, consiste en perseguir una finalidad de estas características. En tales condiciones -afirma Lacroix- los que creen seriamente que su misión es hacer que "en-sí" exista "para-sí" están condenados a la desesperación¹⁴⁷.

Sin embargo, como afirma Lacroix, la inutilidad de esta "pasión" también tiene efectos iluminadores¹⁴⁸ ya que nos desvela las características de la condición humana: es un ser desgraciado y absurdo que fracasa porque pretende ser Dios; de modo que el ser humano "no es jamás lo que es, mientras

¹⁴⁴Cfr. SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 59.

¹⁴⁵IBI., o.c., 637. Sobre las relaciones entre el **en-sí** y el **para-sí** y la versión del hombre hacia su fracaso existencial: Cfr. COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (vol. II)*, o.c., 319-341; ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, o.c., 95-100; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Nuevas Antropologías*, o.c., 28-33; MOUNIER, E., *Obras Completas (vol. III)*, o.c., 119-122. Además, el propio Lacroix analiza este asunto en L.E., 90-91.

¹⁴⁶SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 589. Otros calificativos similares son los siguientes: "el hombre es el ser que proyecta ser Dios", "ser humano es tender a Dios", "el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios". IBID.

¹⁴⁷Cfr. L.E., 90. La vida del hombre consistiría en ser proyecto y ese proyecto trataría de llenar el agujero con que la Nada se presenta ante él mismo. Así, la tendencia fundamental del hombre consistiría en llenar el agujero de la Nada en la pretensión de llegar a un imposible ser-en-sí-para-sí. Cfr. SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, o.c., 635-637.

¹⁴⁸Cfr. L.E., 91.

que lo que será o lo que desea ser, no lo es todavía"¹⁴⁹. Así, la existencia humana se convierte en decepción absoluta, en fracaso total.

Lacroix sitúa la crítica frente a Sartre en primer lugar en el reconocimiento de que representa una denuncia del peor de los fracasos humanos, como lo es la no aceptación de sí mismo, la mala fe¹⁵⁰. Ciertamente, aceptarse uno a sí mismo significa aceptarse como libertad, pero Lacroix objeta que la libertad tenga que ser identificada exclusivamente con la negatividad¹⁵¹. Para nuestro autor "la libertad no se enraíza únicamente en la nada, sino también en una afirmación ontológicamente más profunda"¹⁵². El hombre es - recordamos de nuevo- intención, y esta afirmación que se entronca con la acción positiva del espíritu - paradójicamente común al spinozismo y al positivismo comtiano- es de lo que carece el pensamiento sartriano. Entre los excesos de la afirmación de las filosofías del sistema y los excesos de la negatividad de la filosofía existencialista sartriana se hace necesario recordar el consejo de Pascal según el cual "lo difícil radica en negar donde hay que negar y afirmar donde hay que afirmar"¹⁵³. A nuestro entender, Lacroix se hace eco de este consejo y busca reflexionar filosóficamente acerca del fracaso sin volatilizarlo con el fin de extraer de él, a través de la misma reflexión, la significación que tiene para la existencia. La postura de Lacroix es que la filosofía debe entenderse como diálogo entre el sistema y la existencia pues, aunque escapa al sistema, tampoco se identifica con la pura existencia empírica. La filosofía no es la vida, sino la palabra de la vida -insiste nuestro autor- y se define por medio de la reflexión¹⁵⁴.

¹⁴⁹MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 121. "Lo que es , apenas lo es cuando ya ha sido dejado atrás y no lo apresa ya más que como materia muerta". IBID.

¹⁵⁰Cfr. L.E., 91-92.

¹⁵¹Cfr. IBI., o.c., 92.

¹⁵²IBID.

¹⁵³PASCAL, cit. por MOUNIER, E., *Obras Completas (vol.III)*, o.c., 125. La cita completa, al criticar la filosofía existencialista de Sartre, es la siguiente: "No hay mas valentía en negarlo todo que en negar menos. Lo más difícil, decía Pascal también, es negar donde hay que negar y afirmar donde hay que afirmar". IBID.

¹⁵⁴Cfr. L.E., 92.

Es el momento, pues, de afrontar el fracaso desde un modo de filosofar que, afirmando la cualidad de la acción positiva del espíritu, afirmando la realidad de la persona en cuestión, no se evada en idealismos estériles.

2.3.4.- El fracaso y las filosofías de los límites

Lacroix recuerda que una acertada comprensión filosófica del fracaso se halla en la máxima de Jaspers: "en el fracaso experimentar el ser"¹⁵⁵. Sin embargo, en opinión de Lévy-Valensi este "experimentar el ser" se ha de inscribir en primer lugar como "deseo de experimentar el no ser"¹⁵⁶. En este sentido hay que admitir que en la experiencia del fracaso subyace una especie de "sobrentropía" espiritual que se añade a la entropía natural¹⁵⁷. Pero esta degradación o pura negatividad puede ser el reverso de una posibilidad más positiva para el hombre. No es el fracaso el dueño o el motor de la historia del hombre. A esta afirmación podemos llegar -con Lacroix y otros pensadores que se encuentran en su misma línea de reflexión- a través de las siguientes consideraciones.

2.3.4.1.- Confrontación de la persona con lo real y consigo misma.

Para que exista el fracaso debe existir la persona que fracasa y a ella hemos de remitirnos. La comprensión del fracaso nos sitúa, pues, en la tentativa humana de un ser que dispone de un poder de acción a la vez real y limitado¹⁵⁸. El fracaso, como el triunfo, se halla vinculado a un nuevo estado interior que acontece en el fondo del ser humano, sabedor que su obrar está marcado por el riesgo y que la posibilidad del fracaso existe allí donde actúa una libertad frágil. Tanto para triunfar como para fracasar son precisas dos

¹⁵⁵JASPERS, K., cit. por LACROIX, J., L.E., 148.

¹⁵⁶LEVY-VALENSI, E., *¿Ontología del fracaso?*, o.c., 123.

¹⁵⁷Cfr. IBID.

¹⁵⁸Cfr. HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, o.c., 27. En efecto, "de la impotencia total no se dice que fracasa, puesto que a partir de ella nada empieza; de la omnipotencia no se puede afirmar que triunfa, puesto que no podría fracasar". IBID.

condiciones, según Hahn: la realidad cierta de mi poder de iniciativa y la realidad de un mundo distinto de mí, sabedores que ambas realidades son irreductibles la una a la otra¹⁵⁹.

De modo que la comprensión cabal del fracaso ha de articularse en la coexistencia del hombre que obra y de las realidades independientes de él, que debe afrontar como tales. Si bien hay que precisar que el sujeto que obra se encuentra no ante un "mundo" compacto y coherente, sino ante un mundo que puede calificarse como plural; así, nuestras iniciativas no encuentran un límite sino unos límites que nos abren horizontes de triunfo y de fracaso. La pluralidad metafísica de lo real permite entender que fracasar y anclarse en el fracaso significa atenerse a una visión artificialmente unificada de lo real y no ver que nuestras tareas y tentativas son susceptibles de modificaciones en el seno de esa misma pluralidad. Por tanto, cabe deducir dos afirmaciones igualmente importantes:

A) A los límites impuestos a nuestra acción por las realidades distintas a nosotros se añade el obstáculo que constituye nuestra propia realidad personal¹⁶⁰.

B) El fracaso que proviene de nuestra continua tentativa y por el cual en cierta forma nos perdemos, abre una posibilidad de conocimiento interior de uno mismo.

Somos para nosotros mismos nuestro propio límite y, al tiempo, en el fracaso hacemos de nuevo, en cierto modo, al mundo y a nosotros mismos. A partir de esta apreciación Hahn no tiene impedimento alguno para describir el fracaso como una **experiencia de encuentro**¹⁶¹, desde el momento en que la tentativa que configura el desarrollo de la existencia humana se halla marcada por la revelación de dos presencias: la de un sujeto que actúa y la de una realidad que ha de ser transformada, sea cual sea el resultado. Y puesto que esa doble identificación no tiene lugar jamás, esto es, no hay posibilidad de triunfo final, el fracaso constituye una respuesta de lo real; una respuesta negativa; pero en su negativa "la realidad que pretendíamos transformar manifiesta su naturaleza propia; con el fracaso llegamos al pleno misterio de un ser particular, a la cuestión

¹⁵⁹Cfr. IBID. "Jamás ni nuestro espíritu ni nuestra acción dispondrán a su voluntad de lo real que se nos enfrenta. Pero lo real no podrá tampoco constituir el principio suficiente ni de nuestras intenciones ni de nuestros actos". IBID.

¹⁶⁰Cfr. IBI., o.c., 29.

¹⁶¹Cfr. IBI., o.c., 30.

fundamental de su naturaleza propia, que jamás habremos acabado de explorar"¹⁶². La finitud no es sinónimo de final ni de derrota; de la carencia -como escribe Lévinas- se saca un "sobrante" y de la fatalidad una posibilidad¹⁶³. Esta posibilidad de realización que el fracaso brinda a nuestra existencia parece importante recogerla en orden a ratificar la postura de nuestro autor. Los aspectos negativos de insuficiencia y error que en toda clase de relaciones entre nuestra realidad personal con la realidad plural del mundo se dan están acompañadas igualmente de promesas de porvenir siempre que hagamos fructificar en nuestro fracaso las capacidades que nos posibilitan ir más lejos.

2.3.4.2.- La persona como mundo de empeños

Frente a una sabiduría como saber absoluto, Kant plantea dos consideraciones que obligan a repensar dicho modo de saber.

En primer lugar, respecto de la cuestión que aquí tratamos, Kant introduce el concepto de **fe filosófica**, de una creencia racional¹⁶⁴. Este modo de filosofar es el propio de un ser finito, limitado, que debe empeñarse indefinidamente en obtener un conocimiento que jamás llegará a ser un saber absoluto. En segundo lugar, al declarar la primacía de la **buena voluntad** en el seno de la conciencia moral del individuo, hace que el principio de la moral pase de la inteligencia a la voluntad¹⁶⁵. El **deber ser** es irreductible al **ser**. Lo que Kant nos está ofreciendo, entiende Lacroix, es la introducción en un **mundo de empeños** que nos ayuda a desvelar la razón profunda del fracaso humano: "ni el universo del conocimiento ni el de la moralidad

¹⁶²IBI., o.c., 31.

¹⁶³Cfr. LEVINAS, E., *Notes critiques*, o.c., 247. La finitud, pues, no es pura pérdida de sustancia. El fracaso no puede quedar reducido a mera privación; de esa situación florece una posibilidad que va unida al uso que hacemos de ese fracaso. Ahí radica una vez más la misma ambigüedad del fracaso.

¹⁶⁴"Aunque no la conozcamos, por lo menos imaginamos y pensamos la **cosa en sí** lo bastante como para que pueda desempeñar el papel negativo de límite con respecto a las pretensiones del fenómeno empeñado en igualarse al ser". L.E., 93.

¹⁶⁵Cfr. IBID. Para Belaval "la experiencia del imperativo categórico nos hace probar, con el sentimiento no patológico del deber, al mismo tiempo nuestra finitud y nuestra infinitud". BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 139.

se nos dan ya hechos; están por hacer, y no podemos «hacerlos» sin el fracaso¹⁶⁶. El fracaso se halla vinculado a una concepción del mundo y de la persona **no acabados**, que se encuentran en construcción.

En el desarrollo del ser humano aparece la limitación como una exigencia necesaria del propio ser¹⁶⁷; la limitación humana la entiende Lévinas como "la insuficiencia ante la propia tarea, cuando el hombre se siente incapaz de responder a lo que se espera de él"¹⁶⁸; y ante este tipo de situaciones el hombre se enfrenta cotidianamente. El fracaso como limitación supone un cierto trauma que atraviesa el corazón mismo de la misión de ser del individuo, puesto que quiebra la energía del *esse*; la decepción que produce la limitación humana se atenúa por la consideración de que tanto el hombre como el mundo se encuentran en un proceso histórico inacabado¹⁶⁹. La limitación, pues, acontece como el reverso de la tarea de ser que es la tarea del hombre, y ello significa -desde la reflexión levinasiana- que el **ser-ahí** heideggeriano equivale a **tener-que-ser**: el hombre es tarea de ser: "el hombre es equivale al hombre tiene que ser"¹⁷⁰. En la perspectiva blondeliana, Lacroix recuerda que la acción no se basta a sí misma para completar esa tarea de ser. En toda acción existe algo que no depende de nosotros, una especie de no-ser que informa la propia estructura del yo, de lo cual se desprende que somos, y no obstante no somos absolutamente nuestro ser¹⁷¹. Pero la acción es tan insuficiente como necesaria: "implica una distancia que ella no puede salvar. La inadecuación entre lo que conocemos, lo que hacemos y lo que somos no es un hecho sólo accidental y provisional, sino la ley esencial de nuestro ser y la verdad primera de la filosofía"¹⁷². Una vez más constatamos que la *volonté voulue* -por su

¹⁶⁶L.E., 93.

¹⁶⁷En este punto Belaval relaciona la filosofía kantiana con la reflexión que desde ahí introduce Jaspers y, aludiendo a la filosofía paradójica de Jaspers que analizan en su estudio Dufrenne y Ricoeur, entiende que el hombre pueda sentirse prisionero de una doble limitación: una, específica, nuestra esencia de hombre; la otra, individual, que acontece en la naturaleza de nuestra persona. En definitiva, específica o individual, toda limitación es separación y escisión: participamos a la vez del no-ser de la limitación y del ser que nos rebasa. Sin embargo, Belaval concibe el fracaso como una obligación y un signo de un mal moral unido al mal metafísico, con lo cual el fracaso no puede ser vivido más que como falta. Cfr. BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 141; DUFRENNE, M., y RICOEUR, P., *Karl Jaspers*, o.c., 379-380.

¹⁶⁸LEVINAS, E., *Limitación sin inquietudes*, en CONCILIUM, 113 (1976), 382.

¹⁶⁹Cfr. IBI., o.c., 382-383.

¹⁷⁰IBI., o.c., 384.

¹⁷¹Cfr. L.E., 132.

¹⁷²IBI., o.c., 135.

propio esfuerzo- no llega a completar todas las experiencias y pretensiones de la *volonté voulante*. Ciertamente, la acción no logra eliminar toda la distancia que separa al hombre de sí mismo, del mundo y de los demás hombres, y ahí radica la misión de la filosofía, a juicio de Lacroix, ya que por muy esencial que sea "la filosofía no alcanza a darse ni un fundamento ni una perfección o acabamiento último. Aspira a una sabiduría que no está a su alcance: no puede haber más filosofía humana que una filosofía de los límites, que es tanto como decir una filosofía que integre el fracaso hasta en su intención última"¹⁷³. Una integración distinta a la postuladas por las filosofías afirmativas (integración sin conflictos ni fisuras en el sistema); la integración de la que habla Lacroix puede entenderse como participación en la tarea que constituye al mismo hombre.

En definitiva, **tener que ser** configura al ser humano -como recuerda Lacroix- como un hombre de **tentativas**: allí donde proyecta y prueba realizar algo, ahí se presenta la posibilidad del fracaso. En cierto modo, al ser el hombre una realidad dinámica e histórica el fracaso acontece como el precio que hemos de pagar por nuestra historicidad¹⁷⁴. En este sentido, la filosofía ha de adoptar una forma de reflexión eminentemente interrogativa, esto es, habiéndoselas con el hombre mismo, sin poder realizarlo jamás; ahí radica la grandeza y la flaqueza de la misma filosofía. Al no existir unidad última entre pensamiento y acción, entre intención y acto, el fracaso representa algo más que el fracaso del conocimiento, ya que simboliza en cierta forma el fracaso mucho más profundo de nuestro ser, tan incapaz de realizarse plenamente tanto en el pensamiento como en la acción¹⁷⁵.

2.3.4.3.- La persona como ser expuesto

El hombre no puede escapar a su historicidad; de hecho la historicidad es una característica exclusiva del ser humano que le distingue del resto de los animales¹⁷⁶; esta consideración nos replantea hasta

¹⁷³IBID.

¹⁷⁴Cfr. IBI., 94.

¹⁷⁵Cfr. IBI., o.c., 136.

¹⁷⁶En lenguaje zubiriano cabe decir que mediante la historia el hombre se afirma a sí mismo ejercitando su independencia respecto del medio y su control específico sobre él.

qué punto puede comprenderse el hombre como apertura tal y como apunta Lacroix en su filosofía de la persona¹⁷⁷.

En efecto, la persona se encuentra constitutivamente abierta hacia sí misma como realidad, hacia los otros y hacia Dios. Pero, del mismo modo cabría decir que si el hombre es histórico lo es porque se encuentra abierto hacia el tiempo que está por venir, pues la vida se va haciendo hacia adelante. Por ello, si nos apoyamos en las reflexiones de Zubiri sobre esta cuestión, por estar abierto hacia adelante y hacia su porvenir, el hombre se descubre del mismo modo abierto a cada situación concreta que se va encontrando en su historia personal. Para Zubiri esta característica viene definida en el sentido de que el hombre queda abierto **hacia**; y este carácter de quedar abierto **hacia** es lo que el mismo autor denomina **exposición**; de modo que el hombre debe definirse forzosamente en cada situación: se halla expuesto a situaciones imprevisibles y en cada una de ellas debe adoptar unas decisiones y una figura de realidad concretas porque esas situaciones también contribuyen a la personalización del sujeto¹⁷⁸. Así el hombre va autodefiniéndose en cada situación a la que se expone, contribuyendo de este modo a modelar la personalidad en una determinada dirección. Llevando esta cuestión a un ámbito más existencial, en el que mejor se mueve Lacroix, afirmar que el hombre se halla **expuesto** quiere decir que el hombre está sometido de algún modo a la ley de inseguridad y de riesgo permanente que cada situación de suyo le plantea¹⁷⁹, y ello nos hace pensar que existe algún vínculo radical entre el riesgo y el fracaso. Precisamente por ser un animal de realidades le permite, por un lado, desbordar el marco del estímulo-respuesta, del nivel primario de la naturaleza biológica, pero, al mismo tiempo, este hecho le convierte en el animal inseguro que en cada momento, en virtud del ejercicio de su libertad, debe definirse y apropiarse de aquellas posibilidades que contribuyan a realizar mejor la figura de realidad que tenga proyectada¹⁸⁰. Una vez más esta reflexión nos conduce a la convicción de que el ser

¹⁷⁷Ya expuesta en el Capítulo III de este trabajo.

¹⁷⁸Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 579. En rigor, Zubiri distingue entre **exposición a**, que es lo que en cada instante constituye la situación que se presenta delante del hombre, y **exposición de**, que expresa la definición que el hombre adopta en esa nueva situación. Sobre esta cuestión también puede verse: Cfr. ARANGUREN GONZALO, L.A., *Tiempo y persona en Zubiri*, en PAIDEIA, 26 (1994), 217-231.

¹⁷⁹Cfr. L.E., 100.

¹⁸⁰Lacroix lo expresa con estas palabras: "El hombre es el ser intermediario: colocado entre la vida y el espíritu, entre el Bios y el Logos, no encuentra saciedad en el primero ni su reposo definitivo en el segundo. No se halla realmente en su hogar en ninguno de esos dos mundos a los que por naturaleza pertenece y que le atraen y le repugnan al mismo tiempo. El hombre, que carece de la

humano no es una realidad hecha o acabada; antes bien, en palabras de nuestro autor, "nace investigador, peregrino, extranjero, condenado al éxodo, a la eterna búsqueda y lleva en sí mismo la doble posibilidad de lo inhumano y de lo sobrehumano"¹⁸¹. El hombre, pues, tiene que construirse a sí mismo en cada situación. Así, estar expuesto es sinónimo no sólo de inseguridad sino de *conatus* que obliga al hombre a realizarse como persona.

Desde el punto de vista de la inseguridad radical que plantea el carácter personal de estar expuesto, Lacroix entiende que dicha inseguridad se manifiesta en tres planos sucesivos y jerarquizados de la existencia del ser humano: la inseguridad vital, la intelectual y la espiritual¹⁸².

* Inseguridad vital. Es aquella con la que el hombre ha de habérselas de modo radical y primario; proviene del hecho de que el hombre está "exiliado" en el seno del mundo, tal y como apuntábamos anteriormente en virtud de que es animal de realidades y, por tanto, está dotado de una inteligencia caracterizada por la imprecisión y la insuficiencia, a diferencia de los instintos seguros y automatizados del resto del mundo animal.

* Inseguridad intelectual. Al confiarse a la razón el hombre se expone al peligro de que ésta sea ultrajada por la vida y le conduzca a un irracionalismo radical. El hombre está expuesto al absurdo y al sin sentido.

* Inseguridad espiritual. Lacroix la sintetiza con el término frecuentemente utilizado de **experiencia de noche**. Esta expresión indica, al mismo tiempo, la certeza del nacimiento de un nuevo día y la experiencia de abandono, obscuridad y desamparo. A su vez, Lacroix establece la siguiente tipología de "noches". En primer lugar apela a la **noche mística** (la noche oscura del alma) como la "noche" transida de esperanza y que prepara al hombre para una acogida y una presencia del Totalmente Otro. Para quien no vive esta experiencia, la "noche" se tornará en realidad definitiva y triunfo del vacío y de la obscuridad. En segundo

tosquedad necesaria para sumergirse totalmente en la oleada de la vida puramente animal, no posee tampoco la gracilidad y levedad sutil que le permita tomar el vuelo en el mundo de los espíritus puros". IBI., o.c., 100-101.

¹⁸¹IBI.,o.c., 101.

¹⁸²Cfr. IBI, o.c., 101-103.

lugar, Lacroix señala la **noche del suplicio** y pone como ejemplo la **pasión de la noche** que Jaspers contrapone a la **ley del día**: mientras que la ley del día conlleva todo aquello que hay que obrar en las tareas cotidianas, la pasión de la noche es la certeza de que toda construcción temporal es ilusoria¹⁸³.

Teniendo en cuenta la perspectiva filosófica hasta aquí reseñada, Lacroix insiste en quedarnos con dos afirmaciones esclarecedoras acerca de la significación del fracaso:

- En todo hombre, y hasta en la humanidad misma existe un deseo de ser, una especie de "vehemencia ligada a la existencia"¹⁸⁴, una afirmación originaria y fundamental que está presente en todas nuestras tentativas y realizaciones. Y esta afirmación primordial actúa como garantía implícita sobre el mismo sujeto, en forma de seguridad primigenia que nunca le abandona y que le permite confiar en sí mismo y en el hombre. El hombre es Intención.
- La Intención que es el hombre no puede ser aprehendida por éste como algo separado o escindido; ha de expresarse mediante actos que en cada momento manifiestan y traicionan esa misma Intención, lo cual le convierte en sujeto susceptible de fracasar.

En cualquier caso, el fracaso nos devuelve a nosotros mismos, obligándonos a **hacernos** mientras hacemos el mundo. Así, la significación del fracaso "consiste en remitirnos una y otra vez, incesantemente, a aquella certeza primera, para mirarnos en ella, tomar conciencia de ella y experimentarla de nuevo en actos, realizadores de valores siempre consistentes y a la vez precarios"¹⁸⁵.

Desde el plano existencial y situacional en el que se mueve Lacroix, nos adentramos en las actitudes concretas que adopta el hombre frente al fracaso.

¹⁸³Cfr. VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, o.c., 213; DUFRENNE, M., y RICOEUR, P., *Karl Jaspers*, o.c., 375-376.

¹⁸⁴L.E., 104.

¹⁸⁵IBID.

2.4.- Actitudes ante el fracaso

Ya quedó aclarado tanto en el análisis psicológico como en el filosófico que el fracaso como situación real con la que se encuentra el hombre en el intento de realización de sus proyectos constituye una realidad con la que el hombre debe enfrentarse como tal y de la que el hombre puede salir derrotado o renacido. Esto quiere decir que frente al fracaso pueden adoptarse diversas actitudes.

2.4.1.- Proceso de afrontamiento del fracaso

Antes de pasar a describir las actitudes apuntadas, tal y como propone Lacroix, creemos necesario mostrar en primer lugar lo que Schuchardt denomina proceso interior de afrontamiento del fracaso¹⁸⁶, que servirá de marco de comprensión global en el que se inscriben las actitudes señaladas por nuestro autor. El proceso planteado es el supuestamente correcto hasta el final, en la convicción de que es una minoría la que llega hasta la última etapa del proceso planteado¹⁸⁷. Brevemente señalamos las características principales de cada etapa.

1.- Incertidumbre. Habérselas con el fracaso personal supone en primer lugar un duro golpe que agrieta repentinamente una vida orientada y vivida de una determinada manera. El sujeto afectado se siente sumergido en el pánico ante lo desconocido, al que responde con múltiples mecanismos de defensa que le conducen a un estado de "no querer reconocer" y de aislamiento; este estado todavía se encuentra anclado en la tendencia a rechazar el fracaso.

¹⁸⁶Cfr. SCHUCHARDT, E., *Afrontar el fracaso*, en CONCILIUM, 231 (1990), 270-277. Este autor describe el proceso en términos de "aprendizaje de asimilación de las crisis".

¹⁸⁷Según el estudio estadístico emprendido por Schuchardt, una tercera parte de los casos estudiados (personas ante situaciones de fracaso personal: enfermedad, etc.) se quedó en la primera parte del proceso. Cfr. IBI.,o.c., 278.

2.- Certeza. Es la afirmación de la nueva realidad planteada, que ya se presagiaba anteriormente. Pero afirmado racionalmente el fracaso, continúa en una especie de negativa emocional a ser aceptado. Lo característico de esta fase es esta ambivalencia entre lo racional que afirma y lo emocional, que niega.

3.- Agresión. Es el momento de la queja y de la protesta. "¿Por qué precisamente yo?". Lo trágico de esta fase es que el verdadero objeto de la agresión ni se puede comprender ni se puede atacar. Son muchos los modelos de agresión que pueden darse. En un caso extremo encontramos el suicidio.

4.- Gestión. Las fuerzas emocionales liberadas en la agresión conducen a la acción. Así, se "gestiona" la crisis, se sale del aislamiento y se consulta la situación con otros en busca de criterios. Se trata de una consulta un tanto caótica, urgida por la necesidad de salir de la crisis más que por el deseo de afrontarla.

5.- Depresión. Las gestiones emprendidas no conducen, sin más, a la solución del conflicto¹⁸⁸. Es el momento emotivamente más bajo, donde el sentimiento de pérdida y de derrota florece con mayor fuerza. Ahora se comprende no sólo racional sino emotivamente lo que ya es irreversible. Pero esta tristeza no significa necesariamente el fin del proceso; a la tristeza de lo perdido en el pasado y de lo que se ha perdido para el futuro puede seguir otro tipo de tristeza sin límites, la melancolía, que permite al hombre distanciarse de esa experiencia sufrida y afrontar con mayor claridad el fracaso¹⁸⁹.

6.- Aceptación. Este es el momento crucial del proceso, el sujeto toma conciencia -racional y emotiva- de sus limitaciones. Todo lo anterior (el sufrimiento, la resistencia, la lucha contra lo irremediable) ha sido vencido. Situado en el límite el sujeto es capaz de abrirse hacia algo nuevo, porque la vida no ha terminado. Es la aceptación de la **singularidad** del fracaso en el límite de la imposibilidad; cuando ya nada se

¹⁸⁸Schuchardt pone el ejemplo de que determinados enfermos de cáncer no pueden evitar su certeza de la muerte, por mucho que consulten su caso a unos o a otros. Cfr. IBI., o.c., 274-275.

¹⁸⁹En su ensayo sobre la melancolía C. Gurméndez reconoce que "mientras los estados de tristeza nos dejan frustrados y propicios a dejarnos ir a la inercia más completa, los estados de melancolía son más suaves y caemos en una laxitud que nos sume en la perplejidad(...). En consecuencia, los seres propensos a la tristeza son más sensibles al daño que infligen estos encuentros. Por el contrario, los inclinados a la melancolía son, aunque aflictivos, más resistentes y fuertes para enfrentar el mundo". GURMENDEZ, C., *La melancolía*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 10. Existe, pues, en la melancolía una fecundidad y un poder creativo que son enormemente positivos para el ser humano.

puede hacer en el sentido de intentar anular el propio fracaso, nace la **posibilidad última**, aquella que aún no se ha estrenado. La aceptación del fracaso como principio de un nuevo renacimiento existencial¹⁹⁰. En la aceptación, el sujeto comprueba que su espacio y su tiempo vital se ensancha inesperadamente.

7.- Actividad. El sujeto decide vivir con la **singularidad** contra la que anteriormente había luchado. Es hora de edificar de nuevo con lo que uno cuenta en su haber, incluidos los fracasos. Es el momento de la reestructuración de valores, normas y re-orientación del modo de vida que uno quiere y puede llevar en adelante.

Como indicamos al comienzo de la descripción de este proceso, según el estudio realizado por Schuchardt no todos los sujetos que fracasan llegan al final del proceso¹⁹¹. Desde la perspectiva del itinerario que acabamos de presentar analizamos brevemente las actitudes que el hombre presenta ante la experiencia del fracaso, según el estudio de Lacroix¹⁹².

2.4.2.- Propuesta de Lacroix

2.4.2.1.- La evasión. Representa la instalación en el aislamiento, cuando se trata de una huida en forma de refugio en uno mismo; los demás, la sociedad están presentes bajo la forma de presentimiento. En último término, esta postura puede conducir a un cierto tipo de narcisismo. Sin embargo, la evasión puede llegar a su extremo límite cuando desemboca en el suicidio. En cualquier caso, lo que revela

¹⁹⁰ Aceptación no es lo mismo que resignación. M. Scheler, en su ensayo *Reue und Wiedergeburt*, señala que el fracaso puede vivirse de tres modos principales: el lúdico (similar a la evasión), el desesperado (similar a lo que Lacroix denominará **desaliento**) y resignado. Esta resignación, para Laín Entralgo puede entenderse como apropiación positiva del fracaso a la vida personal como ocasión para reordenarla. Por eso, más que resignación es aceptación por cuanto constituye la posibilidad para un verdadero renacimiento. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o.c., 594.

¹⁹¹ Aproximadamente un tercio se queda en el llamado estado inicial (etapas 1,2 y 3); un tercio no pasa del estado de transición (etapas 4 y 5) y tan sólo un tercio alcanza el final descrito. Cfr. SCHUCHARDT, E., *Afrontar el fracaso*, o.c., 278.

¹⁹² Cfr. L.E., 109-138.

la conducta evasiva es el hecho de no afrontar la realidad como tal, quizá porque uno no esté convencido completamente de que "el sentimiento de realidad está ligado al afrontamiento, al encuentro con el obstáculo. Lo real es para mí aquello de lo que no puedo disponer a mi antojo, lo que me ofrece resistencia"¹⁹³. De modo que rechazar o rehusar el fracaso es decir "no" a la realidad y, por ende, evadirse del mundo y de los hombres.

2.4.2.2.- El desaliento. Parecida a la actitud anterior, en el desaliento no cabe ningún tipo de compensación. En el límite, nos remite a la desesperación, que es una suerte de consumación en vida¹⁹⁴ ya que desde la perspectiva kierkegaardiana, tan querida para Lacroix, entendemos que el hombre mientras desespera de **algo**, propiamente lo que hace no es sino desesperar de sí mismo, hasta querer deshacerse de sí mismo¹⁹⁵. En este estado, se niega toda temporalidad, el tiempo se detiene y se produce una nueva forma de aislamiento¹⁹⁶.

2.4.2.3.- La recuperación y el éxito. Por recuperación entiende nuestro autor recobrar la propia coherencia respecto a la intención que somos, reanudando con ella el contacto a partir del punto mismo en que se vio frustrada, y recuperar el dominio sobre uno mismo. El éxito no es la llegada a un determinado lugar, sino la nueva disposición del sujeto que le lleva a reajustar la orientación de su marcha existencial, el fin y los medios propuestos. La nueva toma de conciencia sobre uno mismo es el mejor de los éxitos; por ello, Lacroix no duda en afirmar que "el éxito es bueno sólo en cuanto es el más grande revelador del fracaso"¹⁹⁷.

¹⁹³IBI., o.c., 111.

¹⁹⁴Cfr. GURMENDEZ, C., *La melancolía*, o.c., 91.

¹⁹⁵Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, o.c., 45.

¹⁹⁶El propio Kierkegaard subraya que el desesperado intenta desligar su yo del poder que lo fundamenta, y en este empeño fracasa. Cfr. IBI., o.c., 45-46.

¹⁹⁷L.E., 114. Para nuestro autor es tan peligroso exaltar el éxito como el fracaso. En este sentido, recordemos que M. Weber advierte el advenimiento del *homo oeconomicus* en la valoración de la eficacia, el éxito y el rendimiento como modo de agradar a Dios en la moral protestante. Cfr. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969, 49; 90, 92. Por su parte, Lacroix subraya que el catolicismo ha caído en ocasiones en lo contrario: en la exaltación del sufrimiento y en la

2.4.2.4.- La alegría. La experiencia de la alegría se configura como la negación radical del fracaso por cuanto está vinculada al intento de adquisición del máximo de ser, ya que a diferencia del placer no guarda relación con la satisfacción temporal de una parcela de nuestra realidad personal, sino que se define por su carácter plenario: atañe a todo el ser personal. Aceptar el fracaso y triunfar sobre él es crearse uno a sí mismo, y la alegría no es más que el signo de esa nueva creación, su manantial inagotable. Por otro lado, la alegría tiene que ver con el buen uso del tiempo, pues revela que el hombre no trata de deshacerse o evadirse sino, al contrario, se crea a sí mismo y se reconstruye en el tiempo; así, la alegría -para Lacroix- tiene cierto sabor a eternidad, o lo que es lo mismo (en la filosofía de nuestro autor) a felicidad¹⁹⁸.

2.4.2.5.- La esperanza. Para Lacroix se trata de la actitud más positiva en orden a afrontar el fracaso. También supone la adquisición o la existencia de determinados recursos personales ya que tal como describe esta actitud nuestro autor, la esperanza puede vivirse en forma de dialéctica. En efecto, al enfrentarse a una realidad dura y difícil de integrar Lacroix propone tomar distancia de ella y vivir la experiencia lúdica del juego y de la gratuidad para volver de nuevo a la realidad que nos aguarda. En el fondo, propone el mismo tratamiento que en la filosofía griega llevaron a cabo los presocráticos, los sofistas y Platón y Aristóteles¹⁹⁹. El momento de distanciamiento permite ver con mayor claridad la realidad en la que nos hallamos; es un desasimiento de la dura realidad alimentado por la esperanza de afrontarlo en una óptima

consideración del fracaso como una suerte de castigo querido por Dios. Esta tendencia se hará más patente aún en el caso de la culpabilidad que teñirá al catolicismo de "dolorismo" y será objeto de las críticas de Nietzsche y de Freud, tal como veremos más adelante. Vistas así las cosas, Lacroix afirma: "no hallaremos el sentido del fracaso ni en la búsqueda del éxito ni en el temor al éxito". L.E., 117.

¹⁹⁸Sobre las relaciones entre el binomio alegría-felicidad con el binomio tiempo-eternidad pueden consultarse las reflexiones aportadas en el Capítulo III, epígrafe 4.1.3.2. del presente trabajo.

¹⁹⁹Recordemos que el pensamiento griego empezó planteando un problema que era, sin duda, el más fundamental, pero también el más difícil: el de la eternidad y el tiempo, del ser y del no-ser, de lo uno y lo múltiple, y le dio soluciones extremas antes de chocar contra el obstáculo sin poder seguir avanzando. Llegaron entonces los sofistas, que apartaron la atención de esa clase de problemas, sin dejar por ello de ejercitar y fortificar la inteligencia, aunque fuera, en cierto modo, en el vacío: la sofística helénica tiene, entre muchas otras significaciones, la de haber sido una diversión necesaria. Después de ella, gracias a ella y contra ella, pudieron entrar en liza Platón y Aristóteles". L.E., 126.

situación. Por eso, lejos de convertirse en una evasión, la esperanza nos abre a lo verdadero y a la humildad, esto es, a la verdad que somos.

Profundizando más en la descripción de la esperanza Lacroix distingue entre **espera** y **esperanza**²⁰⁰. El primer término apunta a un éxito particular y parcial mientras que la esperanza hace referencia a la felicidad de toda una vida. Por ello, la espera, por valiosa que sea, resulta siempre insuficiente y no logra tocar el núcleo de la existencia humana. En este sentido, concluimos con Lacroix, el problema del fracaso es, en suma, el del sentido total de la existencia humana, y a esto es a lo que quiere dar respuesta la esperanza, "que no busca los resultados exteriores sino la plena realización de la persona"²⁰¹.

Sin embargo, Lacroix no es ajeno a una realidad que constantemente amenaza a la esperanza humana: nos referimos al problema del mal. La insatisfacción que subyace en la no realización de los proyectos humanos está unida a un tipo de fracaso que constituye el fracaso radical, más trágico aún que el de la muerte, y ese fracaso es el de la existencia del mal²⁰². Ante todo, el mal es totalmente injustificable y

²⁰⁰En francés el verbo *attendre* (hallarse a la espera) no significa lo mismo que el verbo *espérer* (vivir en la esperanza). Mientras que la **espera** está marcada por las esperas concretas y cotidianas que pueden designarse con la palabra *espoir*, la esperanza honda y absoluta, que se denominaría *esperance*, es la plena. Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, o.c., 116. Del mismo modo, para Laín la **espera** es básicamente una disposición y una actividad primaria del hombre, lo cual se convierte en hábito constitutivo de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear y proyectar el futuro. Está ligada a lo que Ortega llama **expectativa**, y va acompañada de un cierto obrar de la persona. Toda espera supone una entrega del esperante, un *engagement*, que se manifiesta en forma de proyecto en el cual el sujeto se halla comprometido y empeñado. Por su parte, la **esperanza** es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide su espera vital. La esperanza, pues, está hecha de espera confiada; el esperanzado es quien a lo largo de su vida se ha habituado a confiar en el buen éxito de la realización de lo proyectado hacia el futuro; realización hacia la cual ya de por sí tiende espontáneamente la espera vital. Por consiguiente, es la confianza acerca de la posibilidad de lo esperado lo que eleva la espera a esperanza. Cuando yo **creo** que me es posible lo que mi espera vital desea, esa creencia es mi confianza, y ello no es de extrañar puesto que la realidad se nos puede presentar bajo la condición de *credenda* y el hombre confiar en ella. Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, o.c., 539-579.

²⁰¹L.E., 131. Una vez más, el significado del fracaso está ineludiblemente vinculado al sentido de la existencia humana, desde el pensamiento de Lacroix.

²⁰²Cfr. L.E., 136-138. No es el momento de realizar un estudio exhaustivo acerca del problema del mal. Al menos Lacroix no lo hace. Se le podría imputar no haberlo afrontado; su idea es más bien relacionar el problema del mal con la esperanza y con la apertura a la dimensión trascendente de la persona. No obstante, en esta pequeña reflexión se apoyará en el ensayo de NABERT, J., *Essai sur le mal*, P.U.F., Paris, 1955. En especial se fijará en la primera parte del ensayo, que lleva por título: *L'injustifiable* (pp. 1-40)

aparece como un escándalo ante nuestra conciencia. Lo que a Lacroix le interesa destacar es qué tipo de actitudes y de interrogantes puede plantear la realidad de la existencia del mal y cómo puede el hombre hacer compatible la actitud de esperanza con la existencia del mal. Así, Lacroix se pregunta: "¿puedo esperar más allá de mí mismo?. Si la esperanza es la actitud válida frente al fracaso, ¿puede existir una esperanza que sobrepase y supere todas las esperas parciales e incluso la esperanza moral?. Y si el fracaso es universal, ¿no se deduce de ello la insuficiencia fundamental de toda naturaleza, que es siempre más una llamada que un ser?. El hecho de que el fracaso esté ligado a la estructura del yo, ¿no significaría que el hombre no se basta a sí mismo y que debe ser acabado, llevado a la perfección por otro que no sea él?"²⁰³. Este tipo de preguntas, reconoce nuestro autor, son propiamente religiosas y nos sitúan en la perspectiva de una esperanza absoluta, que trasciende los límites de la mera existencia proyectiva. Marcel reconocía que para él como metafísico y no sólo como cristiano, "la esperanza es la esperanza de la salvación. Y diría con más precisión que es la esperanza de la resurrección. Esto significa para mí la esperanza en un más allá"²⁰⁴. Lacroix, junto con Nabert, pasa del problema moral que genera el mal al problema estrictamente religioso; lo cual quiere indicar que "una solución completa, si es que existe, supera los límites de la pura filosofía"²⁰⁵. Sin entrar en análisis teológicos, sino mediante una breve aproximación a la fenomenología de la Religión -y en concreto a la cristiana- Lacroix va a estudiar de qué modo esta religión se presenta como respuesta final y decisiva al fracaso, al margen de que podamos juzgar la verdad o falsedad de dicha respuesta.

2.4.3.- El fracaso y la experiencia religiosa

Cuando Kant afirma que en el mundo sólo existe una cosa absolutamente, a saber, la buena voluntad, desplaza la sabiduría -como vimos anteriormente- del plano del conocer al del querer, dejando a un Dios autor tanto de la libertad como de la naturaleza el cuidado de reconciliar la virtud y la felicidad, cosa imposible para el ser humano. Para Lacroix, si bien la filosofía plantea la ecuación de la perfecta identificación del hombre consigo mismo, esa misma filosofía no puede resolverla; es preciso adentrarse en la

²⁰³L.E., 138.

²⁰⁴MARCEL, G., cit. por SECO, J., *Introducción al pensamiento de G. Marcel*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990, 46.

²⁰⁵L.E., 138. Nos encontramos ante lo que Levinas denomina el "salto mortal" de la experiencia religiosa: la transformación del fracaso en gloria, si bien se trata de una gloria siempre incierta, reconocida y desconocida. Cfr. LEVINAS, E., *Notes critiques*, o.c., 248.

experiencia religiosa²⁰⁶. Todo esfuerzo moral por grande que sea queda **rebasado** y de este exceso hemos de dar cuenta, puesto que, en opinión de Vergote, "en las situaciones límite el hombre encuentra espontáneamente el tono de la invocación religiosa"²⁰⁷.

La fenomenología religiosa nos ayuda a entender que el hombre religioso no es aquel que partiendo de sus necesidades y deseos encuentra en Dios un ser que responde plenamente a esas necesidades; en tanto que Misterio "el Dios del hombre religioso no es una realidad que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que en un momento dado se le impone"²⁰⁸, si bien esta reflexión no impide afirmar que la actitud religiosa primordial surge de la necesidad de salvación que experimenta el hombre al ser continuamente rebasado por una realidad negativa que no puede entender ni dominar²⁰⁹. Desde esta perspectiva, Lacroix afirma que el rebasamiento que representa lo injustificable ha de ser asumido²¹⁰; pero esta asunción nos debe poner en guardia ante los falsos optimismos ingenuos que entienden la religión como la superación de las filosofías de la ruptura, con lo que se apoyan en una modalidad de religión que integra el fracaso, abriéndonos a un proyecto, el de Dios, que va más allá de cualquier proyecto humano y que no conoce el fallo. Esta apreciación cae en el mismo error que criticábamos en el caso de las filosofías de la integración lógica, como la de Hegel. En el terreno de la religión nos situaría en el puro quietismo religioso que se siente incapaz de convivir con el fracaso; lo integra apartándolo de sí²¹¹.

Se trata, pues, de asumir el fracaso asumiéndolo con él, llegando a experimentar la desesperación que el mismo genera en nosotros sin que Dios sea utilizado como desembocadura de nuestras

²⁰⁶Cfr. IBI., o.c., 139.

²⁰⁷VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1975, 187.

²⁰⁸MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1978, 145.

²⁰⁹La filosofía y la religión al referirse al mismo objeto, la aproximación al misterio de Dios, lo realizan a través de intenciones distintas: "El Dios de la filosofía es un principio de fundamentación; el de la Religión, un Tú divino, un Dios viviente que entra en comunicación con los hombres para salvarlos". MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 118-119. Si bien, como veremos en el siguiente Capítulo, Lacroix no hace mayor distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de la Religión.

²¹⁰Cfr. L.E., 139-140.

²¹¹Esta fácil integración del fracaso recuerda el optimismo necio y cobarde que Bonhoeffer condenaba en sus cartas desde la prisión. Para el teólogo alemán el optimismo es una fuerza vital, una fuerza de la esperanza: "allí donde los demás se resignan, existe la fuerza de mantener erguida la cabeza". BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona, 1971, 31.

incomprensiones. En este orden de cosas, la reflexión de Rahner respecto al Dios "pensado" de esta forma es concluyente: "El Dios en que pensamos no existe realmente; el Dios que instituye la seguridad en la tierra, el Dios que nos libra de las desilusiones, el Dios que elimina el peligro, el Dios que impide que el amor del hombre desemboque en el desencanto (...). Es preciso, por el contrario, dejar tranquilamente que la desesperación nos arrebate aparentemente todas las cosas. Dejemos que se cierren todas las salidas (...). El rostro petrificador de la desesperación no es sino la llegada de Dios a nuestra alma. Dios está allí, no **aunque**, sino **porque** no tenemos ninguna otra cosa, ni aun a nosotros"²¹². Es, pues, este tipo de asunción la que permite al hombre religioso elevarse a una concepción positiva de la esperanza, que si bien es la negación de todo fatalismo, tampoco se identifica con el optimismo ingenuo²¹³. La esperanza no se alimenta de proyecciones falsas; al contrario, nos sitúa en la verdadera dimensión de la experiencia religiosa: Dios está ahí no aunque, sino **porque** no tenemos ninguna otra cosa, decía Rahner. El Dios del hombre religioso, por tanto, no consuela al hombre por lo que le da o le promete, "sino por lo que es o, tal vez más propiamente, porque es, y para el hombre religioso es una realidad totalmente otra que él debe reconocer, trascendiéndose en ese reconocimiento"²¹⁴. La experiencia del fracaso en el terreno de la experiencia religiosa lleva, pues, a creer "por nada", y la razón de ello radica en la iniciativa libre y gratuita de Dios²¹⁵, lo cual no excluye la

²¹²RAHNER, K., cit. por VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, o.c., 226. Por su valiosa aportación a la filosofía y a la filosofía de la Religión simplemente recogemos la tesis fundamental de Rahner que es el ámbito de reflexión en el que nos movemos y que en este momento puede resultar esclarecedor. Por su parte, Martín Velasco recoge lo que puede caracterizarse la afirmación fundamental de Rahner en este ámbito de reflexión: "El hombre es el ente que, en un amor fruto de la libertad, está ante el Dios de una posible revelación". Esta afirmación se desarrolla en dos ideas complementarias. La primera: el Dios al cual el hombre está abierto es un Dios que puede hablar u ocultarse; no es la resultante de la atribución de ciertos rasgos humanos. La segunda idea es que el hombre que se halla frente al Dios de la revelación es el oyente igualmente libre. Lo importante es que el Dios que aquí se presenta no es una idea inmóvil expuesta a la captación humana, sino un Dios que se revela o calla. Cfr. MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 169-172.

²¹³De nuevo Bonhoeffer critica a los que sólo hablan de Dios cuando fracasan las fuerzas humanas. Conocida es su postura según la cual debemos saber "hablar de Dios no en los límites sino en el centro, no en las debilidades sino en la fuerza". BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, o.c., 53. Lo que preocupa al teólogo alemán es que desde esas situaciones límite, en cuanto reveladoras de la fragilidad y debilidad humanas, no se manipule un camino que lleve hacia un Dios "tapaagujeros" que compense la impotencia del hombre.

²¹⁴MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, o.c., 145-146.

²¹⁵GUTIERREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca, 1986, 134.

posibilidad y hasta la necesidad de integrar la queja, la protesta y la perplejidad en esa misma experiencia religiosa, como es el caso paradigmático de Job²¹⁶.

Regresando a las posiciones iniciales de nuestro autor, lo que en esta reflexión se nos presenta es la presencia de un Dios débil y silencioso, que lleva a afirmar a Lacroix que "podemos pensar incluso si el fracaso del hombre no será lo que permite a Dios revelar el fondo de su Ser, de un Ser que asume el fracaso hasta, en un determinado sentido, lo injustificable"²¹⁷. Al asumir el fracaso el hombre descubre el modo de ser de Dios. Esta afirmación conduce a nuestro autor a considerar que un tratamiento más riguroso del fracaso desde una perspectiva religiosa precisa de la luz de la reflexión cristológica, ya que desde ella "lo negativo no es accidental, ni desesperante o desconsolador, porque es a la vez vivido y superado en Dios"²¹⁸.

Sin embargo, el propio Lacroix reconoce que la experiencia religiosa, prescindiendo de que sea verdadera o falsa, es un tipo de experiencia que no puede universalizarse, y por ello no resulta válida para todos los hombres²¹⁹. En el fondo, lo que sí aparece como universalizable son las preguntas que nos colocan en el límite de nuestra existencia: "¿Hasta qué punto una vida llena de fracasos se librará de la experiencia de ese otro sentimiento de fracaso irremediable?. ¿Qué sentido puede tener la esperanza para el que no espera nada?. ¿Quién podrá expresar la profundidad de la miseria material, intelectual y espiritual de millares de millones de seres persistente desde que en la tierra hay criaturas humanas que nacen, sufren y mueren?"²²⁰. Para afrontar estas preguntas acude de nuevo Lacroix al plano de la fe filosófica tal como la plantea Jaspers.

²¹⁶La actualización de la figura de Job en las situaciones actuales de dolor y sufrimiento y su relación con la experiencia religiosa cristiana son el objeto del estudio de G. Gutiérrez anteriormente mencionado. En él podemos leer: "el encuentro pleno de Job con su Dios pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación". IBI., o.c., 111.

²¹⁷L.E., 140. En cierta manera, señala Levinas, asumir el fracaso es descubrir el modo de ser mismo de la Trascendencia. Cfr. LEVINAS, E., *Notes critiques*, o.c., 248. Más que conocer a Dios es conocer el modo de ser de Dios.

²¹⁸IBI., o.c., 142-143. Esto se hace palpable en el significado de la cruz de Cristo: "es precisamente cuando está absolutamente solo (simbólicamente), separado de la Humanidad representada por sus discípulos, que le han abandonado o han renegado de él, separado de la propia divinidad («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»); es entonces cuando Cristo opera la reconciliación entre el Hombre y Dios y supera la separación que había entre los dos. La experiencia del fracaso se convierte en la del amor total". IBI., o.c., 143.

²¹⁹Lacroix reconoce que "es imposible esquivar el problema de saber en qué medida esa experiencia religiosa es posible para todos los hombres". IBI., o.c., 146.

²²⁰IBI., o.c., 146-147.

2.4.4.- El fracaso y la huella de la Trascendencia

Lacroix recuerda la distinción jasperiana entre fracaso inauténtico y fracaso auténtico. Mientras que el primero se expresa en el escepticismo y el nihilismo y el sujeto se abandona en ese fracaso, el fracaso auténtico aparece como la lucidez de la asunción y superación de lo trágico²²¹. El fracaso es la ocasión para que el hombre se abra a la trascendencia y, en ese sentido, Lacroix asegura que sin el fracaso los hombres nos adormeceríamos en el seno de lo empírico. Por eso, la propuesta de Jaspers, "ante el fracaso hacer la apuesta del ser", debe ser positivamente recogida²²².

Ricoeur califica la filosofía de Jaspers como filosofía paradójica: en el fracaso, como en toda situación límite de la transparencia del no-ser y la presencia del Ser²²³. El no-ser del fracaso aparece ante nosotros como lo eminentemente absurdo y sin-sentido. Pero Jaspers habla de la **cifra** en el fracaso. Y la cifra silenciosa es un reconocimiento nítido del Ser. El ser de la trascendencia, que brilla sin embargo en lo más hondo del fracaso, no puede ser ya nombrado. Sólo existe en ese momento un "silencio en plenitud". Entonces, el fracaso ya no es un mal, sin más, es un hecho necesario tanto en cuanto puede cargarse de valor para nosotros²²⁴. El fracaso es, pues, una ocasión que el hombre tiene para abrirse a la trascendencia, es una invitación a transgredir los límites del no-saber que se constituye en una suerte de noche del espíritu, de modo que fracaso e impulso hacia la trascendencia llegan a identificarse; y en el origen de este impulso subyace la fe filosófica²²⁵. Esta fe filosófica viene definida como la fe del hombre en sus posibilidades, de modo que

²²¹Cfr. IBI., o.c., 147.

²²²JASPERS, K., cit. por LACROIX, J., IBID. "Únicamente el que construye y osa afrontar con pasión la posibilidad del fracaso de lo que realiza está en condiciones de encontrar en el fracaso un destello de eternidad". IBI., o.c., 148.

²²³Cfr. RICOEUR, P., y DUFRENNE, M., *Karl Jaspers*, o.c., 378-379. A una filosofía entendida como lógica triunfante donde las dificultades se disipan en la identidad o en la síntesis de los contrarios, Jaspers opone la paradoja que es la lógica humillada, pues confiesa su indignancia que la apariencia del sistema tiende a enmascarar. Cfr. IBID. De la misma opinión es BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 140-143

²²⁴Cfr. L.E. 149; BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 140.

²²⁵Cfr., VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, o.c., 211. La fe filosófica permite el acceso a esa trascendencia, ya que esa misma fe no se refiere a los objetos del mundo, sino al origen a partir del cual ellos existen. Y la fe filosófica llega a la trascendencia y el hombre lo manifiesta en forma de **cifra**. La trascendencia, por otro lado, tiene la característica -según

acontece en el hombre como fundamento de las posibilidades humanas²²⁶. Ciertamente, aquí radica la diferencia con la fe religiosa, pues mientras que ésta puede entenderse como la entrega confiada en manos de una trascendencia reconocida mediante esa confianza, la fe filosófica contempla una trascendencia que siempre está más allá de cualquier representación, y devuelve al hombre el estar sobre sus posibilidades²²⁷. Al hombre le queda siempre la posibilidad, entendida como capacidad humana para hacerse cargo de la realidad, con lo que regresamos a la ambigüedad que el fracaso representa para el hombre: o bien como derrota final o bien como posibilidad de renacimiento. Y ello siempre nos conduce a una opción personal: la opción entre el sin-sentido o el sentido, entre el absurdo o la posibilidad. Y esa opción para que sea realmente humanizadora y plenificante ha de estar informada al menos por la fe filosófica²²⁸.

3.- LA CULPABILIDAD

El estudio que Lacroix realiza sobre la culpabilidad en su obra *Philosophie de la culpabilité* (1977) viene a colmar una honda preocupación práctica de nuestro autor y en la que concentra tanto los datos de la sociología, psicología y teología sobre la cuestión como su propuesta antropológica en los términos ya reseñados en los capítulos anteriores; por ello, no es gratuito afirmar -con R. Dufourt- que la experiencia de la culpabilidad se encuentra en el corazón de la meditación de Jean Lacroix²²⁹.

Jaspers- de su radical proximidad al ser humano. Habita en lo más profundo del mismo hombre. Cfr. RICOEUR, P. y DUFRENNE, M., *Karl Jaspers*, o.c., 377; MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 138-139.

²²⁶Cfr. JASPERS, K., *La fe filosófica*, o.c., 65.

²²⁷Para Jaspers la trascendencia no es un objeto de conocimiento. Aunque a pesar de ello nosotros lo expresamos mediante un lenguaje: el de las cifras. En este sentido "Dios es una cifra". JASPERS, K., *Cifras de la Transcendencia*, Alianza, Madrid, 1993, 65.

²²⁸Cfr. L.E., 150. Depende de nosotros -insiste Belaval- el hecho de dar un sentido al fracaso, de transfigurarlo en la medida que lo aceptamos libremente. Así, el fracaso que vuelve a llamarnos en nuestros límites, revela una llamada más radical: la llamada de la trascendencia. Cfr. BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, o.c., 142.

²²⁹Cfr. DUFOURT, R., *La pensée de Jean Lacroix*, o.c., 32. A esta experiencia antropológica central dedica Lacroix su último libro, en 1977, si bien realmente él último, *Le Personnalisme*, data de 1981, pero se trata más bien de una reseña o síntesis general de lo que nuestro autor ha entendido por personalismo.

Parte nuestro autor en su investigación sobre la culpabilidad de un hecho que caracteriza buena parte de nuestro siglo XX: el hombre moderno vive en un permanente sentimiento general de culpabilidad; con razón o sin ella el hombre se siente culpable, aunque no sabe a ciencia cierta qué reprocharse²³⁰; y este sentimiento contiene un matiz importante: se refiere a un sentimiento difuso que el hombre interioriza en cuanto ser humano pero no en cuanto a persona individual; se trata de lo que Lacroix denomina como "culpabilidad colectiva"²³¹ o "estado de culpabilidad"²³² que renace y aumenta en la misma proporción que disminuye el sentimiento de culpabilidad individual. Lo que caracteriza a esta "culpabilidad colectiva" es que desarrolla un concepto de culpa desligada de la falta, aunque concedora del castigo. Tanto Kafka como Malraux o Camus han presentado en sus obras la figura del acusado sin conciencia de falta; sólo la sanción y el castigo desarrollan el sentimiento de culpabilidad²³³. El hombre moderno, pues, se siente confusamente culpable al tiempo que rechaza con energía cualquier vestigio de culpabilidad personal; sin duda, los análisis y críticas de los maestros de la sospecha no son ajenos a esta situación. Como elementos destacados de una Ilustración que tiene en el progreso el faro que guía la autonomía individual, la culpa viene a representar la situación de parada, tropiezo, regreso, con lo que tanto culpa y autonomía como culpa y progreso son conceptos que se contraponen. Si a ello añadimos que la concepción de culpa se vincula a la de Religión cristiana ("reliquia neurótica", en Freud; "moral de los esclavos", en Nietzsche)²³⁴, no es de extrañar que la **sospecha** invada la noción de culpa. Por todo ello, Lacroix concentrará su atención en los siguientes aspectos:

- Analizar el concepto de culpabilidad religiosa en Nietzsche y en Freud y su relación con el cristianismo.

²³⁰Cfr. P.C., 7; S.V.M., 33.

²³¹P.C., 7.

²³²IBI., o.c., 8; S.V.M., 35.

²³³«¿No está en tu castigo la prueba de tu falta?», exclama el capellán en la obra de A. Gide que se inspira en *El Proceso* de Kafka. "Toca a tí reconocer tu error, convencerte de esto: se me castiga, entonces soy culpable". P.C., 8. La humanidad parece que no va de la conciencia de falta hacia su reparación sino de la experiencia del castigo hacia la idea de falta, con lo cual la idea de falta siempre será negativa y limitadora de la creatividad humana.

²³⁴Cfr. FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en OBRAS COMPLETAS (en adelante O.C.), (vol.17), Orbis, Barcelona, 1988, 2985; NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1994, 40.

- Clarificar lo que es la culpabilidad patológica y lo que es la culpabilidad sana respecto a su relación con el cristianismo.

- Mostrar la posibilidad de asumir un tipo de culpabilidad psicológicamente sana en orden a la construcción de la propia persona.

- Esbozar una moral de la culpabilidad que, partiendo de la aceptación de una culpabilidad sana, se proponga mejorar el mundo y la persona.

Asimismo, Lacroix propone una distinción entre culpabilidad moral y culpabilidad penal, al que apenas haremos referencia por razones de acotación metodológica²³⁵. Comenzaremos nuestro estudio con las dos grandes críticas a la culpabilidad que se producen al final del siglo pasado y a comienzos de éste: Nietzsche y Freud.

3.1.- Nietzsche: la culpabilidad y la moral de los esclavos.

Lacroix no duda en señalar a Nietzsche como el pensador que con más vigor y contundencia ha denunciado la noción de sentimiento de culpabilidad²³⁶. La referencia que continuamente acompañará a la crítica nietzscheana de la culpa será la vinculación de ésta con el cristianismo. En sus *Fragmentos póstumos*, de 1887, ya indica que el cristianismo, al romper la tradición griega, ha introducido el concepto de culpabilidad en el mundo.

Brevemente presentamos la crítica de Nietzsche al concepto de culpa, partiendo del dualismo afirmación-negación de la vida, donde el cristianismo y con él la culpa aparecerá como la mayor expresión de esa negación; continuaremos recordando la genealogía del concepto de culpa, vinculado al de deuda, y concluiremos con las consecuencias que se derivan del análisis en cuestión y la crítica de Lacroix a la interpretación nietzscheana de la culpabilidad.

²³⁵Cfr. P.C., 93-151.

²³⁶Cfr. IBI., o.c., 13.

3.1.1.- El cristianismo como triunfo de la negación de la vida

Con el cristianismo y, en concreto, con el crucificado, ya no es la vida sino la muerte la que salva. La vida de cualquier hombre será la vida de un culpable²³⁷. Fueron los judíos los primeros en invertir los valores **bueno** y **malo**, y el cristianismo, con Pablo a la cabeza, ha conducido esta inversión a su plenitud: ahora los buenos, los pobres, los impotentes son los únicos buenos: los que sufren, los indigentes son los únicos depositarios de la bienaventuranza divina²³⁸. Estos mismos hombres son los que en su rebelión han configurado la moral de los esclavos: "la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento se vuelve creador y engendra valores"²³⁹. La moral de los esclavos es, por tanto, la moral del resentimiento, caracterizada por:

- su actitud negativa: es la que dice **no**. Un **no** como modo de reacción frente a la vida. Ese **no** es su único dato creador. En su base yace lo negativo²⁴⁰;

- oponer **bueno** al concepto de **malvado**, frente a la moral aristocrática que a **bueno** opone **malo**. Será la moral del resentimiento quien establezca que el **malvado** sea ahora "precisamente el **bueno** de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento"²⁴¹;

- convertir en **enfermos** a los hombres. Y son los enfermos los que realmente suponen un serio peligro para la Humanidad, según Nietzsche, pues su negativa existencial frente a la vida, su debilidad que

²³⁷Cfr. IBI., o.c., 14.

²³⁸Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, o.c., 39.

²³⁹IBI., o.c., 42.

²⁴⁰"Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo, el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo; todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio". IBI., o.c., 44-45.

²⁴¹IBI. o.c., 46.

socava la vida entre los hombres les configura como enemigos de la vida²⁴². Será el cristianismo, abanderado de la moral del resentimiento, quien propicie esta enfermedad: "él ha proscrito todos los instintos fundamentales de este tipo (del tipo superior de hombre); ha tomado partido por todo lo débil, ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte"²⁴³.

3.1.2.- La culpa como deuda

Sabido es la vinculación etimológica que Nietzsche encuentra entre el concepto moral de **culpa** (*Schuld*) y el concepto material de **tener deudas** (*Schulden*)²⁴⁴. Esta interpretación nos conduce a un ámbito de comprensión de la culpa marcado por las relaciones contractuales entre acreedor y deudor, que remiten a conceptos tales como compra, venta, cambio, comercio, pago, tributo, obligación, deber, etc. Esta consideración remite a su vez a una antropología tasadora: el hombre establece relaciones con los otros a imagen y semejanza de la que existe entre compradores y vendedores, acreedores y deudores²⁴⁵. En el intercambio surge la deuda y con ella la noción de culpa. Así, la deuda se paga con sacrificios y con obras, de modo que nos aproximamos al concepto de culpa que -a juicio de Nietzsche- anida en el corazón del cristianismo: "el sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios (...). El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el máximum de sentimiento de culpa"²⁴⁶.

²⁴²Cfr. IBI., o.c., 142.

²⁴³NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1993, 29-30. Este triunfo del fatalismo de los débiles de voluntad hace que el propio cristianismo se presente a sí mismo como "la Religión del sufrimiento humano". NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1986, 44.

²⁴⁴Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, o.c., 71.

²⁴⁵Cfr. IBI., o.c., 80. Hasta el extremo de traducir la noción de "hombre" (*mensch*) como "el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador»". IBID.

²⁴⁶IBI., o.c., 103.

El Dios cristiano se presenta, pues, como la encarnación de un sentimiento de obligación-deuda-culpa, que introduce al creyente en un modo de ser caracterizado por el resentimiento, la mala conciencia y la voluntad débil que la hace vivir emocionalmente en una invariable deuda con Dios, fomentando su propia autotortura²⁴⁷.

3.1.3.- Consecuencia: el cristianismo, expresión de la decadencia

El cristianismo, por tanto, al tomar partido por lo débil, por la negación de la vida, por la represión de los instintos de la fuerza de la vida, ha introducido el sentido de la **decadencia**, que es sinónimo de corrupción: "yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando prefiere lo que a él le es perjudicial (...). Donde falta la voluntad de poder hay decadencia"²⁴⁸. Según el modo de pensar de Nietzsche, el gran corruptor del cristianismo será Pablo, aquel que llevó hasta el final con el cinismo lógico de un rabino el proceso de decadencia que comenzó con la muerte de Jesús²⁴⁹.

La decadencia será la expresión de la enfermedad que acucia al cristianismo, y al ser una enfermedad caracterizada por la negación de la vida y la afirmación de la debilidad, Nietzsche afirma que "el cristiano tiene necesidad de enfermedad, más o menos como los griegos tienen necesidad de un exceso de salud"²⁵⁰. La intención oculta del cristianismo sería poner enfermo al hombre. Si la enfermedad es la falta de salud, "el cristianismo tiene en su base el rencor propio de los enfermos, el instinto dirigido contra los sanos,

²⁴⁷Un ejemplo de esta situación es la exaltación que el cristianismo ha hecho del pecado; a juicio de Nietzsche al hacer gravitar el cristianismo sobre las nociones de culpa y pecado ha eclipsado la praxis evangélica, que camina en otra dirección bien distinta. Cfr. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, o.c., 63.

²⁴⁸IBI., o.c., 30.

²⁴⁹Cfr. IBI., o.c., 76. Pablo es para Nietzsche la oposición de la Buena Noticia; es el "disenvangelista", esto es, un pésimo mensajero del Evangelio; el "inventor de una historia del cristianismo primitivo", el que encarna la figura del **sacerdote** que ambiciona el poder utilizando "conceptos, doctrinas, símbolos con los que se tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños". IBI., o.c., 74.

²⁵⁰IBI., o.c., 87.

contra la salud²⁵¹. Desde este punto de vista Nietzsche no duda en calificar al cristianismo como la máxima desgracia de la humanidad²⁵².

3.1.4.- Crítica de Lacroix a Nietzsche

La visión que Nietzsche muestra acerca de la culpabilidad ligada estrechamente al cristianismo puede calificarse -desde la óptica de nuestro autor- como una auténtica **distorsión** del pensamiento y de la vida cristiana²⁵³. Por su parte, Lacroix no profundiza en la crítica a Nietzsche sino que tan sólo apunta algunas ideas que hablan de la escasa fundamentación de la crítica nietzscheana. En síntesis, la distorsión de la que hace gala el análisis nietzscheano de la culpa puede resumirse en los siguientes puntos de interés.

3.1.4.1.- El cristianismo no es la negación de la vida

Hay que recordar, en primer lugar, que Nietzsche distingue entre Jesús como figura personal y la figura cristiana de Cristo²⁵⁴. Jesús de Nazaret no predicó un nihilismo pasivo; no era una copia de Buda pues su mensaje no se basaba en enseñar a la gente a morir. Es lícito rechazar una interpretación pasiva de la figura de Jesús y del mensaje cristiano²⁵⁵. Por el contrario, Jesús es el prototipo de la afirmación radical; en él

²⁵¹IBI., o.c., 89. La denuncia de la voluntad que hace al hombre encontrarse a sí mismo culpable hasta hacer imposible la expiación conduce a la enfermedad de la que habla Nietzsche. Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, o.c., 106.

²⁵²Cfr. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, o.c., 89.

²⁵³Cfr. P.C., 45. Distorsión, por otra parte, común en la crítica al cristianismo que se realiza a finales del siglo XIX. El contexto socio-religioso no es neutral: el cesaropapismo, el moralismo eclesiástico, la preponderancia papal, la no aceptación de la Modernidad por parte de la Iglesia son elementos que por sí solos distorsionaron el espíritu del mensaje evangélico. A estos errores intraeclesiales hay que unir la crítica filosófica a la Religión que viene produciéndose desde el comienzo de la Ilustración.

²⁵⁴El Cristo de la religión cristiana ha sido inventado por Pablo. El verdadero hombre del resentimiento será Pablo, no Jesús. Cfr. NEBRED A, J., *¿El sí del asno?*, o.c., 63. Para Nietzsche "en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama «evangelio» era ya la antítesis de lo que él había vivido: una «mala» nueva". NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, o.c., 69.

²⁵⁵Cfr. NEBRED A, J., *¿El sí del asno?*, o.c., 116.

todo fue **sí**. Pero la afirmación produce como secuela y de rechazo un **no** para todas las fuerzas reactivas. La afirmación se acompaña de un **no** que no es pronunciado sino que se produce con la misma afirmación. El **sí** del amor es un **no** al odio y al resentimiento. El núcleo de la inversión axiológica que Nietzsche detecta en la conciencia cristiana no pertenece al mensaje de Jesús ni al de Pablo²⁵⁶. No es la cruz, lo negativo, la muerte y el dolor el núcleo del mensaje de Jesús; desde el punto de vista teológico será la resurrección la que ilumina la cruz y la da sentido; en la valoración cristiana no es lo primero la cruz de la vida, esto es, su depreciación y, en segundo lugar la resurrección de esa vida como recompensa a una existencia cargada de sufrimientos; la correcta visión de esta cuestión es justamente al revés: "la afirmación del Resucitado destruye los poderes de lo negativo que crucificaron a la vida"²⁵⁷.

3.1.4.2.- El cristianismo no es la religión del resentimiento

Scheler describe el resentimiento como una re-acción de venganza nacida de la impotencia con el fin de expresar sentimientos negativos, y que es llevada a cabo por aquellos que se encuentran dominados o sometidos²⁵⁸. Por tanto en el resentimiento se halla la base de las fuerzas reactivas de la persona, las fuerzas propias de los débiles y de los esclavos. Nietzsche identificará el Reino de los esclavos con el cristianismo; sin embargo, una de las condiciones que se apuntan en el mensaje de Jesús es que para formar parte del Reino de Dios es preciso "nacer otra vez" (Jn 3,3). Ahora bien, ¿es posible volver a nacer?; ¿es posible el cambio global en la orientación de una vida?. Traducidas estas preguntas al lenguaje de Nietzsche podríamos interrogarnos: ¿es el hombre un ser esencialmente reactivo?²⁵⁹. Todo parece indicar que el mensaje cristiano

²⁵⁶Respecto a la oposición frontal que Nietzsche realiza entre Pablo y Jesús, Lacroix recuerda que es una oposición utilizada con frecuencia entre los exégetas alemanes de la época. Oposición que en la actualidad aparece como hartamente discutible. Cfr. P.C., 45.

²⁵⁷NEBREDAS, J., *¿El sí del asno?*, o.c., 121. En esta misma dirección es justo señalar que el sentido de **sacrificio** no es el de la autotortura, sino que puede existir un sacrificio de la vida en función de unos valores más altos aún que los que la vida encierra, lo cual no quiere decir que todo sacrificio sea una acción dirigida contra la vida y su fomento. Así, amar y sacrificarse por el enfermo y el débil no es un acto de decadencia sino de plenitud vital. Cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, 76.

²⁵⁸Cfr. IBI., o.c., 23-27.

²⁵⁹Cfr. NEBREDAS, J., *¿El sí del asno?*, o.c., 88.

apunta a la posibilidad y capacidad humana para la conversión, para nacer a una nueva vida, y ello significa que el hombre no es esencialmente reactivo. El resentimiento no puede hacerse cargo de las nuevas exigencias que plantea el Reino predicado por Jesús. Por otra parte, las manifestaciones públicas de Jesús no están motivadas desde el resentimiento. Nuevamente Scheler hace ver que la preferencia de Jesús por los pobres, los enfermos y los débiles es una forma paradójica de expresar que los supremos valores de la personalidad son independientes de las antítesis pobre y rico, sano y enfermo, etc. Frente a un mundo ordenado en función del poder y de la riqueza que denigra en última instancia a la dignidad de la persona, Jesús revela una "esfera enteramente nueva y superior de la existencia y de la vida, cuyo orden es independiente de aquel orden terrenal y vital"²⁶⁰.

3.1.4.3.- El cristianismo no es la expresión de la culpabilidad

Es cierto y admisible que parte de la tradición de la Iglesia en Occidente, y en los tiempos que vivió Nietzsche en especial, se hubiera centrado en una religión que gravitaba más sobre la idea del pecado y de la culpabilidad que sobre la necesidad de la praxis evangélica²⁶¹. Ahora bien, para Jean Lacroix no es sostenible que el mensaje evangélico se centre en la idea del pecado o de la culpabilidad, como tampoco se centra en la idea de la cruz²⁶². Respecto a la idea de la culpabilidad el mensaje evangélico desplaza su comprensión hacia la noción de responsabilidad: en la parábola del Buen Samaritano lo que realmente importa es hacerse cargo de la víctima, responsabilizarse de ella, si bien la tradición cristiana, como señalamos anteriormente, se ha sentido más inclinada a buscar al culpable antes que ocuparse de la víctima. Caer en el cristianismo de la culpabilización es adentrarse en el terreno de la culpabilidad patológica, tal como la describirá Freud. Pero el cristianismo no es sinónimo de culpabilidad patológica. En mi opinión, Lacroix aclara suficientemente esta cuestión. Pese a que el cristianismo ha estado marcado en su historia por la noción de culpa y del pecado, éste no puede considerarse como un elemento aislado de la dinámica religiosa. En efecto, Lacroix hace ver que la

²⁶⁰SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, o.c., 87.

²⁶¹Recordemos la crítica de Nietzsche en *El Anticristo*, o.c., 55. Una vez más, este pensador apunta en la dirección de que la culpabilidad parece ligada a la formación, educación y mentalidad cristiana; por eso, ser cristiano sería equivalente a ser culpable. Cfr. DIAZ, C., *Corriente arriba*, Encuentro, Madrid, 1985, 143.

²⁶²En el punto 3.3. de este mismo capítulo, referido a la culpabilidad religiosa, expondremos más pormenorizadamente la idea de Lacroix al respecto.

noción de pecado ha de tomarse en la conocida perspectiva de tensión dialéctica a la que frecuentemente remite nuestro autor. "Hay una dialéctica del pecado que exige que veamos su sentido sólo como parte virtualmente destruída por una totalidad, puesto que está indisolublemente unido al perdón"²⁶³, hasta el punto de poder exclamar una *felix culpa*. El pecado no puede entenderse encerrado en su propia negatividad. Desde la perspectiva cristiana entiende Lacroix que es el binomio pecado-perdón el que debe tenerse en cuenta; más aún: "la idea directriz del cristianismo no es la de pecado, sino la de remisión de los pecados"²⁶⁴. Toda vivencia cristiana que gravite en la idea de pecado será, por tanto, una perversión del cristianismo. Así, Lacroix se sitúa en oposición frontal con los análisis de Nietzsche.

Complementariamente al estudio de Lacroix, la moderna investigación teológico-bíblica subraya que los términos culpabilidad (*adikos, adikia, aitos, etc.*) no se utilizan con frecuencia en el Nuevo Testamento y se hallan normalmente en un contexto de perdón. Incluso cuando existe culpabilidad (episodio de la mujer adúltera) el perdón prevalece sobre la sanción o la condena²⁶⁵; en este sentido, cabe afirmar que el cristianismo, como religión, es experiencia de benevolencia precedente antes que de exigencia; o, en términos zubirianos, de religación que posibilita plenitud personal, antes que obligación, que impone deberes.

3.1.5.- La tradición nietzscheana: culpabilidad versus olvido.

Lacroix no es ajeno a su tiempo. Entiende que en momentos de des-fundamentación filosófica, de disolución de la noción de identidad personal, de des-moralización de la sociedad, la vuelta a Nietzsche es irremediable. Son muchos los autores que en plena postmodernidad retoman a Nietzsche y le hacen cómplice de sus postulados. Lacroix presenta las reflexiones de P. Bertrand sobre la culpa y el olvido²⁶⁶.

²⁶³P.C., 46.

²⁶⁴P.C., 46; L.A.M., 99.

²⁶⁵Cfr. GESCHE, A., *Dios para pensar (vol. I)*, Sígueme, Salamanca, 1995, 69. Así como la resurrección es la que ilumina la cruz, es el perdón y la reconciliación lo que sobrepasa al pecado y a la culpa.

²⁶⁶Cfr. BERTRAND, P., *L'oubli*, P.U.F., Paris.

Bertrand retoma la noción de **olvido** que en Nietzsche se encarna en la figura del niño, la inocencia, estadio que expresa la perfección de la humanidad. Por su parte, Bertrand hace hincapié en el olvido como superación de la memoria y de la historia. Tanto en cuanto la culpa se asienta en el recuerdo y representa la sumisión a un pasado eternizado, "es preciso oponerle un olvido efectivo, dirigido contra la memoria y la historia, un olvido como fuerza creadora en sentido nietzscheano"²⁶⁷. El olvido es, de este modo, un auténtico **desfondamiento** ya que se trata de un olvido total, un "olvido que pone en olvido"²⁶⁸. Es un olvido que actúa eficazmente contra todo y contra todos: "el olvido que pone en olvido actúa contra la memoria y la historia. Forman parte del pasado eternizado las instituciones con voluntad de eternidad: el estado como «memoria de la nación», la Iglesia como «memoria del alma», el partido como «memoria de clase», la persona como «memoria de sí mismo», fija y petrificada. El verdadero olvido está en el olvido de todo esto"²⁶⁹. Pero "olvidar todo esto" significa, desde la crítica de Lacroix, adentrarnos en el terreno de la **disolución** en tres niveles que son complementarios:

* ~~Disolución de la identidad personal.~~ La persona queda reducida a una red de multiplicidades, de "singularidades personales". Con el olvido se destruyen las bases sobre las que se asienta la identidad personal y el carácter diferenciador de cada persona respecto de las demás, con las que comparte igual dignidad.

* ~~Disolución del tiempo.~~ Puesto que la culpa remite a un pasado eternizado, y tanto el remordimiento como el arrepentimiento se hallan igualmente ligados a ese pasado y no son más que dos formas de culpabilidad, el olvido positivo hace posible la liberación de ese pasado eternizado; al disolver la temporalidad, el olvido nos instala en el instante.

* ~~Disolución de la moral.~~ El olvido, la disolución de la identidad personal y de la temporalidad reivindican por sí solas la inocencia original del hombre. Al destruir toda identidad el olvido hace desaparecer

²⁶⁷P.C., 39.

²⁶⁸IBID. Podríamos traducirlo igualmente como "un olvido que olvida".

²⁶⁹IBI, o.c., 40-41.

tanto la culpabilidad como la responsabilidad: sólo queda la inocencia; el olvido hace inocente y ello exige irresponsabilidad²⁷⁰. Se destruyen de este modo los fundamentos sobre los que se asientan los juicios morales.

Inspirándose en Nietzsche, Bertrand toca el problema esencial, a juicio de nuestro autor: "este fondo sin fondo como es el verdadero olvido, ¿es verdaderamente el contrario del sentimiento de culpabilidad, esto es, el sentimiento de inocencia, o es más bien la verdad de la culpabilidad?"²⁷¹. Este es el asunto que deberá examinar Lacroix con detenimiento. Lo hará -como observaremos más adelante- ayudado por el pensamiento de Kierkegaard.

3.2.- Freud: la culpabilidad y la represión de los instintos

Las alusiones de Freud hacia el mundo de la culpabilidad hay que encuadrarlas en la crítica general que el psicólogo vienés realiza a la religión. Realmente lo que intenta Freud es interpretar el fenómeno religioso de una forma científica, a través de la hermenéutica intrapsíquica. Envuelto en el positivismo comtiano Freud entiende que la religión, concebida como ilusión, corresponde a una etapa infantil de la humanidad, que debe crecer hacia un planteamiento absolutamente científico. La ciencia es la superación de la ilusión, esto es, de la religión²⁷².

3.2.1.- Interpretación freudiana del hecho religioso

Freud toma con interés el asunto de la religión en sus escritos. La literatura al respecto es abundante²⁷³. Su planteamiento científico le hace indagar en la génesis de la experiencia religiosa en el seno

²⁷⁰Cfr. IBI., o.c., 42.

²⁷¹IBI., o.c., 43.

²⁷²Cfr. FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en OBRAS COMPLETAS (en adelante O.C.), (vol.17), Orbis, Barcelona, 1988, 2991-2992. En adelante, todas las obras de Freud a las que hagamos mención corresponden a la edición de las Obras Completas de S. Freud de la Editorial Orbis. Haremos referencia al volumen y a la página en cuestión.

²⁷³Catorce de sus obras tratan de esta cuestión. Aquí haremos referencia de modo principal a las tres más importantes: *Totem y Tabú* (1912), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar de la cultura* (1930).

del psiquismo humano: si la religión se produce en el psiquismo humano es en lo profundo de ese psiquismo donde hay que buscar una explicación científica. Sus primeros resultados los obtiene en la obra *Tótem y tabú* (1912) donde intenta esclarecer el origen de la religión. En él influyen sus conocimientos sobre Darwin, Atkinson, R. Smith, Frazer y Janet; pero, fundamentalmente, aplica el modelo interpretativo basado en el complejo de Edipo, descubierto por el mismo Freud²⁷⁴.

La argumentación freudiana procede de dos polos complementarios: el origen de la religión en la especie humana y el origen de la religión en el individuo tomado de modo singular; ambos análisis se alimentan mutuamente pues se articulan como dos momentos de un mismo proceso. En cierto sentido la ontogénesis reproduce la filogénesis, tanto en la aplicación de este esquema a la religión como al sentimiento de culpabilidad²⁷⁵. En cualquier caso, ambos momentos del desarrollo de la religión remiten al complejo de Edipo.

a) Origen colectivo de la religión

Apoyado en alguno de los estudios antropológicos y etnológicos de la época, Freud configura un drama primordial en el que un padre celoso y omnipotente era asesinado y devorado por sus hijos, que encontraban con ello la única posibilidad de acceder a las mujeres que celosamente el padre se reservaba para sí. Ese asesinato primordial del padre se resuelve en la conciencia de los hijos en forma de sentimiento de culpa, de forma que el hueco que el padre dejó es rellenado por la religión, bajo la forma de tótem. Así, "la religión totémica surgió de la conciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este

²⁷⁴Para sintetizar la interpretación freudiana de la religión, además de contar básicamente con las obras citadas de Freud, nos hemos apoyado en los siguientes estudios: FERNANDEZ-VILLAMARZO, P., *Psicoanálisis: Religión y Moral*, CENIEC, Madrid, 1977, 39-50; VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, o.c., 219-233; DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid, 1992, 34-37; CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella, 1976; MILANESI, J. y ALETTI, M., *Psicología de la Religión*, CCS, Madrid, 1974, 47-57; DACQUINO, G., *Religiosidad y psicoanálisis*, CCS, Madrid, 1982, 14-20.

²⁷⁵Cfr. CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 79. Desde este punto de vista Freud daría por buena la visión según la cual la ontogenia puede ser considerada como la recapitulación de la filogenia, en la medida en que ésta no hubiera sido modificada por vivencias más recientes. En este modo de pensar se halla implicada la aceptación de las teorías lamarckianas sobre la herencia de los caracteres adquiridos, hecho que expresa ya un grave error en los fundamentos biológicos de la teoría de Freud por cuanto, como veremos más adelante, las teorías de Lamarck no se ajustan a la realidad de la evolución de las especies.

sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva. Todas las religiones posteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de civilización en el que son emprendidas y los caminos que siguen en su desarrollo"²⁷⁶.

b) Origen individual de la religión

En este nivel Freud entiende que la religión proviene de la solución del complejo de Edipo, en las relaciones triangulares del niño con el padre y la madre. Será hacia los tres años de edad cuando el niño comience a aceptar la presencia de la imagen paterna como un rival que se entromete entre él y el cariño de la madre. El padre representa la ley, la norma, el límite; así, el niño muestra una actitud ambivalente hacia su padre: por un lado, dependencia ya que necesita seguridad y, por otro lado, agresividad y odio hacia quien con su presencia rompe la relación idílica con la madre. En este cuadro conflictivo surge el sentimiento religioso. El hijo necesita una imagen ampliada de un padre que contenga su necesidad de superar el sentimiento de culpa generado por sus sentimientos de odio (muerte simbólica del padre) y la necesidad de reforzar el proceso de identificación con la imagen de su propio padre. Así, el Padre magnificado se convierte en Dios, tras un proceso de sublimación y proyección. Queda pendiente el problema de descargar la agresividad que, inconscientemente, se sigue dirigiendo a ese padre magnificado. Surgen de esta manera otros dos elementos fundamentales de toda religión: el sentimiento de culpa y la necesidad de reparación²⁷⁷. Así lo explica el propio Freud: "El Psicoanálisis nos ha descubierto una íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios y nos ha mostrado que el Dios personal no es, psicológicamente, sino una superación del padre, revelándonos innumerables casos de sujetos jóvenes que pierden la fe religiosa en cuanto cae por tierra para ellos la autoridad paterna. En el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa Naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre, o mejor aún, como renovaciones y reproducciones de las tempranas representaciones infantiles de ambos"²⁷⁸. Freud no niega, pues, que exista necesidad religiosa en lo hondo del ser humano, pero esta necesidad la sitúa el psicólogo vienes en el conflicto que se expresa en el complejo de Edipo.

²⁷⁶FREUD, S., *Totem y tabú*, O.C. (vol.9), 1840.

²⁷⁷Cfr. FERNANDEZ-VILLAMARZO, P., *Psicoanálisis: Religión y Moral*, o.c., 44.

²⁷⁸FREUD, S., *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, O. C. (vol. 8), 1611.

Por otra parte, complementando este análisis, queda aún la interpretación freudiana de la religión como una ilusión. En este caso, Freud partirá del hecho de que el hombre de nuestra civilización se encuentra radicalmente frustrado ya que la cultura se funda en la renuncia al instinto, imponiendo dicha renuncia a cada uno de los individuos²⁷⁹. Pero el hombre debe afrontar además las frustraciones que le generan las fuerzas de la naturaleza que él no puede controlar. Al no poder transformar-humanizar esas fuerzas hostiles, "las reviste de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil y también filogenético"²⁸⁰; en último término esa configuración religiosa culmina en la figura de un Padre que no es otra cosa que una ilusoria proyección de un deseo infantil y, por lo mismo, ella misma es fuente de ilusiones. La religión, así, se convierte en "la neurosis obsesiva de la colectividad humana"²⁸¹.

A partir de este análisis vamos a extraer, más en concreto, el papel que la culpabilidad ejerce en la interpretación freudiana de la religión.

3.2.2.- Culpabilidad y Religión

Como hemos comprobado anteriormente tanto en el plano individual como en el colectivo, el sentimiento de culpabilidad se halla en la base del fenómeno religioso, según la interpretación psicológica que

²⁷⁹Cfr. FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, O.C., (vol. 17), 2967.

²⁸⁰IBI., o.c., 2969.

²⁸¹IBI., .c., 2985. Esta formulación aparece en otros escritos del mismo Freud: Cfr. *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, O.C., (vol. 6), 1342; *Esquema del Psicoanálisis*, O.C., (vol.15), 2739. Esta definición de religión se explica del siguiente modo: la religión, al ofrecer una autoridad de la que depender libera el riesgo personal que supone el ejercicio de la propia libertad; así, la religión viene a cubrir una necesidad de apoyo y dependencia. Por esta razón Freud entiende que la pérdida de la religión trae consigo un importante incremento de la neurosis. Expresado de otra forma, la religión -como neurosis colectiva- protege a los individuos de modo que éstos no tengan que elaborar su neurosis individual, evitando que los conflictos deriven en desgarraduras individuales. Por otra parte, dentro del desarrollo de la humanidad la religión entendida como neurosis representa para Freud un momento positivo y necesario para el crecimiento de la humanidad. Cfr. DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, o.c., 40-41.

realiza Freud. En efecto, la culpa aparece como el elemento inconsciente más relevante; aquel que moviliza la creación de dioses y demonios, de ritos y plegarias, de sacrificios y oblaciones²⁸².

A juicio de Freud el fenómeno de la culpabilidad se presenta en formas distintas, pero todas ellas proceden del complejo de Edipo²⁸³: en la humanidad se origina en el asesinato realizado, mientras que en el niño procede de la misma agresión reprimida. Desde un punto de vista complementario, Freud entiende que el sentimiento de culpabilidad nace en la tensión creada entre el **super-yo** y el **yo**, con lo cual este sentimiento queda unido al de "mala conciencia", en una primera fase infantil²⁸⁴. Cuando la autoridad es interiorizada y se establece el super-yo y con él la conciencia moral "el **yo** reacciona con miedo a la conciencia moral ante la percepción de haber permanecido muy inferior a las exigencias de su ideal, el **super-yo**"²⁸⁵. El sentimiento de culpabilidad tiene, en consecuencia, un doble origen: el miedo a la autoridad y -posteriormente- el miedo ante el super-yo; "el primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el super-yo la persistencia de los deseos prohibidos"²⁸⁶. Si originalmente el sentimiento de culpabilidad desaparece al saldar las cuentas con la autoridad y cumplir la renuncia al deseo, en el caso del miedo al super-yo no sucede lo mismo: aquí el deseo jamás puede ser ocultado al super-yo y, por consiguiente, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida²⁸⁷.

²⁸²Cfr. DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, o.c., 150. De hecho, la teoría freudiana presenta una explicación de la religión en relación directa con la culpabilidad vivida, de modo que "la culpabilidad es una de las motivaciones psicológicas del comportamiento religioso". VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, o.c., 152.

²⁸³"No podemos eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de Edipo y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coacción de los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida, sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad". FREUD, S., *El malestar de la cultura*, O.C. (vol. 17), 3058.

²⁸⁴Así, uno se siente culpable cuando ha cometido algo que se considera "malo", o incluso aunque no lo haya hecho, sino tan sólo reconozca la intención de hacerlo. Lo "malo" no es lo nocivo, necesariamente, sino algo que se desea, pero que para los demás, la autoridad, es prohibitivo. De este modo lo "malo" arroja al sujeto al desamparo respecto a los demás, al miedo a la pérdida del amor. En este nivel, pues, "el sentimiento de culpabilidad no es más que un temor ante la pérdida del amor". IBI., o.c., 3054.

²⁸⁵FREUD, S., cit. por CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 90.

²⁸⁶FREUD, S., *El malestar de la cultura*, O.C. (vol.17), 3056.

²⁸⁷Cfr. IBID. Para Lacroix este análisis se sintetiza del siguiente modo: "hay de esta forma adecuación entre la mala acción y la mala intención, el sentimiento de culpabilidad y la necesidad de castigo". P.C., 20.

3.2.3.- Crítica de Lacroix a Freud

No es nuestro propósito presentar en este momento una crítica global a la interpretación freudiana de la religión ²⁸⁸ sino ceñirnos, con Lacroix, a la aproximación concreta que Freud realiza hacia el fenómeno de la culpabilidad.

3.2.3.1.- Esclarecimiento de las causas de la culpabilidad

Lacroix reprocha a Freud que si bien describe detalladamente cómo se despierta el sentimiento de culpabilidad, no acierta a señalar su causa concreta; en opinión de nuestro autor "no es posible concebir cómo la culpabilidad puede derivar de la introyección de una censura, si no estuviera ya virtualmente presente; no es posible comprender por qué el complejo de Edipo engendra espontáneamente la culpabilidad, si el niño no está ligado a sus padres más que por instintos egoístas"²⁸⁹. En efecto, el psicoanálisis ha intentado explicar la existencia de vínculos afectivos, casi siempre invocando razones de instinto egoísta debido a que la madre - para el niño- es sinónimo de alimento. Ahora bien, autores como J. Bowlby entienden que otros datos nos aportan una conclusión bien distinta: la vinculación del hijo con la madre persiste aunque no exista alimento

²⁸⁸No obstante, y como marco a la crítica concreta del análisis de la culpabilidad señalamos la valoración que desde distintas perspectivas se realizan hacia la interpretación del fenómeno religioso a cargo de Freud. En primer lugar, hay que valorar el esfuerzo de Freud por intentar presentar una explicación racional del fenómeno religioso; en este sentido resulta esclarecedor lo que el psicoanálisis aporta de purificador de los elementos mágicos, mitológicos y supersticiosos de toda religión y, en concreto, del cristianismo; en esta línea, aporta elementos valiosos que ayudan a obtener una mayor comprensión de la culpa. Ahora bien, no hay que ocultar la crítica negativa que, en síntesis, contiene los siguientes apartados: a) la interpretación freudiana de la religión está cargada de prejuicios antirreligiosos, al tiempo que se enmarca en un momento de fuerte predominio del positivismo científico (Comte, Darwin, etc); b) Aparece un reduccionismo psicológico de la religión y desde la psicología realiza "saltos de nivel" filosófico y metafísico demasiado arriesgados. Cfr. FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, O.C., (vol.17), 2971; c) Se observa poco rigor científico, ya que las bases sociológicas, etnológicas y biológicas no son del todo ciertas, cuando no enteramente falsas, como la herencia de los caracteres adquiridos, de Lamarck; a esto hay que añadir el hecho de que Freud universaliza descubrimientos realizados a partir de la experiencia de sus enfermos, con lo cual lo único que evoca es, en efecto, una vivencia patológica de la religión; d) Excesiva fijación en la figura del Padre, olvidando que en términos religiosos esa figura adquiere carácter simbólico e integra elementos femeninos. Cfr. VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, o.c., 228-230.

²⁸⁹P.C., 20.

de por medio; es el calor, la acogida y el tacto amoroso lo que vincula²⁹⁰. Lacroix insiste en que la culpabilidad presupone en el ser humano una tendencia oblativa, un intento de simpatía, una orientación fundamental hacia el otro²⁹¹.

3.2.3.2.- Interpretación sociologista de la culpabilidad

Lacroix cuestiona la explicación del sentimiento de culpabilidad que descansa únicamente en postulados sociológicos, aun cuando admite que se trata de una exteriorización interiorizada²⁹². Lacroix no admite que deba identificarse sin más conciencia moral con el **super-yo** o ser considerada como la resultante de una conciencia colectiva; defiende el protagonismo de la conciencia humana: la persona juzga moralmente, incluso juzga y condena a la sociedad al igual que ésta la forma y la deforma. La conciencia, pues, no es un puro reflejo: ella juzga; ella es la manifestación, la más íntima expresión de la persona humana. Siguiendo las tesis de Mardinier, Lacroix entiende que la conciencia humana es esencialmente inventiva, de modo que no puede hacerse desde fuera del individuo; lejos de ser un mero producto la conciencia es una actividad judicatoria, que no actúa al margen de la sociedad, sino inmersa en ella, lo cual no significa necesariamente que ni las conciencias forman las normas ni que las normas crean las conciencias; ambas realidades interactúan mutuamente²⁹³. De esta forma Lacroix se distancia del mecanicismo que identifica conciencia moral con el super-yo o con la conciencia colectiva. Y de nuevo apela a la conciencia personal, expresión de la interioridad más honda de la persona y fuente de creatividad.

²⁹⁰Cfr. BOWLBY, J., *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, o.c., 93.

²⁹¹Cfr. P.C., 20-21. Castilla del Pino es uno de los investigadores que más ha aportado en esta dirección. La culpa nos devuelve a la necesidad que tenemos de los otros: "la existencia de la culpa regula la necesidad que todos tenemos de que cada cual sea no sólo para sí, sino también para los demás(...). Mediante la culpa el hombre toma conciencia de que está con los otros". CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa*, Alianza, Madrid, 1981, 55.

²⁹²Cfr. P.C., 21.

²⁹³Cfr. MARDINIER, G., *La conscience morale*, P.U.F., Paris, 1958, 26-29.

3.2.3.3.- Culpabilidad y sentido del tiempo

Al vincular Freud la culpabilidad con la neurosis y ligar ésta a la **repetición**, el sujeto afectado queda paralizado en la repetición indefinida del pasado, de lo cual surge una comprensión del tiempo en referencia exclusiva a ese pasado, sin capacidad para abrir la creatividad de la persona. Ya sea desde el punto de vista del sentimiento de culpabilidad inconsciente, vinculado a la neurosis obsesiva, ya sea desde la valoración del sentimiento de culpabilidad consciente, ligado a la conciencia moral y, para Freud, denominado remordimiento²⁹⁴. Como ya sabemos y lo volveremos a retomar más adelante, el remordimiento es para Lacroix la más firme manifestación que orienta a la persona hacia el pasado. Nuestro autor entenderá que la culpabilidad no se vincula sólo a la neurosis de repetición, esto es, al remordimiento o al pasado, sino que le abre a la perspectiva del arrepentimiento, de la creatividad, de la proyección hacia el futuro.

3.2.3.4.- Valoración de la condición moral de la persona

Freud se opone al naturalismo moral. Como afirma Mardinier, "Freud está convencido de que la moral no es más que un sistema de reflejos condicionados formados por la educación"²⁹⁵. Por tanto, desde esta perspectiva, la moral no es el punto de partida, sino más bien el final de un proceso. Para Lacroix, por el contrario, el hombre es un ser eminentemente moral; éste es uno de los caracteres que le separan del reino animal, a saber, la capacidad de valorar la vida en términos de significado moral y no sólo en términos de refuerzo, de placer o de mera adaptación social²⁹⁶. Expresado de otro modo, el hombre es para Lacroix un

²⁹⁴El sentimiento de culpabilidad, emanado del remordimiento por la mala acción, debería ser siempre consciente, mientras que el sentimiento de culpabilidad procedente de la percepción de impulsos malos puede permanecer inconsciente". FREUD, S., *El malestar de la cultura*, O.C. (vol.17), 3062. A pesar de esta aclaración los estudios de Freud coinciden en que **sentimiento de culpabilidad** (vinculado a una culpabilidad inconsciente) y **conciencia de culpabilidad** (vinculado a una culpabilidad consciente) no están suficientemente separados en cuanto al significado propuesto por Freud; de hecho, en muchos casos, el psicólogo vienés usa con indiferencia esta fórmula y las llega a considerar de modo equivalente. Cfr. CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 47.

²⁹⁵MARDINIER, G., *La conscience morale*, o.c., 15.

²⁹⁶Englobando la postura de Lacroix en una perspectiva clásica aristotélica, habría que apuntar -con Zabalegui- que mientras el pensamiento aristotélico entiende que la biología, el impulso y el deseo están sometidos al control racional (*ethos*), Freud (y antes

animal moral, esto es, constitutivamente moral. El punto de partida de nuestro autor es filosófico, no biológico, de modo que la biología se supera en el ser humano por la ética con ayuda de la razón.

3.2.3.5.- Ambigüedad de la culpabilidad

Quizá la propia ambigüedad mostrada por Freud en el tratamiento de estos temas lleva a otros investigadores a reconocer que si bien hay que afirmar que existe un doble género de sentimiento de culpabilidad, no es uniforme ni en su nomenclatura ni en el contenido que dan a sus respectivas divisiones²⁹⁷. Sí es claro, para Lacroix, que el sentimiento de culpabilidad "puede ser morboso, nacer de la represión. Pero también puede ser aceptable y propiamente moral cuando es el resultado de la condenación de una culpa por «las más altas instancias del hombre»"²⁹⁸. Esta ambigüedad de la culpabilidad lleva a Freud a detenerse casi en exclusiva en el polo morboso y patológico de la misma; en efecto, la culpabilidad puede ser enfermiza, pero -objeta Lacroix- "es la enfermedad de una realidad que de por sí es sana"²⁹⁹. Y no sólo sana sino fecunda

Nietzsche) invierte esta relación fundamentando todo lo humano en el deseo, y desde ahí se construye la ética y la cultura. Cfr. ZABALEGUI, L., *Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa*, en MORALIA, 12 (1990), 93.

²⁹⁷De modo general J. Cordero distingue un sentimiento patológico de culpabilidad de un sentimiento de culpabilidad normal o, análogamente, un sentimiento de culpabilidad consciente frente a un sentimiento de culpabilidad inconsciente. Hesnard diferencia entre sentimiento de culpabilidad endógena y acción externa socialmente inadecuada; M. Klein o Winnicott distinguen entre culpabilidad persecutoria y culpabilidad depresiva; E. Fromm, a su vez, entre culpa autoritaria y culpa humanista; Castilla del Pino, por su parte, habla de una culpabilidad normal y una culpabilidad anormal y C. Domínguez, por último diferencia la culpabilidad depresiva de la culpabilidad angustiosa. Todas estas distinciones son aplicaciones de las tesis freudianas. Cfr. CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 310-315; DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, o.c., 148-149; CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa*, o.c., 177-182.

²⁹⁸P.C., 23. En las últimas palabras Lacroix recoge una expresión del propio Freud, que abre las puertas a una consideración no exclusivamente psicológica de la culpabilidad.

²⁹⁹La reciente investigación psicoanalítica abunda en esta dimensión. J. Bowlby recuerda cómo para Winnicott una sana capacidad para experimentar el sentimiento de culpa es esencial en el desarrollo de la persona; Cfr. BOWLBY, J., *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, o.c., 17. Para J. Cordero, siguiendo la tradición kleniana, la llamada culpabilidad depresiva responde al sentimiento de culpabilidad bien orientado, en la cual el sujeto asume su agresividad, se responsabiliza de los daños causados y, en definitiva, asume su culpabilidad. Cfr. CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 345. Para C. Domínguez, en esta misma línea, la culpabilidad depresiva es un tipo de culpa fecunda que provoca un cierto dinamismo de conversión y de cambio hacia el otro con el que se ha roto el encuentro. Cfr. DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, o.c., 148. Por último, J. García Monge desde la perspectiva de la psicología de la religión y teniendo en cuenta las aportaciones del psicoanálisis, habla de la culpabilidad religiosa no patológica, esto es, sana, cuando es eminentemente relacional, ante otro y ante el

por cuanto puede ayudar a reorientar con mayor dinamismo la vida del sujeto afectado por ese sentimiento. Por último, hay que indicar que Lacroix no se conforma con admitir el polo sano o no patológico de la culpabilidad, sino que yendo más allá, afirma que se trata de una realidad eminentemente moral y como tal radica en lo profundo de la persona al tiempo que es expresión de un yo que actúa, decide y juzga³⁰⁰. Es este sentimiento admisible -como lo califica Lacroix- del que la filosofía ha de ocuparse y examinar por sí mismo, como analizaremos más adelante.

3.2.4.- Dos críticas psicoanalíticas: Hesnard y Diel

De la fecunda tradición psicoanalítica, a Lacroix le preocupa en especial aquella que se ha ocupado más detenidamente de las repercusiones ético-religiosas del fenómeno de la culpabilidad. Y este campo de investigación encontró cierto eco entre un grupo de psicoanalistas de lengua francesa. A juzgar por J. Cordero, si bien la literatura científica de este sector es abundante sus aportaciones son, a menudo y salvo excepciones, escasas o cuando menos, confusas³⁰¹. En este caso se encuentra, según nuestro autor, el Dr. Hesnard, mientras que P. Diel se apoyará en presupuestos filosóficos más consistentes. Brevemente, estas son las dos aportaciones que Lacroix enjuicia.

Para el Dr. Hesnard, en su obra *L'univers morbide de la faute* propone la siguiente distinción de la culpabilidad: culpabilidad endógena o interior, que carece de fundamento y se expresa en la noción de pecado y se articularía como la base de la falsa moralidad; por otro lado, estaría la culpabilidad entendida como mala acción, y se encuentra en lo que denomina culpabilidad normal. Hesnard profundiza en la culpabilidad endógena que se manifiesta en el escrúpulo, disfraz de la culpabilidad real³⁰². Para Lacroix lo importante

Otro, cuando se enfoca de modo realista y es elaborada desde la libertad, cuando, por último, es una culpabilidad que no está reñida con el amor sano a uno mismo, el amor de sí, del que habla Lacroix. Cfr. GARCIA MONGE, J.A., *Los sentimientos de culpabilidad*, Fundación Santa María, Madrid, 1991, 35-37. Por otro lado, la posibilidad de vivir un tipo de culpabilidad religiosa enfermiza hoy está cordialmente contemplado desde la propia investigación teológica. Cfr. ZUANAZZI, G.F., *Patología espiritual*, en NUEVO DICCIONARIO DE ESPIRITUALIDAD, Paulinas, Madrid, 1985, 1085-1103.

³⁰⁰Cfr. P.C., 25.

³⁰¹Cfr. CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 281.

³⁰²Cfr. IBI. o.c., 290.

radica en las bases antropológicas de esta interpretación: el hombre ante todo es un ser ético, un "ser de valor" que está continuamente en una situación determinada con lo que su propio valor está invariablemente puesto en cuestión, lo que refleja que en el hombre existe una predisposición a la culpabilidad y a la acusación³⁰³. La culpabilidad endógena es para Hesnard algo patológico, de modo que el enfermo mental vive permanentemente bajo el signo de la culpa. Su propuesta será oponer a esta **mitomoral** del pecado, la negatividad y la interioridad de la **moral sin pecado**, que reconcilia en la acción al hombre consigo mismo y con los demás. Lacroix, por su parte, no encuentra mínimamente razonado el reduccionismo que propone Hesnard al igualar sentimiento de culpabilidad con pecado. Al oponer una moral de la acción frente a una moral de la interioridad, se olvida de la referencia a cualquier intención que ha de tener cualquier acto culpable. En definitiva, lo que Hesnard identifica en el pecado no es tal culpabilidad, sino un sentimiento patológico de angustia³⁰⁴.

Por otra parte, la postura de P. Diel coincide con Hesnard en la estimación de que las enfermedades del espíritu son, en su significado último, deficiencias éticas. Ahora bien, Diel valora positivamente la interioridad por cuanto es reflexión, esto es, capacidad de deliberación consigo mismo. Diel coloca en el centro de la culpabilidad la realidad de la angustia; según este autor no hay comprensión acertada de la culpabilidad que no pase por la angustia. Esta angustia hace referencia a la vivencia de la culpabilidad que es algo más que simple sentimiento de culpabilidad³⁰⁵. La angustia actúa como principio de reacción negativa, esto es, como el intento fallido de aliviar el pesar que de por sí supone la culpabilidad. Pero esto no significa sin más que toda angustia sea patológica. Para Diel la angustia como reacción negativa no es el único modo de proceder; el hombre es reacción, pero también es retención, esto es, que el hombre es capaz de detenerse

³⁰³Cfr. P.C., 26. En otro libro, *Le sens de l'athéisme moderne* Lacroix señala que lo que está en juego en la perspectiva de Hesnard no es un conflicto de fuerzas o pulsiones, como en Freud, sino un conflicto de valores. Cfr. LAM., 71.

³⁰⁴Cfr. P.C., 27-28; LAM.,84-98. En la misma línea se encuentran las críticas de RICOEUR, P., *Morale sans péché ou péché sans moralisme?*, en *ESPRIT*, 8-9 (1954), 294-312; CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, o.c., 288-295; VIDAL, M., *Cómo hablar del pecado hoy*, PPC, Madrid, 1974, 34-35. Al trazar una caricatura de pecado, los distintos autores que han estudiado las tesis del Dr. Hesnard han observado que, como poco, el concepto de pecado que este psicólogo utiliza es ambiguo; por eso le proponen otro título a su libro: *Pecado sin moralismo* (P. Ricoeur), *Moral sin obsesión* (H. Duméry), *Moral sin falsa idea del pecado* (Oraison), *Moral sin angustia* (Eck). Cfr. VIDAL, M., *Cómo hablar del pecado hoy*, o.c., 35.

³⁰⁵Esta acertada distinción la propone Castilla del Pino. La vivencia de la culpa presupone un sentimiento, una determinada afección: "pero en tanto que este sentimiento es vivido, concienciado, ya no es solamente tal sentimiento, sino algo más". CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa*, o.c., 57.

lúcidamente en su situación de culpa, "examinar intelectualmente el problema con miras a su solución efectiva, hacer frente al obstáculo y superarlo. Es la vía cognoscitiva que transforma la angustia en gozo"³⁰⁶. Se trata de una superación de la angustia por medio de la reflexión lúcida, lo cual presupone, a juicio de Lacroix, la unidad profunda de la conciencia intelectual y de la conciencia moral; así, "el coraje ético se opone a la angustia patológica como el valor se opone al miedo"³⁰⁷. A la angustia de la culpabilidad Lacroix opone (inspirándose en Diel) el impulso de superación, no desde el voluntarismo sino desde la valoración de la propia interioridad y la sabiduría que permite a la persona situarse con una toma de conciencia sana ante la falta cometida³⁰⁸.

A la luz de las críticas de Nietzsche y de Freud, así como de sus respectivos seguidores, Lacroix entiende que dos son los rasgos distintivos que contienen sus críticas respecto al asunto que nos ocupa:

- Rechazo de toda noción de culpabilidad
- Crítica de la culpabilidad religiosa por ser patológica.

Ambas posturas se enfrentan al cristianismo y de ello ya hemos dejado constancia en la crítica que plantea Lacroix³⁰⁹. Pero, del mismo modo, nuestro autor hace frente al riesgo de excesiva culpabilización a la que ha tendido históricamente la Iglesia en Occidente³¹⁰. En todos estos casos se deforma la misma esencia

³⁰⁶P. C., 29. Como en el caso del fracaso, la angustia que acaece en la culpabilidad puede transformarse en incapacidad para superar la emoción primera y por tanto situarse en el plano de la derrota humana, o puede tornarse en capacidad de cambio desde la reflexión.

³⁰⁷IBID.

³⁰⁸En este sentido Lacroix insiste: "Si uno comete una falta el remedio ético para la angustia no es otro que la toma de conciencia de esta falta, que es justamente el sentido de culpabilidad sano y normal, y al mismo tiempo constituye la condición necesaria de la eliminación activa de la angustia". P.C., 31.

³⁰⁹Recordemos que Lacroix entiende ambas posturas como reduccionismo del cristianismo que encierra la culpabilidad en lo puramente biológico-patológico (Freud) o en su disolución (Nietzsche). En esta línea de crítica: Cfr. DIAZ, C., *Corriente arriba*, o.c., 144.

³¹⁰A. Gesche denomina esta actitud como **culpabilismo**: "El culpabilismo es esa culpabilidad morbosa, en estado permanente, independiente de toda falta concreta". GESCHE, A., *Dios para pensar (vol. 1)*, o.c., 116. Desde la propia teología González Faus

del cristianismo y Lacroix considera que es necesario examinar con mayor rigor la actitud exacta del cristianismo y someterla a un examen netamente filosófico³¹¹. Este análisis será necesario para deslindar la culpabilidad religiosa de la culpabilidad moral y, posteriormente, esbozar el significado filosófico de esta culpabilidad moral a la luz de los presupuestos antropológicos que configuran el discurso filosófico de Lacroix. En este momento de su análisis Lacroix abrirá la noción de culpa a dimensiones nucleares de lo humano y se apoyará para ello en pensadores como Kierkegard, Scheler o Nabert.

3.3.- La culpabilidad religiosa

Hablar de culpabilidad religiosa es hablar del pecado; y este concepto teológico remite por definición a la Revelación: sólo existe el pecado para el creyente. La culpabilidad religiosa es por tanto "sobrenatural y supone una revelación"³¹². No obstante, Lacroix juzga necesario adentrarse filosóficamente en el estudio de este tipo de culpabilidad, no sólo para hacer frente a las críticas de Nietzsche o de Freud sino para situar de modo constructivo la noción de culpabilidad religiosa. Para ello, Lacroix recurre al filósofo "que mejor ha captado, profundizando en él, el espíritu del cristianismo"³¹³: Kierkegaard.

El pensador danés comprende al hombre (fundamentalmente en *La enfermedad mortal*) como síntesis entendida como **equilibrio de contrarios**, una síntesis entre finitud e infinitud (equivalente a la síntesis tiempo-eternidad ya apuntada en *El concepto de la angustia*) en la que la relación misma es el *tertium* o resolución de la misma síntesis. Nos encontramos así ante el concepto kierkegaardiano del **sí mismo**: "El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: en lo que la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El sí mismo no es la relación sino el hecho de que la

apunta la hipótesis de que una de las causas que favorecen en la Modernidad la pérdida del sentido del **pecado** puede ser este culpabilismo fomentado desde el propio cristianismo, un culpabilismo que califica como **degeneración**; Cfr. GONZALEZ FAUS, J.I., *Proyecto hermano*, Sal Terrae, Santander, 1991, 235. Lacroix, por su parte, entiende que este desviacionismo, con ser importante, no ha constituido nunca una tendencia esencial en la historia del cristianismo; Cfr. P.C., 33.

³¹¹Cfr. P.C., 45.

³¹²P.C., 172.

³¹³IBI., o.c., 46.

relación se relacione consigo misma"³¹⁴. Lo que en primer lugar revela esa síntesis que es el hombre es el hecho de que nos encontramos ante una realidad -la humana- sumamente contradictoria; esta síntesis, empleada en el sentido de contradicción, se manifiesta de modo singular en el pecado³¹⁵. Desde el punto de vista del origen del pecado, Kierkegaard evoca el estado de inocencia del hombre; situados en este punto reflexiona Lacroix: ¿cómo pudo entrar el pecado en el mundo?; "si el hombre no fuera inocente antes de ser culpable, jamás sería culpable; todo hombre pierde su inocencia por una falta"³¹⁶. Ahora bien, la inocencia no es un estado de perfección cuyo retorno haya que esperar; tampoco es un estado de imperfección que haya que mantener. En definitiva, "la inocencia es ignorancia"³¹⁷. Tanto en cuanto no supone el dominio del bien ni la perfección, la inocencia se halla amenazada por cierta clase de angustia. Nace de la propia realidad y de la "libertad como posibilidad antes de la posibilidad"³¹⁸. Esta es la angustia que Kierkegaard vincula al misterio profundo de la inocencia.

A partir de aquí Lacroix entiende que no hay que caer en la simplificación de entender el pecado como el paso del bien al mal, sino como el tránsito del dominio de la inocencia, donde no hay ni bien ni mal, al dominio donde se genera la alternativa del bien y del mal, es decir, al dominio moral³¹⁹. El pecado permanece de este modo ligado a la condición humana; es la prueba más grande al tiempo que la más grande experiencia de la condición humana: es afirmación del ser y del no-ser³²⁰. Este no-ser que es la culpabilidad exige vincular el pecado no tanto al pensamiento como a la voluntad hecha tarea: "lo que importa es la tarea

³¹⁴KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984, 35. Empleamos la noción de **sí mismo** que es más explícita que la empleada en la traducción de la que dispongo donde se emplea el pronombre **yo**. La noción antropológica de Kierkegaard la tomo del estudio de PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, 120-121.

³¹⁵Cfr. P.C., 48.

³¹⁶IBID.

³¹⁷KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, o.c., 55.

³¹⁸IBI., o.c., 60. Posteriormente, en *La enfermedad mortal* al entender al hombre como síntesis de finitud e infinitud (síntesis que presenta al hombre como tarea: la tarea de llegar a ser), queda configurado igualmente como una realidad que no se ha establecido a sí misma, sino que ha sido establecida por otro; así, al deber que tiene el hombre de realizar por medio de su libertad lo que no tiene su fundamento en él mismo -su sí mismo- nos encontramos con lo que Kierkegaard denomina el **hombre desesperado**: el intento de fundarse uno en él mismo en vez de en Dios. Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, o.c., 36-37, 46.

³¹⁹Cfr. P.C., 48.

³²⁰Cfr. IBID.

que se impone al hombre culpable³²¹. A su vez hay que situar el pecado en su verdadero estadio, que no es el ético sino el teológico; en efecto, para Kierkegaard hay pecado en el ámbito del yo teológico, esto es, en el yo situado delante de Dios³²². Existir, pues, es existir **ante Dios**. Y ante Dios -subraya Lacroix- "nosotros no somos inocentes, sino culpables: existir ante Dios es tener conciencia del pecado"³²³. Si el espíritu finito quiere ver a Dios, debe comenzar por reconocerse culpable. En este caso, ¿no estamos ante una nueva versión del culpabilismo cristiano del que Lacroix intenta desmarcarse?. El concepto de **culpable** implica en Lacroix una antropología y una psicología de la culpabilidad sana que en epígrafes anteriores ya ha quedado señalada. Nuestro autor efectúa un giro en la comprensión "culpabilizadora" de la culpa religiosa liberándola de sentimientos doloristas y desvirtuadores de la experiencia religiosa. Para Lacroix la culpabilidad es lo que nos iguala ante Dios³²⁴. Retomando a Kierkegaard se trataría de la conformación de una **comunidad de únicos**, donde el **único** no es la individualidad sino la existencia ante Dios. En el fondo común de la culpabilidad cada uno se reconoce a sí mismo y se reconoce -utilizando la terminología de Pannenberg- como no idéntico; y en este contexto "el intento de realización de sí mismo partiendo de la base de la no identidad sólo puede traer consigo nuevas formas de la pérdida de sí propio"³²⁵. La escisión profunda en la que se halla el hombre en su forma existencial conduce a la conclusión de que su autorrealización es imposible; no puede alcanzar por sí mismo el fin para el que está destinado. Reconocerse en la culpabilidad es reconocer que el decurso de la vida del hombre no se realiza prometeicamente; y, en segundo lugar, ello significa retomar la visión del hombre como **apertura**, propuesta por Scheler y asumida entre otros por Lacroix; esta consideración antropológica permite establecer en el hombre una dimensión implícitamente religiosa³²⁶. Así,

³²¹IBI., o.c., 48-49.

³²²Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, o.c., 121. La empresa de realizar la síntesis de lo finito y lo infinito si ésta no tiene fundamento alguno en el propio hombre, sólo es realizable en tanto que por medio de la fe: "la fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcida en Dios". IBI., o.c., 125. De modo que la fe no es una posibilidad abierta por el hombre mismo ante su libertad sino que es siempre una posibilidad abierta por Dios al hombre.

³²³P.C., 49.

³²⁴IBID.

³²⁵PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 71.

³²⁶Cfr. IBI., o.c., 89. Al abrirse al mundo lo objetiva y ello comporta un salir de sí absolutamente único, "un verdadero ser cabe lo otro en tanto que otro, correlato de la especificidad del ser sí mismo del hombre". GARCIA BARO, M., *W. Pannenberg y las implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, en VV.AA., *NUEVAS ANTROPOLOGIAS DEL SIGLO XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, 295.

pues, culpabilidad y reconocimiento de uno mismo van de la mano y ello -advierde Lacroix- no es una suerte de resentimiento sino un sentimiento común, universal: "cada uno toca el fondo de la existencia, el fondo del existir humanamente, en el descubrimiento de la culpabilidad"³²⁷. Este descubrimiento es el que pone en relación el tiempo y la eternidad. Y es la angustia misma que el hombre experimenta la que le impulsa a levantarse hacia la eternidad. Así, el abismo que ciertamente hay entre Dios y el hombre lo crea el pecado, pero éste no encierra al hombre en sí mismo ni lo destruye sino que le abre un camino nuevo, la posibilidad de acceder a la redención³²⁸. El abismo entre Dios y el hombre, antes que distancia insalvable es descubrimiento de la contradicción misma que salva, lo cual implica una imagen ajustada de Dios. En efecto, desde el punto de vista de la culpa -matizará Lacroix- la relación del hombre con Dios no es la del acusador-acusado, sino la del interrogador-interrogado. El propio Lacroix reconoce el riesgo que existe en pasar fácilmente de la interrogación al interrogatorio y que éste degenera en acusación; eso será lo que hay que evitar³²⁹. Situados en el debate de la interrogación Dios revela ese abismo al que antes aludíamos que hace posible que el hombre adquiera una conciencia humilde (no humillada), esto es, una conciencia que se sitúa en su auténtica realidad y en sus verdaderas posibilidades de progreso.

En el marco de la experiencia que Lacroix presenta el hombre no es fundamentalmente un ser culpable, sino un culpable-no culpable; más explícitamente, se conoce a sí mismo y a los demás como pecadores-perdonados³³⁰. Más que el pecado importa el perdón. No hay más pecado que el pecado perdonado, repite Lacroix³³¹. Esta comprensión del pecado es preciso situarla en la perspectiva del amor y de la salvación para que en efecto el pecado sea definitivamente sobrepasado, pues cuando el pecado está

³²⁷P.C., 50.

³²⁸Cfr. IBID. Kierkegaard insiste en que la salvación no es una posibilidad puesta por el hombre sino que es puesta por Otro, por el Poder que la ha creado: "sólo en el momento en que la salvación es realmente puesta, sólo entonces es superada la angustia". KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, o.c., 72.

³²⁹Cfr. LAM., 89. Lacroix reconoce que desde el punto de vista histórico los conceptos de juez, juicio y justicia aplicados a Dios han constituido una continua fuente de desviaciones e incluso perversiones, con relación a su significado real en el cristianismo. Cfr. P.C., 33.

³³⁰Cfr. P.C., 50.

³³¹Cfr. IBI., o.c., 182. En cierto modo el pecado es al mismo tiempo ruptura y reconciliación, y Lacroix hace hincapié en el segundo término del binomio, con lo que se distancia de cualquier visión dolorista o "culpabilizadora" del cristianismo.

rodeado de amor, entonces queda fuera de su elemento, y fuera de su elemento el pecado perece y muere³³². De este modo, frente al rechazo de la culpabilidad proveniente de la filosofía de la sospecha y el culpabilismo fomentado por ciertos sectores de la Iglesia a lo largo de su historia, Lacroix sitúa la culpabilidad religiosa en un contexto de salvación, perdón y amor que trasciende al propio hombre y que al tiempo que lo sitúa en la humildad de su finitud y su distancia con el Absoluto le abre la posibilidad del encuentro con el Dios que salva y ama. Si finalizáramos en este momento la reflexión sobre la culpabilidad religiosa nos encontraríamos ante una visión de la culpabilidad estrictamente protestante, pues, como bien se interroga C. Díaz si según el protestantismo Dios salvara sin contar para nada con el hombre, "¿qué puede dar de sí la existencia humana, a no ser pecado y sólo eso?"³³³. En efecto, para Lacroix este tipo de situación no termina en la mera acción de Dios, sino que afecta al núcleo de la persona en cuanto le transforma en una dirección y tarea que cada uno deberá afrontar desde el ejercicio de su libertad. Esta transformación se ha de visibilizar en unas actitudes que configuran un proceso de personalización y de lo cual daremos cuenta en los puntos siguientes de nuestro trabajo.

3.4.- La culpabilidad moral

A Lacroix le interesa sobremanera distinguir la culpabilidad religiosa de la culpabilidad moral: "la culpabilidad moral propiamente dicha no se refiere al «pecado» sino a la «falta», y concierne a la humanidad entera, religiosa o no"³³⁴. Desde la vertiente netamente moral lo que la culpabilidad expresa en primer término es el mal uso de la libertad: la falta es fruto de la elección. Y en la conciencia de esa mala elección surgen dos modos de reacción, que Lacroix caracteriza como sentimientos pero que bien pueden considerarse como dos

³³²Cfr. IBI., o.c., 51. Por ello, Lacroix se atreve a afirmar que "el pecado es, por su propio impulso, culpabilidad reconocida y superada". IBI., o.c., 175. Superada no sólo por el esfuerzo personal sino también por la acogida de Dios.

³³³DÍAZ, C., *Corriente arriba*, o.c., 153.

³³⁴P.C., 56. Ricoeur, por su parte, distingue entre el momento subjetivo de la culpa (culpabilidad) del momento ontológico (pecado), teniendo presente que "el pecado significa la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el hombre tenga de ello". RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, 260. De todas formas hay que recordar que si bien Lacroix identifica culpabilidad moral con falta, para Ricoeur culpabilidad no es sinónimo de falta.

actitudes existenciales globales; nos referimos al remordimiento y al arrepentimiento. Se trata de los efectos inmediatos de la culpabilidad moral. Y a ellos dedica Lacroix sugerentes reflexiones³³⁵.

3.4.1.- El remordimiento

El remordimiento constituye el punto de partida para la configuración de una culpabilidad mórbida y patológica. Lacroix lo define como un lamento de naturaleza ética, pero en cuanto tal lamento es inútil, ineficaz y choca contra aquello que no puede transformar. En este sentido el remordimiento es lo que más se aproxima a la angustia que se repliega sobre sí misma y que autodestruye a la persona. En el remordimiento la persona se condena a sí misma en el seno de una culpabilidad desesperada. Lacroix reconoce que esta suerte de sentimiento y de actitud ante la falta ha sido fomentada por ciertas tendencias cristianas que han hecho de la culpa un "dolorismo" y una apología del sufrimiento que en nada remiten al mensaje nuclear del cristianismo, pero que en verdad ha causado daños interiores a muchas personas³³⁶.

El remordimiento presenta ciertas características distorsionantes en el desarrollo de la persona. En primer lugar, aparecen los escrúpulos como consecuencia natural del mismo remordimiento. El hombre escrupuloso se caracteriza por dos actitudes contradictorias: por un lado se instala definitivamente hundido en la falta, pero por otro lado la culpabilidad del escrupuloso es un rechazo de la culpabilidad real, una forma de reivindicación de una inocencia añorada que conduce a una cierta negación de sí mismo, de su propia realidad, de su identidad en entredicho. Estas actitudes desembocan, en último término, en la melancolía depresiva, la obsesión por la culpa, la desesperación y la desesperanza; actitudes que le devuelven constantemente al pasado como único asidero al que aferrarse con seguridad. Para Lacroix "el hombre con remordimientos no tiene otro porvenir que su pasado, alzado ante él como un muro que le tapa toda la salida"³³⁷. De nuevo Lacroix vincula el remordimiento con la instalación en el pasado³³⁸, un **pasado**

³³⁵Cfr. P.C., 57-72. En este apartado completamos la reflexión iniciada en el Capítulo III sobre la tensión antropológica entre arrepentimiento y remordimiento.

³³⁶En esta apología del sufrimiento el modelo de cristianismo que le corresponde "aceptaba en definitiva el mal en el hombre y en la sociedad como una realidad buena y necesaria, haciendo así imposible o más difícil toda lucha auténtica por una mejora efectiva de la suerte de la humanidad". IBI., o.c., 58.

³³⁷IBI., o.c., 59 Encerrarse en el pasado es lo que conduce a la desesperación más absoluta.

eternizado, según las palabras de P. Bertrand. En cierta forma el remordimiento más que pertenecer al tiempo es el tiempo detenido, "eternizado", en la conciencia de que se trata de una falsa eternidad. Esta concepción de eternidad se halla vinculada -según Lacroix- a lo que él denomina "el mundo del espectáculo"³³⁹, ya que el tiempo indefinido y detenido se identifica con la mirada: la clase de mirada que fija y paraliza. Lacroix muestra que el remordimiento, como signo de culpabilidad morbosa, ha estado frecuentemente vinculada a la mirada sentida como juicio del otro, especialmente de Dios³⁴⁰. Reconoce nuestro autor que cierto ateísmo y cierto rechazo de la culpabilidad acontecen desde el momento en que el hombre adopta la imagen de un Dios juez cuya mirada es en sí misma condenación y ante la cual no cabe solución más saludable que la huida. El ejemplo de Sartre, una vez más, resulta revelador para nuestro autor. Ya analizamos en otro momento el fenómeno de la mirada sartriana en vinculación con la dimensión oblativa del ser humano³⁴¹. En este momento nos ocuparemos de modo especial de la mirada de Dios.

3.4.1.1.- Sartre frente a la mirada de Dios

Lacroix entiende que en la vida de Sartre la experiencia de la mirada ocupa un lugar relevante³⁴². Lacroix recuerda que en los escritos de Sartre se han encontrado alrededor de 7.000 referencias relativas a la mirada, lo cual revela una cierta obsesión por parte del filósofo existencialista. Lacroix analizará esta particularidad del pensamiento sartriano a través de su producción teatral, en especial se centrará en sus obras *Huis Clos* y *Les Séquestrés d'Altona*.

³³⁸Como ya lo pudimos comprobar en el Capítulo III, epígrafe 4.1.3.3. del presente trabajo.

³³⁹Cfr. P.C., 62.

³⁴⁰El ojo y la mirada han sido utilizados en distintas expresiones humanas como símbolos de la presencia del remordimiento. En el caso de Caín, apunta Lacroix, tras su crimen y hasta su muerte no vive sino en remordimiento, es decir, "bajo la mirada de un Dios que es juez, aquella especie de mirada que transforma al sujeto en objeto, que hace del hombre una cosa". IBI., o.c., 62.

³⁴¹Cfr. Capítulo III, epígrafe 5.3.6.

³⁴²Ya en *Les Mots* relata la experiencia que le aconteció con 16 años: "Dios me vió, yo sentí su mirada dentro de mi cabeza y de mis manos, horriblemente visible, un blanco viviente. Me salvó la indignación: me enfurecí ante tamaña indiscreción grosera y blasfemaba y murmuraba como mi abuelo: ¡*Sacré Nom de Dieu de Nom de Dieu de Nom de Dieu!*. Ya no me miró mas". SARTRE, J.P., cit por LACROIX, J., P.C., 63.

El problema de la mirada de Dios Lacroix lo engloba en una consideración más amplia acerca de la visión antropológica de Sartre a partir del primado de la libertad. En este sentido, Lacroix observa que en la obra de Sartre se produce una cierta identificación de las nociones de vocación, secuestro y mirada que, en última instancia, reflejan las tres grandes negaciones de la libertad³⁴³. Brevemente, pasamos a exponer cada uno de estos términos.

* Vocación. A partir de la noción sartriana de libertad entendida como la capacidad de rehacerse en cada momento sin cesar, Sartre niega la posibilidad de la vocación decidida por uno mismo en el desarrollo de su propia existencia, pues estar consagrado es equivalente a existir no por sí sino por otro; el hombre escapa a la vocación. En *Les Séquestrés d'Altona* aparece la noción de vocación familiar, una vocación impuesta por la figura del padre (que juega un papel fundamental), que en suma puede asemejarse al representante de Dios³⁴⁴. La figura del hijo secuestrado -Frantz- representa la culpabilidad y el remordimiento de la Alemania nazi, que le hace vivir volcado hacia su propio pasado. Su vida ha sido lo que su padre ha querido que fuera y está condenado por ese mismo padre: "yo no he elegido nunca, querida amiga -dice a Johanna-. Nueve meses antes de mi nacimiento se eligió mi nombre, mi oficio, mi carácter y mi destino"³⁴⁵. El reino del padre aparece como la fuente misma de la existencia de los que viven con él; bajo su autoridad la existencia queda reemplazada por la costumbre de vivir; ya no quedan principios propios. Leni, otra hija del padre autoritario, reconoce: "esta familia ha perdido la razón de vivir, pero ha conservado sus buenas costumbres"³⁴⁶. El padre, al imponer a los demás una vocación determinada, más que proyectar al otro hacia el futuro lo relega hacia su propio pasado. Así lo reconoce el padre a su hijo Frantz: "ese porvenir tuyo sólo era mi pasado"³⁴⁷. Este hijo secuestrado, enfermo en su habitación, no puede ser libre ya que su padre le ha consagrado un papel a lo

³⁴³Cfr. LACROIX, J., *Sartre et la liberté*, o.c., 13. Lacroix insiste en que estos tres términos más que formulaciones filosóficas constituyen un tipo de experiencia de la vida que podría aclarar ciertos aspectos filosóficos de la realidad humana. La experiencia vivida va a revelar profundas oposiciones con la noción filosófica abstracta de libertad, tal como la entiende Sartre.

³⁴⁴Cfr. IBID. Al análisis filosófico de esta obra de teatro Lacroix dedicó el artículo *Les Séquestrés d'Altona et le tragique moderne*, en CAHIERS DE L'ISEA, 147(1964), 115-126.

³⁴⁵SARTRE, J.P., *Los secuestrados de Altona*, Alianza, Madrid, 1982, 135.

³⁴⁶IBI., o.c., 18.

³⁴⁷IBI., o.c., 268.

largo de su vida en la familia, en su industria y en su país, Alemania. Para este hijo su padre es el símbolo de Dios. "¿Estaba predestinado?, pregunta Frantz a su padre. -Sí- ¿Al crimen?. -Sí-. ¿Por usted?. -Por mis pasiones, que yo puse en ti"³⁴⁸. Y Frantz concluye: "Ha sido usted mi causa y mi destino hasta el fin"³⁴⁹. Y ambos marcharán a suicidarse juntos. Así se unen las nociones de vocación y destino como algo impuesto desde fuera de la propia persona.

* Secuestro. Sartre identifica la noción de vocación con la de secuestro. La vocación del mundo moderno interpreta Lacroix, es el secuestro³⁵⁰. Vivimos en una residencia vigilada, como reconoce uno de los protagonistas de *Les Sequestrés d'Altona*. Aquí surge la tragedia moderna, según Lacroix; una tragedia en la que mi libertad al estar siempre **en situación** se encuentra permanentemente amenazada por la presencia del otro. En este sentido, la fórmula de *Huis Clos*: "el infierno son los otros" significa que los otros hacen de mí una cierta representación, una imagen con la cual me identifican. Así, Frantz hace ver a su padre: "yo no he sido nada más que una de sus imágenes"³⁵¹. El infierno son los otros, por tanto, si me reducen a la imagen fija y definitiva que se han formado de mí y me degrada convirtiéndome en pura exterioridad, negando mi propia libertad. Esta fijación en la imagen exterior es equivalente a la fijación en el pasado temporal; en ambos casos no hay posibilidad de progreso creativo personal. Así, "el infierno son los otros" es lo mismo que decir "el infierno es mi pasado"³⁵². Por otra parte, el símbolo del secuestro es el remordimiento encarnado, la enfermedad que encierra a la persona en su propio mundo. Es *l'enfer-me-ment*: el infierno que infernaliza y encierra en una nada sin relación alguna³⁵³.

³⁴⁸IBI., o.c., 269.

³⁴⁹IBI., o.c., 272.

³⁵⁰Cfr. LACROIX, J., *Sartre et la liberté*, o.c., 13.

³⁵¹SARTRE, J.P., *Los secuestrados de Altona*, o.c., 270.

³⁵²Cfr. P.A., 145; P.C., 64; id. *Sartre et la liberté*, o.c., 14. El infierno son los otros es lo mismo que decir: "soy yo cuando ya no soy yo. Significa: el infierno es mi pasado cuando ya no puedo ser transformado, cuando es hecho". P.C., 64

³⁵³Cfr. DIAZ, C., *Para ser persona*, o.c., 120.

* Mirada. Lacroix interpreta que para Sartre la mirada es el nexo que existe entre la vocación y el secuestro³⁵⁴. La mirada es la expresión del máximo poder de negatividad del hombre: es lo que convierte al otro en nada. En *El ser y la nada* Dios está presente como el símbolo de la indistinción infinita de la presencia del otro, de una especie de mirada omnipresente: "Dios es la unificación en un ser imaginario de todas las miradas de todos los hombres y de todos los espacios, que violan la intimidad y la libertad del ser humano. Es un *voyeur*"³⁵⁵. Esta crítica contiene indudables referencias nietzscheanas. Ya en el prólogo de *La gaya ciencia* Nietzsche interpreta la mirada de Dios como una indecencia. Pero será en *Así habló Zaratustra* donde esta idea se agudice más aún, vinculándola a la noción de culpabilidad moral, simbolizado todo ello en el personaje histórico de Judas, el homicida de Dios. Y Nietzsche se propone rehabilitarle mostrando que es la mirada de Dios lo que es preciso denunciar. "El tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían todo, veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste (...). Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme, o dejar de vivir. El Dios que veía todo, también al hombre: ¡Ese Dios tenía que morir!. El hombre no soporta que tal testigo viva"³⁵⁶. Para Lacroix es claro que lo que ha sido destruido por Nietzsche no es tanto Dios cuanto su mirada, esto es, el espectáculo de una culpabilidad moral deformadora del ser humano. El mérito del Judas nietzscheano, a los ojos de su autor, es el hecho de no haber retrocedido ante Dios; cometiendo el mayor de los crímenes, se ha reafirmado. Si Zaratustra admira a Judas es porque supo asumirse totalmente, hasta en su vergüenza³⁵⁷. Por eso, antes que ser secuestrado bajo la mirada de Dios Judas ha preferido destruir esa mirada.

3.4.1.2.- Crítica de Lacroix a Sartre

Comenzando por la influencia nietzscheana en Sartre, Lacroix valora que el error del Judas nietzscheano radica en haber identificado a Dios con un *voyeur*³⁵⁸. Este Judas responde con la misma moneda

³⁵⁴Cfr. LACROIX, J, *Sartre et la liberté*, o.c., 14.

³⁵⁵P.C., 63. En otro lugar Lacroix matiza aún más: "si Dios existe, si Dios nos mira, *Huis Clos* simboliza la existencia humana. Decir que Dios sondea los corazones es convertirle en un *voyeur*". LACROIX, J., *Sartre et la liberté*, o.c., 15.

³⁵⁶NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, o.c., 357.

³⁵⁷Cfr. IBI., o.c., 148

³⁵⁸Cfr. P.A., 147.

-la destrucción- a lo que considera un ataque: frente a una mirada respondió con otra mirada, adoptando esta última la forma que imaginaba en el otro. En este marco de comprensión no cabe más mirada que la que produce condena. Y no toda mirada es condenable, afirma Lacroix³⁵⁹.

Centrándonos más en el análisis de la mirada sartriana, a lo ya apuntado en el capítulo anterior de este trabajo³⁶⁰, Lacroix interpreta que en el fondo lo que subyace es una crítica global de Sartre al cristianismo, pero esa crítica tropieza a menudo con lo mismo que pretende atacar: fundamentalmente en la imagen de Dios que Sartre valora de modo unilateral. Para Lacroix "el Dios cristiano no es esencialmente el Dios de la mirada, sino el Dios de la Palabra y del Amor"³⁶¹. Ciertamente, el hombre no podría vivir bajo el peso de una mirada que continuamente juzga y condena; más aún: el hombre no puede vivir simplemente bajo la mirada permanente del otro. Si Dios fuera ese "otro", alteridad general fuente de heteronomía, el hombre debería liberarse de esa pesada carga. Entonces, "la muerte de Dios sería la condición de vida del hombre. Nietzsche tendría razón"³⁶². Sin embargo, para nuestro autor Dios no es una especie de "espectador imparcial", en el sentido que le da Adam Smith, frente al cual me siento desnudo y desvalido. El no está frente a mí como un otro cualquiera. Lo que está en juego -en opinión de nuestro autor- es la categoría de alteridad que en esta cuestión está presente. Si el otro es aquel que exclusivamente me objetiva y me condena con su mirada, entonces la mirada de Dios representaría la más violenta de las condenas sufridas por el hombre: nos encontraríamos ante una relación verdugo-victima³⁶³. Pero también caben otras posibilidades no objetivantes. El otro puede ser el que me promociona como persona; en este sentido, para Lacroix la mirada de Dios es una

³⁵⁹Cfr. IBID. Lacroix se fija en las relaciones interpersonales. No es fácil adivinar en cada momento lo que el otro quiere entregar y lo que prefiere esconder. En la dialéctica amorosa se traza un equilibrio siempre en movimiento, difícil de realizar, y se configura como una mutua búsqueda donde la mirada también cuenta con su papel constructivo.

³⁶⁰De nuevo remitimos al Capítulo III, epígrafe 5.3.6.

³⁶¹L.P., 113; id. *Sartre et la liberté*, o.c., 17.

³⁶²CDC., 54.

³⁶³Ese es el tipo de relación que se crea en la obra *Les Séquestrés d'Altona*. Verdugo y víctima forman una culpabilidad morbosa. Cfr. LACROIX, J., *Les séquestrés d'Altona et le tragique moderne*, o.c., 121. Así puede entenderse mejor que efectivamente el infierno no son los otros sino la ausencia de otros con los que yo pueda convivir como **nosotros**. Cfr. DIAZ, C., *Para ser persona*, o.c., 120. De la relación verdugo-victima no puede surgir ningún nosotros.

mirada que no hace violencia ni paraliza a la persona sino que sencillamente ama³⁶⁴. En esa mirada que es creación de amor y presencia acogedora radica la mirada de Dios.

Por otro lado, Sartre también choca con la noción de **vocación**. Esta no consiste en decir sí o no a una vida trazada de antemano, sino que es el resultado de la configuración existencial del propio desarrollo de la persona y, como tal, nunca está acabado del todo. En palabras de nuestro autor, "la vocación es una invitación profunda a pensar y a hacer su propio camino en el sentido de la verdad"³⁶⁵. La vocación se vincula así con el continuo **hacerse** que es la vida humana, pero un hacerse en la verdad: *Verum facere se ipsum*, lo cual significa una realización práctica del ser personal más que un conocimiento abstracto. Vocación, en último término, está unido al proceso de **personalización** que es cada persona, cuestión que apenas aparece en el pensamiento de Sartre³⁶⁶.

En último término queda reseñar que para nuestro autor la triple vinculación entre mirada-remordimiento-culpabilidad es parcial. Si la mirada sartriana no es la única manera de entender el fenómeno de la mirada, sus efectos no son los únicos. En efecto, Lacroix coincide con Sartre en que una culpabilidad moral identificada con los remordimientos y la mirada que juzga y condena provocando fuertes sufrimientos merece ser criticada³⁶⁷. El error radica en identificar toda culpabilidad con el remordimiento, desconociendo la verdadera naturaleza del arrepentimiento. Centrado en el remordimiento, Sartre no piensa en la posibilidad del arrepentimiento, lo cual choca con las propias tesis de Sartre puesto que el arrepentimiento encara el futuro y la recreación de la persona en la configuración constante de su proyecto, de manera que este elemento dinamizador del proyecto futurizo que es la persona no debería haber sido ignorado por Sartre³⁶⁸.

³⁶⁴Cfr. CDC., 55.

³⁶⁵LACROIX, J., *Sartre et la liberté*, o.c., 17.

³⁶⁶No obstante, Lacroix llama la atención sobre el dato de que la palabra **persona** aparece cada vez más en los últimos años de la vida de Sartre. En su *Flaubert Sartre* da importancia a la formación de sí, al desarrollo de la personalidad. Cfr. IBID.

³⁶⁷Cfr. P.C., 68.

³⁶⁸Cfr. LACROIX, J., *Sartre et la liberté*, o.c., 14. En relación al sentido del tiempo, el remordimiento es el tiempo detenido. En *Huis Clos* y *Les Séquestrés d'Altona* se describe un mundo de eternidad donde no hay más tiempo y donde los seres juegan un papel definitivo, parado, detenido. Cfr. LACROIX, J., *Les Séquestrés d'Altona et le tragique moderne*, o.c., 125.

En ningún caso, en opinión de Lacroix, la culpabilidad moral debe identificarse con el remordimiento ya que cabe otra posibilidad de re-acción ante la falta cometida: el arrepentimiento.

3.4.2.- El arrepentimiento

Dos cuestiones llaman la atención en la descripción del arrepentimiento, a juicio de Lacroix: su significado temporal, volcado hacia el futuro, y la necesidad de reparación de la falta que conlleva. En efecto, si el remordimiento mira hacia el pasado y en él se instala, el arrepentimiento contempla el porvenir y a él se aboca desde una conciencia unificada por la decisión firme de obrar de otra manera. Pero Lacroix va más lejos: "la cuestión es saber si esta distinción del remordimiento como pasado y del arrepentimiento como futuro, que queda como una verdad parcial, no consiste en algo más esencial, más profundo; si no es acaso el signo y la expresión de una diferencia más radical. ¿No será el arrepentimiento un cambio total que, en cierto sentido, supera el tiempo para alcanzar la eternidad?"³⁶⁹. Mientras que el remordimiento es la expresión del tiempo parado y "eternizado", instalándose en una falsa eternidad donde todo se encuentra concluído, el arrepentimiento nos libra del determinismo del pasado. En cierto modo opera en el pasado pero no se queda en él. En un primer momento el arrepentimiento se muestra por el reconocimiento de la falta³⁷⁰, y ello supone un cierto distanciamiento del hecho cometido. Esta capacidad es importante para el asunto que nos ocupa: el hombre no permanece fusionado a su propia vida, y en este sentido el hombre no es su vida. La vida es flujo, decurso, y la persona está ante ese decurso incurso en él, como observa Zubiri³⁷¹. Antepuesto a su propia presencia es capaz de volver hacia su vida y hacia sí mismo distanciándose y, en este caso, juzgándose. Por eso puede arrepentirse. Así, en el arrepentimiento -señala Pannenberg- el sujeto se distancia de su acción y se identifica con la instancia que le condena³⁷². Y queda condenado el hecho, no la persona. De este modo el arrepentimiento no se recluye en el pasado sino que se dispone como fuerza generadora de un dinamismo

³⁶⁹P.C., 62. De nuevo aparece la dialéctica tiempo-eternidad aplicada a la vivencia del arrepentimiento.

³⁷⁰Actitud de una responsabilidad y de una libertad adultas, de quien es capaz de decirse: "Has obrado mal, podrías haber obrado bien y eres capaz de ello". GESCHE, A., *Dios para pensar (vol I)*, o.c., 116.

³⁷¹Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 582-584. En esta dirección, Cfr ARANGUREN, J.L.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o.c., 41.

³⁷²Cfr. PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 389.

personalizador puesto que "no hay ninguna parcela de nuestra vida pasada que, en su significado y en su valor, no pueda ser modificable, en la medida que, en cuanto parcial, puede ser reintegrada, en un orden nuevo, al sentido total de nuestra existencia"³⁷³. De nuevo se impone la distinción blondeliana entre hechos y actos; aquellos son los que son y no pueden modificarse de modo que podemos asegurar que en este caso es imposible borrar el pasado³⁷⁴, mientras que los actos en cuanto que comportan el sentido de los hechos, su significación moral y espiritual, sí pueden ser objeto de modificación, esto es, de reorientación. Sólo así podrá afirmar nuestro autor que "el sentido del pasado depende siempre del futuro"³⁷⁵, de modo que la culpabilidad moral tanto en cuanto provoca el arrepentimiento como reacción puede representar la asunción de un pasado modificable en su significación y vertido hacia un futuro nuevo por hacer. A través de cada uno de mis actos me he ido haciendo yo, y su huella es mi *êthos*, como afirma Aranguren³⁷⁶. Por eso el arrepentimiento no es una re-versión, una marcha hacia atrás en la vida, sino la posibilidad de renacer a un nuevo sentido, a un nuevo *êthos* que configure de forma diferente mi existencia. Siguiendo a Scheler, Lacroix entiende que con el arrepentimiento se desarrolla la idea de creación de un yo renovado³⁷⁷.

Por otra parte, el arrepentimiento en sí mismo no basta, ha de ser una fuerza generadora no simbólica sino eficaz, ha de provocar un auténtico renacimiento del ser humano afectado por la culpabilidad. Y porque el arrepentimiento no basta, ese renacer se concreta, entre otras cosas, en la reparación, en la

³⁷³P.C., 69.

³⁷⁴Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o.c., 40. Lo hecho ya está irreversiblemente hecho y en cuanto tal es inmodificable.

³⁷⁵P.C., 69.

³⁷⁶Cfr. ARANGUREN, J.L.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, o.c., 40.

³⁷⁷"Cuanto más sepa cambiar el arrepentimiento de un simple arrepentirse del acto en un arrepentirse del ser, tanto más sabrá coger en su raíz la falta reconocida para extirparla de la persona y devolverle a ésta la libertad de hacer el bien. El arrepentimiento nos llevará, con mucha más certeza, del dolor que probamos en un acto particular, a aquella entera contribución del corazón, cuya fuerza generadora, inherente al arrepentimiento, deberá hacernos un corazón y un yo nuevos". SCHELER, M., cit. por LACROIX, J., P.C., 70. Aquí ya aparece la figura del arrepentimiento como susceptible de cambiar no el curso de los hechos sino su significado en lo relativo al ser personal; y en esta dirección el arrepentimiento aparece como **fuerza generadora**, expresión que más tarde retomará Lacroix al profundizar en la reflexión moral acerca de la culpabilidad.

expiación. El pesar no es suficiente y ha de ir acompañado de acciones reparadoras frente a aquel a quien o a quienes se ha cometido la falta³⁷⁸.

3.4.3.- Consecuencias

Del análisis efectuado sobre los dos modos de re-acción frente a la culpabilidad moral se desprenden las siguientes observaciones:

- En la vida de la persona no hay nada definitivo, esto es, nada parado, nada cancelado, nada que quede recluído en un "pasado eternizado".
- La persona está en el tiempo y puede tomar una distancia de perspectiva que le permite **dominar** parcialmente ese tiempo; así, el presente da un sentido nuevo al pasado y al futuro pues es presencia de la eternidad en el tiempo³⁷⁹.
- La persona puede hacer su vida en términos de re-creación o de des-creación. La creación sólo es posible sumergiéndose en el núcleo más íntimo de la persona, ahí donde anida la culpabilidad.
- Ser persona y hacerse como tal implica incorporar la culpabilidad en el sentido orientador de la propia vida que no se hace de modo fijo en un determinado momento. Quien renuncia a toda culpabilidad está renunciando al progreso personal, a la superación de sí mismo, a la posibilidad de crecimiento continuo. Por ello, "rechazar toda culpabilidad es simplemente rechazarse"³⁸⁰.

³⁷⁸En esa línea Castilla del Pino advierte que es preciso desconfiar del arrepentimiento que no se traduce en acciones reparadoras: "el mero arrepentimiento es la última trampa que el sujeto culpable se tiende y nos tiende para que se le perdone, sin que tenga que hacer de otra manera a como hizo". CASTILLA DEL PINO, C, *La culpa*, o.c., 258.

³⁷⁹Cfr. P.C., 71.

³⁸⁰IBID.

Estas puntualizaciones mueven a Lacroix a considerar que el verdadero sentimiento de culpabilidad nace del reconocimiento de una carencia, de una falta de acabamiento, al tiempo que está abocado a una reconstrucción de la persona en términos eminentemente creativos.

Desde el punto de vista moral la falta no puede separarse de aquel que la comete. Sin embargo el yo la supera pues en una acción se compromete todo entero. En este sentido cabe pensar -afirma Lacroix- que "la culpabilidad es una especie de más allá de la moralidad, lo que la funda y la inquieta sin cesar"³⁸¹. Y esta afirmación nos lleva a investigar acerca del significado filosófico de la culpabilidad en orden a una mejor comprensión de la persona.

3.5.- Significado de la culpabilidad moral

Tomando como referencia central las aportaciones de J. Nabert, Lacroix considera que el significado de la culpabilidad moral reside en descubrir la **fuerza generadora** (Scheler) o **causalidad espiritual** (Nabert)³⁸². En la conciencia de culpa se activa el dispositivo de volver sobre los propios recuerdos empíricos y en ellos el hombre descubre sus pretensiones de igualarse a sí mismo; pero el recuerdo no es la vuelta al pasado sin más, no es la instalación en el remordimiento; al contrario, la conciencia del hombre ejerce sobre los recuerdos una reflexión que los sobrepasa y así descubre una diferencia radical siempre nueva "entre el despliegue real de su ser en el mundo y la idea de una causalidad, en la que se igualaría verdaderamente a sí mismo"³⁸³. De modo que la reflexión hace posible rechazar el remordimiento para vivir íntegramente en el arrepentimiento, sin encubrir la falta puesto que es cierto que el sentimiento de una falta se produce en la ejecución de un acto concreto, pero desborda el sentimiento de transgresión que le es imputable. Lo que se halla en la conciencia es "por encima de la cualidad de su acción, la cualidad de la causalidad en la que procede su acción"³⁸⁴.

³⁸¹IBI., o.c., 72.

³⁸²IBI.,o.c., 107.

³⁸³NABERT, J., *Eléments pour une éthique*, o.c., 21. Para Nabert la reflexión juega un papel relevante al constituir un instrumento de discernimiento de la conciencia en el fondo del querer más concreto. Cfr. IBI., o.c., 67.

³⁸⁴IBI., o.c., 75.

En esa conciencia de culpabilidad el futuro tiende a integrar el pasado, y ya se esboza en esa misma conciencia la urgencia de la reparación. Continuando los análisis de Nabert, P. Ricoeur subraya que la conciencia de culpabilidad "une así en un haz, en el centro mismo de la libertad, los éxtasis temporales del pasado y del futuro, y por el mismo hecho descubre la causalidad total y simple del yo por encima de sus actos particulares"³⁸⁵. En un primer momento la conciencia de culpabilidad me muestra una causalidad restringida a un solo acto del que es testigo todo mi yo; y ese acto remite a una causalidad negativa que no puedo aprehender. Cuando por medio de la reflexión me muevo en el ámbito del arrepentimiento anclamos nuestros actos en la simple causalidad del yo. Aunque es cierto que sólo penetramos en ese yo a través de los actos concretos, la conciencia de culpabilidad revela en ellos y por encima de ellos una exigencia de integración que se remonta al yo primordial, a la afirmación originaria que va más allá de los actos concretos. La reflexión, por tanto, no busca ni absolverse ni condenarse, tan sólo quiere parecerse a su propio ser.

Pero la desviación y escisión que se produce en la falta y que reflejan una profundidad que va más lejos de cualquier imperativo moral o de cualquier acto que la malogra hace constatar a Nabert que en la conciencia de culpabilidad se discierne la experiencia oscura del no-ser. Un acto cualquiera del yo -afirma este pensador- "no crea por sí solo todo el no-ser que entraña la culpa, sino que lo determina y lo hace suyo. El no-ser de la culpa se comunica con un no-ser esencial que trasciende los actos del yo individual, sin atenuar la gravedad que representan para la conciencia"³⁸⁶. Por consiguiente, llegar al fondo de la afirmación primordial exige el descubrimiento y discernimiento de esa participación en el no-ser esencial a través del no-ser de la culpa. Lo que indica este no-ser esencial es, una vez más, una carencia y una falta de acabamiento primeras, fundamentales. En esto coinciden culpa y fracaso; ambos tienen de común un mismo origen, en opinión de Lacroix: se fraguan en la escisión que existe entre la intención primordial y el acto concreto³⁸⁷.

³⁸⁵RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, o.c., 19.

³⁸⁶NABERT, J., *Eléments pour une éthique*, o.c., 30. La experiencia del no-ser se vincula a la noción de existencia como posibilidad, que ha sido examinada con detenimiento por el pensamiento existencial. Será Abbagnano quien hace notar que el carácter propio de lo posible está en poder no-ser, esto es, en ser posibilidad-de-que-no, además de posibilidad-de-que-sí. Esta dimensión negativa de la posibilidad ya había sido expuesta por Kierkegaard al referirse al sentimiento de angustia que es el sentimiento de lo posible, pero de lo posible en su forma anuladora y destructora. Cfr. PRINI, P., *Historia del existencialismo*, o.c., 237.

³⁸⁷Cfr. P.C., 43. En la misma dirección apunta el psicólogo E. Neumann, quien ve en el fracaso y en la culpabilidad el lado oscuro de la personalidad, a veces no conocido ni reconocido por el yo; es lo que este autor -siguiendo a Jung- denomina **la Sombra**, que

La constatación del no acabamiento fundamental, la inmersión en la experiencia del no-ser esencial nos sumerge en un tipo de experiencia más metafísica que moral, en la que la culpabilidad, "culpabilidad de ser", en palabras de Lacroix, es la raíz de la moralidad. Por su parte, Nabert entiende que la **causalidad espiritual** es en sí misma pura y nosotros somos incapaces de alcanzarla, pues nunca logramos coincidir con ella³⁸⁸. Accedemos a esta causalidad del yo en su estado impuro, a través de los hechos empíricos que, al tiempo, manifiestan una "secesión originaria" en la que se centra la reflexión de Nabert. Lo que Lacroix destaca del mencionado análisis es que el sentimiento de culpabilidad bien comprendido "es el lugar por excelencia del descubrimiento de la acción continuada del yo por el yo"³⁸⁹.

Podemos llegar al mismo destino siguiendo el estudio de P. Ricoeur (en un primer momento apoyado en las tesis de Nabert). Si bien Lacroix no juzga oportuno incorporar esta investigación en su propio estudio sobre la culpabilidad, entiendo que puede completar positivamente la reflexión iniciada. Es P. Ricoeur quien introduce un concepto nuevo que designa al mal moral ocasionado por el hombre: **labilidad**. Que el hombre es lábil quiere decir "que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral"³⁹⁰. Con este concepto se expresa lo que da de sí la limitación estrictamente humana; ella refleja una **desproporción** fundamental, una falta de adecuación primera, como apuntaba en otro momento Nabert. Lo que este concepto nos revela es la fragilidad constitutiva del ser humano: el hombre puede caer, se halla expuesto a fallar. Apoyado en la IV Meditación de Descartes³⁹¹, Ricoeur advierte que la consideración de que el hombre

representa el otro lado de la personalidad que se constituye en grieta y escisión interna. Esta situación sólo será moralmente superable en el momento en que el sujeto afectado tome conciencia de las fuerzas tanto positivas como negativas que le configuran tal como es; ello significa aceptar la Sombra, ese lado oscuro de la humanidad que anida en la propia existencia. Cfr. NEUMANN, E., *Psicología profunda y nueva ética*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960, 26-27, 85-86.

³⁸⁸Cfr. NABERT, J., *Essai sur le mal*, o.c., 57-58.

³⁸⁹P.C., 74.

³⁹⁰RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, o.c., 149.

³⁹¹Esta fragilidad constitutiva del ser humano Ricoeur la encuentra ya en los textos de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes: "Advierto que he sido constituido como algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el sumo ente y el no ente, de manera que, en tanto que he sido creado por el sumo ente, no hay en mí nada que me lleve al error, pero en tanto que participo de la nada, es decir, del no-ente, esto es, en tanto que no soy el ente supremo y me faltan muchísimas cosas, no es de extrañar que cometa errores". DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, 49.

se halla situado entre el ser y el no-ser significa que es intermediario en sí mismo, entre la intención a la que aspira y los actos que realiza. El hombre se enraiza, en buena parte, en su in-coincidencia consigo mismo, en su desproporción vital al ser un ser finito cuyo destino es infinito tanto en cuanto es Intención de ser. La estructura de la finitud humana encierra en sí misma la labilidad; pero no el haber caído o la caída misma como acontecimiento. Ahora bien, por su carácter irracional, tanto este acontecimiento como el estado del hombre caído no pueden ya describirse, según Ricoeur, en el lenguaje conceptual, sino únicamente en el simbólico de las imágenes del mito³⁹². Lo que nos interesa en la reflexión sobre el significado de la culpabilidad moral es el tratamiento concreto que Ricoeur da al sentido de culpabilidad.

Lo que nos muestran las reflexiones precedentes es que el hombre es capaz de **caer** dada la fragilidad que le constituye. Este poder caer se explicita, pues, en la noción de **posibilidad** entendida como capacidad: la capacidad de hacer mal³⁹³. Sin embargo, en mi opinión, esta capacidad puede entenderse de dos formas diferentes:

A) Capacidad como función. Es la más inmediata; es la capacidad de hacer el mal, la propensión al mal, de la que habla Kant³⁹⁴ o hallarse expuesto de modo permanente a una infinidad de errores, como señala Descartes en su IV Meditación. Por tanto, existe un paso de la labilidad a la culpa efectiva: es la realización de la debilidad que simbolizado en la figura de Eva representa el paso de la debilidad a la tentación y de ésta a la caída. Así, la fragilidad no sólo es el lugar de inserción del mal moral, sino que es la capacidad del mal³⁹⁵.

B) Capacidad como promoción. La culpa proviene de la acción del hombre y éste es capaz asimismo de re-accionar. En la conciencia de culpabilidad lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha (siguiendo a Ricoeur) sino el mal uso de la libertad, lo cual provoca la inversión de las relaciones

³⁹²Cfr. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, o.c., 20-21. Ricoeur insiste en que es necesario "deshacer el concepto" a fin de comprender la intención del sentido. Por eso, en lo que concierne a la simbólica del mal: pecado y culpa, Ricoeur prefiere la hermenéutica bíblica. Cfr. RICOEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976, 6.

³⁹³Cfr. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, o.c., 161.

³⁹⁴Cfr. KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991, 37-38.

³⁹⁵Cfr. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, o.c., 162.

entre castigo y culpabilidad, ya que ésta no procede del castigo ejecutado desde la venganza sino que acontece como cura y enmienda frente a la disminución del valor de la existencia que configura la transgresión cometida. De esta manera, la culpabilidad engendrada en un principio por la conciencia de castigo, revoluciona luego esa misma conciencia de punición, invirtiendo totalmente su sentido: así la culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta de expresión vindicativa en expiación educativa, o para decirlo en una palabra, en **enmienda**³⁹⁶. La enmienda es posible si el hombre es capaz de tomar la culpa como una instancia de su realidad personal que convierte en posibilidad de cambio efectivo en el marco de un proyecto existencial libremente elegido³⁹⁷. Así, la enmienda no proviene de un concepto de responsabilidad que se queda en la reparación de los actos sino en lo que Lacroix denomina la creación continuada del yo por el yo y que puede formularse de una manera más explícita: "somos menos responsables de lo que hacemos que de lo que somos"³⁹⁸. En esta misma línea, Lacroix apunta que Schopenhauer acierta a desvelar el verdadero sentido del remordimiento en la culpabilidad al presentarlo como un comentario retrospectivo de nuestros actos que nosotros interpretamos como si significaran: "deberías haber actuado de otra manera", mientras que su significado real es: "deberías ser otra clase de hombre"³⁹⁹. Lo que la culpabilidad moral nos presenta es, en primer lugar, una pregunta: ¿puedo ser otra clase de hombre?. Para Lacroix, este poder como capacidad de promoción personal se llama arrepentimiento: es la creación de sí mismo por sí mismo, la capacidad de reaccionar frente a la culpa promocionando creativamente la propia realidad personal.

Las reflexiones en torno al significado de la culpabilidad moral que Lacroix expone, a partir de las investigaciones de Nabert, le hacen desechar otro tipo de interpretaciones, como la kantiana. Para Kant, en efecto, nuestros actos en cuanto fenómenos inscritos en el suceder histórico no son libres, sino determinados,

³⁹⁶Cfr. IBI., o.c., 261.

³⁹⁷Completamos así esta reflexión ayudados por el horizonte filosófico zubiriano; en efecto, el pensador vasco considera que la persona se hace entre las cosas que vive, tomando distancia de perspectiva como ya señalamos en su momento. Las cosas instan al hombre, y en el asunto que nos ocupa, la culpa, como instancia, crea al hombre una determinada situación porque le insta, le mueve a algo. Así la instancia se convierte en recurso que le permite al hombre enfrentarse a esa realidad en una perspectiva de incorporación a su propia realidad, cargando con ella de modo responsable. Responder, en este sentido, es hacer efectiva la dinamicidad que le constituye. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, o.c., 642-643.

³⁹⁸P.C., 74.

³⁹⁹IBID.

mientras que la elección de nuestro ser es un asunto supra-empírico, una elección trascendental y totalmente libre. En último término, para Kant los actos de los hombres se reducen a hechos, tan determinados como los de la naturaleza. Así, "el acto, como progreso -continuado al infinito- del bien deficiente hacia lo mejor, sigue siendo siempre deficiente según nuestra estimación, en cuanto que nosotros estamos inevitablemente restringidos a condiciones de tiempo"⁴⁰⁰. La descripción que hace Kant del mal radical está formulada a propósito de la experiencia moral del hombre y no, en general, en lo que concierne a su relación con su propia estructura interior y con el mundo⁴⁰¹. Lo que a Lacroix le importa resaltar de la presente reflexión es que desde esta visión de las cosas el tiempo está claramente separado de la eternidad. Por el contrario, nuestro autor entiende que por encima de la elección del hombre puede hablarse de una **creación continuada**, hecha en el tiempo y referido a la eternidad⁴⁰²; así es como se puede rescatar la fórmula que Lacroix ya ha empleado en otras ocasiones al referirse a la persona: presencia de la eternidad en el tiempo. La presencia de la eternidad en la temporalidad no puede manifestarse más que como un relativo dominio sobre ésta última: aquí radica la importancia y la posibilidad del arrepentimiento.

Esta última reflexión sobre la temporalidad humana permite a Lacroix culminar sus planteamientos acerca del significado moral de la culpabilidad haciendo una nueva mención al olvido que se relaciona con el perdón. Al "olvido que olvida" pregonado por P. Bertrand siguiendo el pensamiento de Nietzsche, Lacroix opone el kierkegaardiano **olvido querido** que tiene su referente inmediato en el amor; porque no hay amor verdadero sin olvido, y este es el camino del crecimiento humano: "el perdón que otorga el amor, tanto para sí

⁴⁰⁰KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 72.

⁴⁰¹Esta objeción la plantea Pannenberg en los siguientes términos: "lo que sí cabe poner en cuestión es si Kant, con su descripción restringida en el sentido de una doctrina moral filosófico-trascendental, captó de veras la radicalidad del mal, su raíz en la vida del hombre. Si se le hubiera hecho patente en su pleno alcance -que abarca todos los aspectos del comportamiento- la contradicción en la realización de sí mismo del yo, la filosofía teórica kantiana y su doctrina de la subjetividad trascendental habrían entonces acogido distinciones adicionales, que podrían muy bien haber prevenido la crítica que luego les hizo Hegel". PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 107. Lo que está en juego es dilucidar hasta qué punto el mal radical afecta constitutivamente al ser del hombre.

⁴⁰²Cfr. P.C., 75. En este sentido, también se distancia nuestro autor de la posibilidad de **restauración** del hombre tras la culpa del mal hacia el bien, postulado por Kant: "el restablecimiento de la original disposición al bien". KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., 55. Para Lacroix no se trata de volver a una especie de estado de inocencia perdida, a la simple disposición natural al bien; lo que importa más bien es asumir la culpa y desde esa asunción continuar un proceso de creación, no restauración, continuada.

mismo como para el otro, supone el olvido⁴⁰³. En este sentido, olvidar se convierte en una virtud que va unida intrínsecamente a la capacidad de perdonar.

El sentimiento de culpabilidad se presenta, pues, de dos formas antagónicas: una culpabilidad morbosa y patológica que el mismo Lacroix critica y un sentimiento de culpabilidad que podemos calificar en términos psicológicos como **sana**, cuya finalidad no es hacernos sentir más culpables, sino hacernos responsables. En términos de análisis del significado moral del sentimiento de culpabilidad Lacroix matiza que uno de los peligros que conlleva el examen de conciencia centrado exclusivamente en el recuerdo de las faltas cometidas es que se diluye en una suerte de contemplación del mal por el mal y que adopta formas de judicialización y penalización de la propia persona desde el sentimiento añadido de autodestrucción y desesperanza⁴⁰⁴.

Llegados a este punto de la reflexión tan sólo cabe concluir que, partiendo de un sentimiento de culpabilidad sano y responsable, el significado moral de la falta conlleva una triple implicación, a la luz del pensamiento de nuestro autor:

a) Apertura a uno mismo, que no es el patológico recreamiento en el pasado eternizado de la falta, sino la reflexión que hace ver la diferencia entre la afirmación primordial que le constituye y la experiencia de no-ser que la culpa expresa, poniéndole en situación de creación de sí mismo. No abundamos más en esta dirección ya que los análisis que preceden esta consideración se centran en este modo de apertura.

b) Apertura a los otros; para Lacroix este es el único inicio de la **curación** de la culpa: "la curación es el descubrimiento de la propia culpabilidad. Esta verdadera culpabilidad se nos manifiesta, efectivamente, como apertura al otro al mismo tiempo que a sí mismo"⁴⁰⁵. Esta apertura al otro no es otra cosa que la **confesión**, la cual constituye la expresión de la culpabilidad en su verdad total. Como ya analizamos en otro

⁴⁰³P.C., 82. Este pensamiento se funda en la interpretación de Kierkegaard sobre el Dios de la Biblia: un Dios que es amor y que olvida, como forma de expresar ese amor y de reanudar su relación con el hombre.

⁴⁰⁴Por esta razón entiende Lacroix que lo que con frecuencia pervierte la culpabilidad moral es que se deja impregnar por el **juicio**, característica de la culpabilidad penal.

⁴⁰⁵P.C., 83.

momento del presente trabajo⁴⁰⁶, para nuestro autor toda confesión es doble y una a la vez: es la confesión del amor y de la culpabilidad, de la plenitud y de la indigencia, a un tiempo; la grandeza y la miseria se unen a través del gesto que nos iguala⁴⁰⁷. La confesión implica la capacidad de situarse en lo que realmente es y de reconocerse, por tanto, tal como es; ahí radica para Kierkegaard el origen de la igualdad humana; por esta razón la confesión nunca es sinónimo de ostentación, al contrario, "toda verdadera oración es una oración dirigida a otro para que nos ayude a realizar mejor nuestro fin, que está en crearnos con la ayuda de los demás"⁴⁰⁸. La confesión de la propia culpabilidad se halla, pues, comprendida y trascendida por el amor y, desde ese mismo momento, actúa como mecanismo de desculpabilización. En este sentido, el confesar supera lo que se confiesa, asegura Lacroix. Confesar implica apoyarse en un sí mismo endeble, poco conocido, que se busca y que se indaga a cada paso; implica, al tiempo, la solicitud de ayuda al otro para que le socorra a encontrar ese camino, porque la creación de sí mismo por sí mismo no es una tarea que exija el aislamiento, como tal vez pudiera parecer en un primer momento, sino que en cierto modo es con-creación de uno mismo en la que los otros también forman parte.

c) Apertura a Dios, como mera posibilidad. Es decir, la culpabilidad sana no determina necesariamente un proceso personal que desemboca en culpabilidad religiosa y, por ende, en una cierta apertura a Dios. No lo determina pero Lacroix tampoco lo descarta y tanto en cuanto **es posible** aquí queda recogido. Es necesario precisar -como bien recuerda E. Borne- que en *Philosophie de la culpabilité* Lacroix no muestra ninguna intención apologética⁴⁰⁹. Para nuestro autor la falta cometida desde un determinado uso de la libertad puede convertirse, en virtud de la revelación de la fe, en un pecado que le abre a la Trascendencia que, por encima del mal, le perdona, acoge y ama.

⁴⁰⁶Capítulo III, epígrafe 5.3.4.

⁴⁰⁷"Confesarse a otro es siempre declararle que se le ama y reconocernos débiles, impotentes, culpables, incluso indignos del amor que profesamos y que clamamos ayuda para poder ser salvados". P.C., 83. Desde esta forma de entender la confesión, Lacroix rechaza la confesión utilizada en el ámbito penal: "querer utilizar la confesión no para entrar en comunión con alguien, sino para obtener la prueba de la realidad de un hecho, es muestra de una doble impostura, sin contar con la fragilidad de quien sufre esta prueba, ya que casi todo crimen provoca falsas confesiones". IBI., o.c., 129. En cierto modo, para Lacroix, la confesión penal es una perversión de la verdadera confesión.

⁴⁰⁸P.C., 84.

⁴⁰⁹Cfr. BORNE, E., *Sur un livre de Jean Lacroix: la culpabilité en question*, en LE MONDE, 28/12/1977.

A lo largo de la historia del cristianismo no han sido pocos los casos que partiendo de la experiencia del perdón y de la Acogida del Dios Amor han iniciado una determinada experiencia religiosa; más aún, ésta es posible desde que existe la experiencia de conversión en el sujeto afectado. Es la culpa lo que ha abierto la llave de la trascendencia. Ahora bien, acceder a este tipo de apertura presupone una actitud básica de **reconocimiento** de la propia realidad humana, en cuanto a no-acabamiento y, al tiempo, el reconocimiento de una necesidad de salvación que trasciende las propias fuerzas y posibilidades intramundanas. En el reconocimiento del misterio de la realidad personal radica el reconocimiento de esa otra realidad que a uno le trasciende perdonándole y amándole⁴¹⁰. La apertura a Dios nace de una intención religiosa que a su vez surge de la necesidad de salvación que experimenta el hombre. Esta intención va más allá del conocimiento especulativo; es un cierto tipo de conocimiento pero fundado en una relación de tipo práctico que tiene sus términos en el amor de Dios por una parte y en el deseo de salvación por otra⁴¹¹.

En cuanto que la persona es creación de sí mismo no puede quedar reducido al ámbito biológico o psicológico. Desde la experiencia de la culpabilidad Lacroix ha mostrado cómo la tarea moral consiste en buscar y descubrir en sí mismo la fuerza de crearse. En este sentido, no identifica moral con moral cristiana, aunque admite que ciertamente "hay una dimensión cristiana de la moral, pero esto quiere decir solamente que hay un más allá religioso de la ética"⁴¹².

El nudo que desata la posibilidad de apertura a Dios descansa, para Lacroix, en la capacidad humana para arrepentirse, esto es, para re-crearse⁴¹³, puesto que llegado a ese punto, la persona ha de volver a construir su vida con mimbres nuevos, los que nacen de la experiencia de encontrarse con algo que le supera, con una **fuerza viva** que nunca se podrá alcanzar y que simultáneamente posibilita un ámbito de comprensión y renacimiento.

⁴¹⁰Estos son algunos de los rasgos de la experiencia religiosa desde una sencilla aproximación: Cfr. MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, o.c., 146-148; id., *El encuentro con Dios*, o.c., 116-122.

⁴¹¹Cfr. MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, o.c., 118.

⁴¹²P.C., 184. Lacroix admite que muchos ateos son tanto o más "morales" que los cristianos, los judíos o los musulmanes. E. Borne reconoce que en la realidad de la culpa lo moral toca a lo religioso: "toda falta tiene sabor a pecado y para quitar ese sabor habría que borrar a la misma falta de la condición humana". BORNE, E., *Sur un livre de Jean Lacroix: la culpabilité en question*, o.c.

⁴¹³Cfr. P.C., 184.

3.6.- La culpabilidad y la condición humana

La culpabilidad forma parte de la condición humana, en el doble sentido de que puede entenderse como situación límite y como tal activa los resortes más íntimos y fundamentales de la persona; en esta línea Jaspers ha señalado cómo en la culpa el hombre es tocado en su más íntima raíz personal siendo su correlato ético la responsabilidad personal⁴¹⁴. Por su parte, Jean Lacroix ha incidido en la culpabilidad en otros términos: puesto que toca la raíz de lo humano, rechazar la culpabilidad es renunciar a progresar y a trascenderse, es rechazarse a sí mismo⁴¹⁵. En cierto modo, la culpabilidad en la medida en que es formulada y confesada modula y configura buena parte de la vida social humana.

El rechazo de la culpabilidad puede recluir al individuo en una especie de estado de inercia tan irreal como perjudicial. Lacroix señala el caso histórico no de una persona, sino de toda una nación: los Estados Unidos de América. En efecto, esta joven nación se constituyó en un principio símbolo del ideal nacional, de un país sin pasado culpabilizador del que arrepentirse, a diferencia de la vieja Europa que se presenta ante el mundo con una herencia cargada de culpabilidad. Frente al **hombre viejo** europeo surge el **hombre nuevo** norteamericano; los Estados Unidos se presentan ante el mundo como el nuevo Abel que parte de cero en un estado de inocencia originaria. Hasta tal punto crece esta fantasía que el americano viene a ser el hombre nuevo bíblico y ese estado de inocencia originaria se convierte en creencia religiosa: la nación americana carece de pecado original. Pero al rechazar esta solidaridad con el mal los americanos rechazan por ello mismo la solidaridad con el sufrimiento: "está prohibido sufrir, y esto implica que es obligatoria la felicidad"⁴¹⁶. De esta forma nace la civilización de la felicidad o lo que Lacroix denomina **herejía de la**

⁴¹⁴Cfr. JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo* o.c., 358-359.

⁴¹⁵Cfr. P.C., 87. El hombre sin culpabilidad carece de modelo, es un huérfano. La propia investigación psicológica y pedagógica abunda en la importancia de crear límites, en el caso de la maduración infantil; límites que van haciendo aflorar el sentimiento de culpabilidad que, en sí mismos no son patológicos, antes bien ayudan al crecimiento integral del infante. Cfr. MAHLER, M.S., y otros, *El nacimiento psicológico del infante*, o.c., 66.

⁴¹⁶IBI., o.c., 88. Esta especie de pre-destinación divina aún resuena en las formas que adquiere el neo-conservadurismo americano de los años 80 (encabezado por D. Bell y M. Novack) que fundamentan sus tesis económicas en un trasfondo religioso específico norteamericano. Así, con gran facilidad estos autores vierten a sus propuestas económicas una osada hermenéutica bíblica. En el caso de Novack se puede comprobar en la siguiente cita: "Durante muchos años, uno de mis textos preferidos de la Escritura fue Is 53, 2-3:

felicidad tal como hemos reflexionado en otro momento⁴¹⁷. Lacroix entiende que la civilización americana, así entendida, habría desarrollado la utopía de Hesnard: el universo mórbido de un mundo sin pecado, pero con ello habría malogrado la condición humana. Sin embargo la misma historia se ha encargado de resituar las cosas en su verdadero lugar. Tras más de veinte años de guerra en Vietnam la experiencia del mal y un cierto sentido de la culpabilidad ha reintegrado al pueblo americano a la misma historia compartida con el resto de los humanos.

Al finalizar el presente capítulo recogemos el esfuerzo que realiza Lacroix por investigar las situaciones límite de la existencia humana y situarlas en una perspectiva de creación personal. No podemos olvidar que las situaciones límite se ubican entre el problema humano (siempre resoluble) y el misterio que en cierto modo es abandono y presencia al mismo tiempo; por una parte, la situación límite llega a apoderarse de la persona y la deja aparentemente sin recursos ni salidas ya que el sufrimiento la envuelve de modo anulador; por otro lado, también cabe la circunstancia de que la persona pueda a la situación límite que le invade; ese "poder" consistirá en convertir dicha situación en instancia posibilitadora de una nueva forma de afrontar la propia historia. Sin duda en las situaciones límite el ser humano tiene la posibilidad de hacerse a sí mismo, como señala Jaspers. Y este autor matiza aún más: "nos hacemos nosotros mismos al entrar en la situación límite con ojos abiertos"⁴¹⁸. Esa mirada le ha permitido a Jean Lacroix descubrir las posibilidades creativas que se hallan tanto en el fracaso como en la culpabilidad, al tiempo que nos ha introducido en un ámbito que siempre se nos escapa: el ámbito del misterio del sufrimiento humano. Inmersos en el misterio global de la realidad humana y en la necesidad de sentido que la persona reclama en su seno, Lacroix detallará aún más lo que él entiende por capacidad humana de apertura al Misterio que le trasciende, la apertura a Dios.

«Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía ni presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor, al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada». Quisiera ampliar estas palabras a la «Business Corporation». NOVACK, M., cit. por MARDONES, J.M., *Capitalismo y Religión*, Sal Terrae, Santander, 1991, 103. Lo que realmente importa de esta cita no es tanto el contenido en sí mismo cuanto su actitud de manipulación del texto bíblico en función de unos intereses económicos concretos. Por su parte, W. Pannenberg en los años setenta detecta que antes de la guerra del Vietnam los Estados Unidos se habían constituido en una suerte de religión civil, donde resaltaba el carácter de la fe nacionalista en la misión universal de América o el convencimiento de su vocación humanitaria. Vietnam terminará con esta pretensión. Cfr. PANNENBERG, W., *Escatología y experiencia del sentido*, en VV.AA., *El futuro de la Religión*, o.c., 171.

⁴¹⁷Cfr. Capítulo III, epígrafe 4.1.3.2. de este trabajo.

⁴¹⁸JASPERS, K., cit. por SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, o.c., 69

CAPITULO V

MISTERIO DE DIOS, DESEO DEL HOMBRE

Lacroix realiza una aproximación peculiar a la cuestión de Dios. Lejos de proponer una suerte de teodicea se limita a mostrar la posibilidad que la persona tiene para abrirse a la realidad de Dios; una posibilidad que llegará a realizarla o no pero que desde el punto de vista de la filosofía de la persona que nuestro autor defiende se halla en la estructura constitutiva de la misma. Por esta razón, Lacroix no busca demostrar la existencia de Dios; esta tentativa significaría apostar por un cierto "cierre" de un sistema filosófico determinado, ya que tal como apuntamos en el Capítulo II Lacroix se orienta hacia la comprensión de la filosofía como sistema abierto¹. Por otro lado, nuestro autor considera que el término **prueba** tiene un significado que en el campo del conocimiento hace referencia especialmente al conocimiento científico, y toda prueba ha de verificarse sobre un objeto, no sobre un sujeto. En este sentido, "probar a Dios científicamente es, en efecto, forjar el primer eslabón de la cadena explicativa, hacerlo así homogéneo al total de la explicación. Hacer de El no ya un sujeto, sino un objeto"². A Dios no se llega mediante la razón exclusivamente científica ya "sean los que fueren los hallazgos de la ciencia. Son éstos precisamente los que nos negamos a llamar Dios"³. A Dios se llega con todo el ser del hombre a través de un camino vital, experiencial, espiritual, de manera que Dios no puede ser un objeto para el hombre porque en este caso nos encontraríamos ante un ídolo humano, no ante Dios; en cierto sentido Lacroix estaría de acuerdo con el argumento de Ruiz de la Peña según el cual "la no demostrabilidad de la existencia de Dios lejos de negar su realidad, certifica su hiper-realidad. El Dios demostrable no sería el Dios verdadero, sino un ídolo fabricado a imagen del hombre"⁴.

¹Cfr. Capítulo II, epígrafe 2.

²LAM., 20. Por ello Sto. Tomás hablará de **vías**, término que parece más apropiado para Lacroix. En efecto, el sentido de **vía** indica más la situación de itinerario, de marcha del hombre hacia Dios. Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 61.

³LAM., 20.

⁴RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Santander, 1995, 303. Por otra parte es preciso hacer notar que "las demostraciones de Dios sólo suelen convencer a aquellas personas que ya creen en Dios". KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 24; en parecidos términos: Cfr. PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, P.P.C., Madrid, 1994, 12. Todas estas posturas pueden quedar sintetizadas en la siguiente reflexión de García Baró: "La filosofía no encuentra a Dios de otro modo que como corresponde a Dios mismo. No lo halla, pues, como un objeto más entre los objetos, ni como un fin entre los fines, ni como un bien entre los bienes". GARCIA-BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, o.c., 57.

Sin embargo Lacroix no ignora que existen serios obstáculos para llegar a aprehender la realidad de Dios; el mayor de todos ellos lo constituirá el problema del mal⁵. Y el mal es siempre injustificable -como afirma Nabert- e inexplicable. Lacroix quiere alejarse de cualquier tentativa de explicar el mal porque estos intentos suelen derivar en posiciones apologéticas inadmisibles; en este terreno lo que urge hacer, a juicio de nuestro autor, no es tanto explicar el mal cuanto combatirlo⁶.

Para adentrarnos en el tratamiento filosófico de Dios que realiza Lacroix hemos de comenzar, a mi juicio, valorando y reconociendo la postura personal de nuestro autor ante el hecho religioso y el elemental análisis que desde la sociología de la religión efectúa sobre esta realidad en Occidente, particularmente en su país, Francia, ya que este análisis aporta datos relevantes para comprender el ulterior diagnóstico de Lacroix acerca del ateísmo moderno y sus características.

1.- ENFOQUE DE LA CUESTION DESDE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Sabemos que Lacroix es creyente y públicamente lo reconoce⁷; empero, se opone a cualquier pretensión de realizar una filosofía que tenga por apellido "católica" o "cristiana"; y lo hace de forma concluyente: "yo, por mi parte, no admito la expresión filosofía católica"⁸. Será precisamente el arraigo de sus convicciones cristianas lo que permite a Lacroix distanciarse de la idea de crear una filosofía cristiana; desde

⁵Cfr. P.C., 90-91; LAM., 42; id. *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 22; *Humilité et souffrance de Dieu*, en CAHIERS DU CENTRE KIERKEGAARD, 14 (1979), 53; *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 116.

⁶Cfr. LAM., 42; id. *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 116; *Humilité et souffrance de Dieu*, o.c., 53. Con sinceridad Lacroix reconoce: "la peor traición sería justificar una situación injustificable. Se trata solamente de arreglarse lo mejor posible, entre hombres y por medios humanos. Invocar a Dios sería desertar". LAM., 42.

⁷Cfr. LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 117.

⁸Carta de J. Lacroix a R. Garaudy, en GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, o.c., 180. Con cierta ironía llega a afirmar que él no cree en la filosofía cristiana del mismo modo que no cree en unas matemáticas cristianas. Cfr. LACROIX, J., *Le personalisme aujourd'hui*, o.c., 21. Por otro lado, el mismo Cardenal de Lyon, A. Decourtay, reconoció en la homilía que dedicó a nuestro autor durante su funeral que "la voluntad de ser cristiano filósofo le hace no querer ser filósofo cristiano". Cfr. DECOURTAY, A., *Message du Cardinal Decourtay*, o.c., 20.

esta actitud nuestro autor no duda en criticar el talante de los creyentes en Francia que, históricamente desde el siglo XIX, han hecho posible la aparición del ateísmo no como un fenómeno intelectual sino como una situación normalizada en amplias capas de la población. Ya en uno de sus primeros artículos *Les raisons actuelles de l'incroyance* (1933), el joven Lacroix no duda en destacar como causas del auge de la increencia en Francia la actitud "demasiado conservadora y a menudo atrasada y retrógrada de los creyentes"⁹. Desde el punto de vista intelectual, social o político Lacroix tiene la impresión de que en líneas generales el catolicismo está dominado por el miedo¹⁰: miedo al progreso, miedo a los avances científicos, miedo al reconocimiento de los derechos y valores de la mujer. En el fondo de este miedo late la imagen tan enraizada en ciertas mentalidades de un Dios justiciero y vengador donde el pecado y el castigo constituyen el núcleo de la vivencia religiosa¹¹. A este miedo se une, paradójicamente, una concepción abstracta de la religión¹² donde las posiciones integristas ganan terreno¹³ y en la que el confusionismo creado desde dentro de las posiciones creyentes impiden al cristianismo colocarse a la altura de los tiempos de este siglo¹⁴. En definitiva, Lacroix se hace eco de las críticas de los no creyentes que acusan a los católicos de encerrarse en posiciones defensivas constituyéndose en casta apartada de la sociedad, lo cual se traduce en una idea bien simple: "el católico se opone al progreso"¹⁵. El teísmo, para nuestro autor, ha perdido durante el último siglo notable fuerza, garra y capacidad para ser transmitido¹⁶. En este sentido, Lacroix se adelanta a una de las valoraciones más conocidas del Concilio Vaticano II, que sitúa buena parte de la génesis del ateísmo moderno en la actitud de

⁹LACROIX, J., *Les raisons actuelles de l'incroyance*, en LA VIE INTELLECTUELLE, 24 (1933), 211. En este sentido Lacroix se acerca a la descripción que de la increencia se realiza actualmente desde el campo de la fenomenología de la religión, al separar al ateísmo (como concepción y sistema de pensamiento dotada de una cierta coherencia y argumentación racional) de lo que constituye la increencia como actitud y talante en la vida cotidiana que se da incluso en el interior de la propia religión. Cfr. MARTIN VELASCO, J., *Increencia y evangelización*, Sal Terrae, Santander, 1988, 31-61.

¹⁰Cfr. C.C., 8-13.

¹¹Cfr. IBI., o.c., 14.

¹²Cfr. IBI., o.c., 16.

¹³Cfr. LAM., 100-126; id. *Integrisme et liberté*, en ESPRIT, 199 (1953), 296.

¹⁴Cfr. LACROIX, J., *Politique et Religion*, en ESPRIT, 167 (1950), 886-887. Sólo la purificación interior, la transformación desde dentro hará posible al cristianismo sintonizar con su tiempo. Cfr. IBI., o.c., 887.

¹⁵LACROIX, J., *Les raisons actuelles de l'incroyance*, o.c., 214.

¹⁶Cfr. LACROIX, J., *Sens et valeur de l'athéisme moderne*, en ESPRIT, 211 (1954), 189.

los creyentes, en la medida en que, por diversas causas, "han velado, más bien que revelado, el genuino rostro de Dios"¹⁷.

Esta es la sensibilidad con la que se enfrenta Lacroix al hecho religioso. Sin pretender formular una teodicea sí que intentará mostrar el acceso racional del hombre al misterio de Dios. Para ello partirá de sus propios análisis filosóficos.

2.- PUNTO DE PARTIDA: LA FILOSOFÍA DE LA PERSONA Y EL SENTIDO DEL ATEISMO

2.1.- La filosofía de la persona

Ya tuvimos ocasión en páginas anteriores para describir la filosofía de Lacroix que él mismo propone¹⁸. En este momento nos limitaremos a señalar cómo nuestro autor intenta acceder a la comprensión de la realidad de Dios a partir de la comprensión del hombre. Desde este punto de vista hemos de rescatar dos características fundamentales de la filosofía de la persona del filósofo de Lyon: la doble comprensión del hombre como tarea y como apertura. Que la persona sea tarea o sea apertura indica que la realidad humana es toda ella dinámica, esto es, que se estructura como un dar de sí continuo al que no podemos poner el límite de la racionalidad científico-positivista. Por ser tarea, la persona no está nunca totalmente dada ya que en cada momento se encuentra haciéndose y creándose; mientras que el animal ya está hecho y nace ajustado a su medio, el hombre debe hacerse y realizar su oportuno ajustamiento permanentemente¹⁹. Al entenderse como tarea al hombre le cabe la posibilidad de emprender el camino de un cierto prometeísmo autosuficiente y encerrado en sí mismo. Lacroix, junto a buena parte de la tradición personalista, entiende que la tarea de

¹⁷Gaudium et Spes, 19, 3. Ya en nuestros días Ruiz de la Peña se cuestiona si una cierta religiosidad anémica, unas instituciones eclesiales rígidas y miopes, enrocadas en posiciones ultradefensivas, "¿no estarán en la raíz de la progresiva difidencia con que el mundo de la cultura y de la ciencia contempla y evalúa el hecho religioso?". RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 275. Pues bien, Lacroix ya contestó de alguna forma a estos interrogantes a partir de 1933.

¹⁸Cfr. Capítulo III del presente trabajo.

¹⁹Cfr. LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 106. Lacroix una vez más comparte las conocidas tesis sobre antropología moral que en nuestro país formularon Zubiri y Aranguren.

hacerse persona descansa, en último término, no en el esfuerzo personal sino en el horizonte de sentido que envuelve la misma tarea y que no es otro que la realidad de Dios²⁰. Por otra parte, al entender al hombre como apertura, éste trasciende igualmente el ámbito animal-fisiológico convirtiéndose para Lacroix en **presencia de espíritu**, esto es, en ser espiritual que va más allá del marco biológico²¹. En cierto sentido, como señala Pannenberg, el carácter de apertura del ser humano es un carácter eminentemente dinámico; no se trata de un simple estado. La apertura se constituye entonces en la dirección y orientación en el proceso de realización de la persona; así, la misma apertura se constituye en tarea, la tarea de ser plenamente persona²². Y parte fundamental de esta tarea es la capacidad que la persona tiene para formularse preguntas. Para Lacroix el hombre es un interrogante siempre abierto²³, es radical inquietud; en este sentido Dios no aparece como una realidad más ni como una realidad superior a las demás realidades ya que Dios no es objeto de interrogación al modo de los otros objetos; "Dios es -afirmará Kasper- más bien la respuesta a la pregunta latente en todas las preguntas y es la respuesta a la problematicidad del hombre y del universo. Dios constituye una respuesta que abarca y trasciende toda otra respuesta"²⁴. En este contexto Lacroix contempla a la persona en una triple apertura: apertura a sí mismo, a los otros y a Dios²⁵.

²⁰Cfr. DIAZ, C., *El sujeto ético*, o.c., 114. En la misma dirección Pannenberg apunta: "el hombre no se realiza prometeicamente, elevándose a sí mismo con sus propias fuerzas. Depende del hecho de que su destino, que remite más allá del mundo de las cosas finitas, le es conferido en trato con las cosas de su mundo". PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 87.

²¹Cfr. P.A., 196. Como sabemos, esta idea la toma Lacroix de las investigaciones de M. Scheler.

²²Cr. PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 51. Desde este punto de vista Lacroix estaría en idéntica posición a la que apunta Caffarena según la cual "la misma noción «Dios» sólo cobrará una configuración aceptable en tanto entendamos por «hombre» una realidad abierta a algo a la vez infinito y amoroso". GOMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del Cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1988, 22.

²³Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 52.

²⁴KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 16. En la misma dirección R. Panikkar entiende que la cuestión de Dios explicita no tanto la existencia de Alguien con unos determinados atributos cuanto la pregunta por el sentido de la vida, el destino de la tierra, la necesidad o no de un fundamento. Cfr. PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, o.c., 7.

²⁵Cfr. L.P., 38-43.

2.2.- El sentido del ateísmo

Antes de entrar en la reflexión que sobre la realidad de Dios propone nuestro autor es preciso tomar en cuenta alguna de sus consideraciones principales acerca del sentido del ateísmo moderno. Nos limitaremos a sintetizar sus ideas básicas²⁶.

a) Existen dos grandes tipos de ateísmos: el que toma como punto de reflexión el misterio del mal, que Lacroix caracteriza como el "ateísmo eterno"²⁷, y el llamado ateísmo actual o contemporáneo condicionado por las circunstancias del momento. Nuestro autor se ocupará en especial de este último modelo de ateísmo.

b) La **muerte de Dios** que expresa el ateísmo contemporáneo no es tanto una reacción contra una imagen absolutista de Dios cuanto la defensa de la subjetividad moderna, anclada sobre bases immanentes; la muerte de Dios alude más que a una muerte real, a la desaparición de esta idea entre los hombres. La hipótesis de Dios como explicación de los fenómenos intramundanos carece de validez. Dios queda sin función mundana; es posible vivir sin Dios. Lo que el ateísmo pone sobre la mesa es la cuestión de la necesidad de Dios²⁸.

²⁶No es el momento de desarrollar esta fecunda línea de investigación abierta por nuestro autor. Destacamos en síntesis, que Lacroix se ocupa en distintos momentos del ateísmo que se desprende del humanismo científico, el humanismo político y el humanismo moral. Cfr. LAM., 16-67; id., *L'athéisme et la pensée contemporaine*, en CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 6, (1968), 9-18; *Sens et valeur de l'athéisme actuel*, o.c., 169-184. Acerca de lo que Lacroix ha publicado sobre el ateísmo algunos autores han reconocido la claridad de estos estudios. Cfr. LEVINAS, E., *Jean Lacroix: Philosophie et Religion*, en CRITIQUE 27, (1971), 532-541; VERNAUX, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1971, 7; CHARBONNEAU, P.E., *El hombre en busca de Dios*, Herder, Barcelona, 1985, 313.

²⁷LACROIX, J., *L'athéisme et la pensée contemporaine*, o.c., 5.

²⁸Cfr. LAM., 9-10; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 21-22. Tanto en cuanto la edad moderna se caracteriza por la configuración de múltiples esbozos donde se refleja la total autoliberación del hombre por el hombre, cabe cuestionarse -con García-Baró- "¿quién podrá negar que la historia **debía, necesitaba** conocer una fase semejante y experimentar hasta el final sus posibilidades?". GARCIA-BARÓ, M., *Notas sobre cómo plantear en la actualidad el problema filosófico de Dios*", en DIALOGO FILOSOFICO, 28 (1994), 13. A la no necesidad de Dios se responde con la necesidad de alcanzar el ideal de la autorrealización en cierto modo prometeica. Sobre la cuestión de la necesidad de Dios volveremos más adelante.

c) El ateísmo moderno no constituye un punto de llegada sino que es un auténtico punto de partida que nos permite seguir reflexionando; es un dato con el cual hay que contar e incorporar a la propia meditación filosófica y a partir del cual hemos de seguir elaborando y formulando el pensamiento filosófico en torno a Dios²⁹.

d) El ateísmo moderno cuestiona de modo radical el acceso a Dios a partir del mundo. El criterio de verificación se traduce en un ateísmo metodológico que se limita al mundo dado, de modo que en este ámbito la inmanencia es radical³⁰.

e) El proceso de secularización hace posible que hoy Dios no sea "leído" en el mundo. Al desacralizar al mundo lo que el hombre encuentra en él es el eco de sus propias voces, la sombra de su propia imagen. La secularización, sin que la confundamos con el ateísmo, se convierte en la actitud que mejor refleja la adaptación cultural a la nueva imagen del mundo³¹.

f) La reivindicación progresiva de la responsabilidad va acompañada de una negación de la culpabilidad. Así, la negación de la existencia de Dios se articula como una permanente reivindicación de la inocencia de modo que el rechazo de la culpabilidad subyace en el núcleo del problema actual del ateísmo³².

Con todo, Lacroix destaca el papel purificador que el ateísmo ha desempeñado al desenmascarar falsas imágenes de Dios. Su mayor mérito estriba en deshacer cualquier intento de idolatría por parte del hombre: "no quiere hacer del hombre un Dios sino aceptar íntegramente su humanidad y asumirla por entero"³³.

²⁹Cfr. LAM., 13.

³⁰IBI., o.c., 19.

³¹Cfrl. IBI., o.c., 27-28; id. *L'athéisme et la pensée contemporaine*, o.c., 7-8.

³²Cfr. P.C., 9; LAM., 47. A ello ya hicimos referencia en el Capítulo IV, epígrafe 3.3.

³³LAM., 65. Por esta razón Lacroix no duda en reconocer y agradecer el papel del ateísmo moderno en los siguientes términos: "si les estoy tan agradecido a mis amigos ateos es porque me han enseñado a no hacer trampas". IBI., o.c., 66.

De modo que al definir al hombre como tarea Lacroix entiende que puede llegar a encontrarse con la experiencia del misterio a través de las situaciones límite; de forma análoga el hombre al ser constitutivamente apertura se entiende a sí mismo como un movimiento que va siempre más lejos, adentrándose de esta manera en el misterio existencial por excelencia. Por otra parte, el hombre como tarea se ve siempre inacabado; la satisfacción de sus deseos le coloca ante una nueva perspectiva, la del Deseo radical que a él mismo le envuelve; mientras, el hombre como apertura se sitúa en la dirección del Deseo que se constituye en fuente de su misma apertura. Deseo y Misterio serán los dos conceptos claves que Lacroix utiliza para desarrollar su punto de vista sobre el acceso racional del hombre hacia Dios. Hablamos de un acceso racional que no comporta tanto el conocimiento de Dios cuanto su **reconocimiento**. En efecto, en el conocimiento de Dios el hombre se topa con el problema de las representaciones. Todo conocimiento de Dios se realiza por medio de representaciones que, en cuanto tales, son siempre inadecuadas³⁴. La representación toma necesariamente forma humana; "pero no hay que confundir la representación de un objeto con el objeto mismo: la representación es para el hombre un medio de alcanzarlo o encararlo"³⁵. A pesar de todo, nuestro autor defiende el acceso racional a Dios, que no es tanto una suerte de demostración de la existencia de Dios cuanto una exigencia de sentido absolutamente razonable: admitir a Dios -repetirá Lacroix- "es en primer lugar suponer el sentido, rehusar el absurdo"³⁶. En otras palabras, Lacroix prefiere hablar de **reconocimiento** antes que de conocimiento de Dios ya que en el conocimiento de la idea de Dios no se halla todo el conocimiento que el hombre puede tener de Dios³⁷; en este marco de comprensión las nociones de

³⁴Cfr. LAM., 57.

³⁵IBID. Lo que está en juego para Lacroix no es tanto la representación sino el espíritu que la anima: "por eso el juicio negativo tiene en todo conocimiento un papel metodológico esencial".IBID. En este sentido, el ateísmo desempeñará un papel de juicio negativo en el conocimiento de Dios. Por otro lado, si tenemos en cuenta las reflexiones de Zubiri, la re-presentación es un modo de intelección muy particular, es el conocimiento mediante el **tanteo**; el hombre no conoce de modo cierto y seguro, sino en muchas ocasiones lo hace tanteando la realidad. Es lo que el filósofo vasco denomina la intelección por modo auditivo; en ella no hay presencialidad directa, inteligimos la noticia y ella nos pone en movimiento; así, "la realidad misma nos es dada como «realidad en hacia»". ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993. Si bien el término **hacia** es irrepresentable sí es estrictamente inteligible. Del mismo modo, cabe hablar desde el pensamiento de Lacroix de un movimiento intelectual hacia una realidad donante de sentido, en la conciencia de que al representar se puede caer en un antropomorfismo que falsee la realidad de Dios.

³⁶LACROIX, J., *L'athéisme et la pensée contemporaine*, o.c., 20.

³⁷Cfr. LACROIX, J., *Sens et valeur de l'athéisme actuel*, o.c., 187. Y añade: "Quizá incluso la idea de Dios es aquí menos un saber de Dios que un saber del hombre". IBID.

misterio y **deseo** cobran un extraordinario interés y articulan buena parte del pensamiento de nuestro autor en esta materia; con ello Lacroix se separa de modo explícito de la orientación de la cuestión de Dios hacia las llamadas pruebas de la existencia de Dios y se inclina por la presentación comprensible y apropiada de conceptos humanos aplicados a la comprensión de la realidad de Dios³⁸.

A continuación presentamos en síntesis el planteamiento de Lacroix respecto al Misterio y al Deseo en el horizonte de la exigencia de sentido de la persona.

3.- LA OPCION POR EL MISTERIO

En un primer momento podemos analizar el misterio como el carácter cerrado o secreto de una realidad. Para Mardinier evoca aquella realidad o situación que de modo provisional o definitivo resulta impenetrable para el hombre. Y en este margen de oscuridad el hombre vive, lo quiera o no. Puede que la razón, en un primer momento, desde su vertiente más objetivista, la reduzca a problema o la niegue, pero la inteligencia humana -fundamento de la razón- tiene otras posibilidades de relacionarse con el Misterio: puede interrogarse acerca de los misterios que la envuelven y puede incluso abrirse a los misterios revelados y dejarse transformar por ellos³⁹. El misterio, pues, no es un punto de llegada sino una realidad que es y en la que se halla el hombre.

3.1.- Vivimos instalados en el misterio

Lo misterioso, afirma Lacroix, circunda al hombre por todas partes⁴⁰; el hombre se halla sumergido en una realidad que desconoce, que le apela constantemente y ante la cual no sabe responder de modo seguro

³⁸ Así Lacroix estaría en la línea de las condiciones filosóficas en el tratamiento de la cuestión de Dios expuestas por GARCIA-BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, o.c., 59.

³⁹ Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, o.c., 67.

⁴⁰ Cfr. H.M., 125.

o cierto; por eso se interroga, por eso se extraña, por eso se inquieta. En primer lugar "el sentimiento del misterio en el hombre procede del sentimiento de su debilidad, de su insuficiencia y de la inmensidad del universo"⁴¹. Desde esta perspectiva, el misterio es lo insondable, que va más allá de lo que es desconocido o se conoce mal. Siguiendo la conocida analogía de Marcel el misterio no es lo que puede llegar a tener una solución, una explicación; no puede vincularse el misterio a una suerte de saber pues destruiríamos al mismo misterio. El misterio, si existe, ha de pertenecer a un orden distinto, ante el que la filosofía no puede colocarse con suficiencia. Así, Blondel no admitía más que "un estudio negativo que consiste en sacar partido del misterio mismo para responder a las más altas exigencias del sentido religioso"⁴². De modo que la razón, si bien puede analizar todo aquello que en nuestras facultades humanas resulta elevado o transformable, llega un momento en que topa con el límite de un abismo que no es exterior a la persona, sino que reside en lo más íntimo de nosotros mismos. La razón, para Lacroix, es la puesta en marcha de un conocimiento que no camina en una única dirección; por eso entiende que la filosofía debería ocuparse en describir y distinguir tres ámbitos del conocimiento que a veces se superponen unos a otros. El saber científico de tipo constructivo, el conocimiento filosófico de tipo reflexivo, la fe religiosa que incluye la razón pero que también la rebasa e implica en una revelación que exige la adhesión personal⁴³. En este sentido, puede afirmarse que lo misterioso pertenece al ámbito de la revelación y ello no excluye el carácter de conocimiento que tenga el misterio, antes bien, lo revelado implica una suerte de conocimiento que el filósofo debe investigar⁴⁴.

3.2.- Enigma y misterio

La realidad del mundo se nos muestra como un complejo jeroglífico que es preciso descifrar en cada momento. Lacroix admite que el cristianismo desacralizó la naturaleza que era absolutamente misteriosa para

⁴¹IBI., o.c., 126.

⁴²BLONDEL, M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966, 40. Lacroix, sin embargo, apostará positivamente para ir más allá de esta lectura negativa del misterio y ahondar positivamente en su significado último para el hombre con el horizonte puesto en la pregunta sobre el sentido de la vida.

⁴³Cfr. H.M., 128.

⁴⁴"Nuestro propósito -asegura Lacroix- será, pues, limpio y preciso. No el de juzgar, de cualquier modo que sea, el misterio en nombre de la razón, sino, con la luz de la fe, el de precisar cuáles puedan ser su sentido y significación para el filósofo". H.M., 128.

los antiguos; el *logos* cristiano plantea el dominio y el sometimiento del mundo⁴⁵; por otro lado, la razón moderna también ha "leído" el mundo desde la óptica secularizadora hasta el extremo de vaciarlo de sentido religioso⁴⁶, y en este estado de cosas el misterio perdura en aquél que adopta frente al mundo una actitud distinta a la exclusivamente científica; la ciencia no puede suprimir la actitud religiosa pues la misma naturaleza contiene una profundidad alumbradora de sentido destinada a ser descifrada por el hombre, de modo que "la naturaleza sólo posee significación cuando se la lee como signo de otra cosa"⁴⁷.

Y lo primero con lo que nos topamos al descifrar el mundo no es tanto con los misterios cuanto con los enigmas, que para unos son reducibles a meros problemas mientras que para otros se ven en ellos símbolos del misterio⁴⁸. En un mundo cerrado y clausurado no existiría el enigma, por su propia naturaleza el enigma se coloca ante nosotros como una dimensión de la misma realidad de las cosas; en esta dirección Zubiri aclara que el enigma no es ninguna metáfora sino la condición que la cosa real tiene para nosotros, y lo que el enigma plantea es el problema del fundamento de la misma realidad⁴⁹. Así entendido el enigma no hace referencia a algo estático, no es un problema que esté ahí y pueda dejarse de lado, ese enigma tiene un carácter dinámico, como dinámica es la misma realidad de la persona; y ese carácter arrastra a la persona hacia el fundamento de la realidad, hacia el problema de Dios⁵⁰. Por su parte, Lacroix más que de fundamento habla de la cuestión del sentido: "para quien posee el sentido del misterio, los enigmas son signo

⁴⁵De lo cual no se deduce en modo alguno que el mundo no ofrezca ningún misterio ni que la única manera de enfrentarnos a la realidad sea explicándola o conquistándola. Cfr. H.M., 129.

⁴⁶Para Mardinier la conciencia moderna se encuentra no sólo descristianizada sino desacralizada, quedando progresivamente inaccesible al ámbito del misterio. Se trata de una conciencia profana y hasta cierto punto profanadora. Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, o.c., 84.

⁴⁷H.M., 131.

⁴⁸C. Díaz aclara la distinción entre enigma y problema: "El problema se explica y resuelve, el enigma se descubre y desvela, apuntando a otros horizontes; si el problema se esfuma con su resolución, el enigma se difumina y contornea en claroscuros con su descubrimiento". DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 90.

⁴⁹Cfr. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., 62.

⁵⁰Sin entrar en matices que ahora no podemos afrontar, para Zubiri el problema de Dios es el problema teologal (no teológico) del hombre y viene definido por la cuestión de la búsqueda del fundamento de la realidad. Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, o.c., 11-12.

de otra cosa"⁵¹. El enigma sólo puede ser descifrado a la luz de un misterio más alto alumbrador de sentido. Cuando se va más allá de la explicación de las cosas, cuando se indaga el sentido, el enigma del mundo se apodera del hombre y le hace plantearse las preguntas más hondas⁵². La dinamicidad del enigma del mundo es el de su sentido para el hombre. Y es esto mismo lo que no puede desgajarse del misterio⁵³.

3.3.- La filosofía y el misterio

Si la ciencia descarta el misterio, Lacroix entiende que la filosofía lo reconoce y hasta lo utiliza⁵⁴. Nuestro autor defiende que su filosofía -pese al componente misterioso de la misma- no es un irracionalismo ni un antirracionalismo⁵⁵. "por nuestra parte -afirma Lacroix- somos firmemente intelectualistas: la existencia abusiva del concepto de misterio no dejaría de ser peligrosa para la filosofía y la religión. Si existe una zona misteriosa del espíritu, lo propio del filósofo es, antes que nada, el situarla: el esfuerzo filosófico es esencialmente un esfuerzo de racionalización"⁵⁶. En este caso, Lacroix sitúa la reflexión sobre el misterio en la realidad problemática del hombre⁵⁷; y en esa realidad subyace un principio de superación que constituye su misterio más profundo; a la duda y a la negación le sigue la afirmación más honda. Lacroix intentará volverse hacia ese misterio del espíritu con el fin de averiguar si es el dato último o si implica un misterio superior.

⁵¹H.M., 133.

⁵²La vinculación entre enigma y capacidad de suscitar preguntas es fundamental: "será necesario más que nunca aprender a convivir con las preguntas. A diferencia de las respuestas, que a menudo son frágiles, las preguntas son siempre inteligentes, precisamente porque no deshacen el enigma. Las preguntas están al acecho de las respuestas. Las preguntas permanecen vivas y son ellas las que siempre dan sentido a las respuestas". GESCHE, A., *Dios para pensar (vol I)*, o.c., 202-203. Las respuestas tampoco deshacen el enigma. En cierta forma, la vida del hombre transcurre interrogándose constantemente e incluso preguntando a las respuestas que uno va encontrando. Cada respuesta se torna en nueva pregunta: está ahí para interrogarnos.

⁵³Cfr. H.M., 134.

⁵⁴Cfr. IBI., o.c, 136.

⁵⁵Así se reconoce en DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 91.

⁵⁶H.M., 139.

⁵⁷Ya que el hombre es aquel que no sólo plantea problemas particulares, sino que es también capaz de una problematización radical. Cfr. IBID.

Frente a una concepción negativa del misterio ante el cual sólo pudiéramos callar (tesis planteada por el primer Wittgenstein) Lacroix opta por un decir afirmativo acerca del misterio⁵⁸.

El análisis metafísico nos sitúa en la caracterización de la **afirmación originaria**, esto es, la del reconocimiento del espíritu por sí mismo; sin embargo, el espíritu no puede llegar a la plena afirmación y posesión de sí. Esta dificultad deja al descubierto el hecho de que "subsiste en el hombre una zona misteriosa que proviene de que jamás llega a penetrar por sus solas fuerzas el misterio de su espíritu"⁵⁹. En esta tesitura la fe filosófica aparece no como un conocimiento sino como origen y principio de todo conocimiento. La fe filosófica nos abre paso a una nueva orientación de la reflexión sobre el misterio de la persona; para conocerla plenamente, para poder comprender sus actos más hondos es preciso su consentimiento: debe entregarse a nuestro esfuerzo; necesita revelarse y esta revelación no es nunca total. De igual modo, entiende Lacroix: "si Dios es Persona, lo más íntimo y secreto sólo se podrá poder conocer mediante revelación"⁶⁰. Se puede pensar a Dios sin desalojar el sentido del misterio. Sentido de Dios y sentido del misterio van de la misma mano; el verdadero misterio tiene como destino orientarnos acerca del sentido de la vida haciéndonos participar en la misma existencia de Dios, en su proyecto más íntimo. Ello nos introduce en el ámbito de la revelación como designio de Dios, ámbito donde poder rastrear las huellas de Dios sin que podamos conocerlo plenamente.

3.4.- El misterio y la revelación cristiana

Situados en la revelación desde el punto de vista cristiano, Lacroix admite que en esta perspectiva el misterio es la revelación del misterio de Dios. La revelación produce un conocimiento especial⁶¹. Para

⁵⁸Lacroix estaría así cerca de la posición defendida por E. Jünger según la cual "es posible hablar de Dios como alguien no desde todos los puntos de vista impensable y por eso, en algún modo, decible, y, hablando así, afirmarlo". JÜNGER, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, 328. Desde esta posición Kasper defenderá entonces que es preciso entender el misterio de Dios como respuesta positiva al misterio del hombre. Cfr KASPER, K., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 25.

⁵⁹H.M., 142.

⁶⁰IBI., o.c., 146. Lacroix advierte que no todas las religiones admiten el misterio en esta dirección, ya que puede poseerse el sentido del misterio sin el de Dios. Por otro lado, creer en Dios sin poseer el sentido del misterio puede conducir a un deísmo peligroso: a la creencia en un Dios de pura explicación, un Dios-objeto sin misterio.

⁶¹Aclaremos que el término **revelación** es una categoría que utilizamos para expresar aquellas experiencias mundanas, ámbitos y aspectos de experiencia donde el hombre reconoce señales, signos y símbolos a través de los cuales se le abre el inefable misterio

Mardinier será la inteligencia la encargada de abrirse al misterio sin permanecer en una posición hostil frente a la revelación; en este sentido, el misterio es revelación de un designio de Dios, al cual se abre la inteligencia⁶². Por su parte, Schillebeeckx entiende que en su raíz más profunda la revelación es una forma de **darse**, un darse no reflexivo, preteórico. Y si bien no cabe racionalizar este momento sí podemos nombrarlo; la revelación como fundamento de la experiencia religiosa acontece, entonces, como un don al tiempo que se constituye en opción humana⁶³. Lacroix, por su parte, irá más lejos; para nuestro autor el conocimiento especial de Dios producido por la revelación se halla estrechamente vinculado a la experiencia de amor y de conversión: "el misterio no se impone al hombre desde afuera, se propone a él y la capacidad de cada uno para recibirlo está en función de su potencia amorosa. El misterio cristiano es esencialmente el misterio del amor primero de Dios. La consecuencia es que tenemos que entendernos primero con una revelación que se dirige a la interioridad del hombre y exige una conversión"⁶⁴. Lacroix utiliza las categorías de la experiencia humana para verbalizar de algún modo las experiencias que remiten a la presencia activa de Dios, a la experiencia religiosa; así, puede afirmar lo siguiente: "Dios no nos comunica solamente un texto: se comunica transformando a un tiempo la razón y la persona total, que asocia al misterio de su ser más íntimo"⁶⁵. En efecto, el misterio al ser algo dado, de algún modo se le impone a hombre; para poder comprenderlo el hombre lo debe construir en cierta manera; por eso, la revelación se presenta tradicionalmente en forma de parábolas, de historias que facilitan el acceso a esa experiencia singular, y en la que resalta siempre la iniciativa de Dios que se dirige al hombre. En el horizonte de la revelación se abre la posibilidad de encontrar sentido más allá de las explicaciones y el dominio que nos proporciona la ciencia⁶⁶. La tradición cristiana - subraya Schillebeeckx- es una tradición de sentido⁶⁷. La revelación acontece entonces como una fuerza que

divino. Cfr. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 144. Y en otro lugar, añade: "pero la revelación no suprime el misterio; es precisamente revelación del misterio y, por tanto, la aceptación definitiva del misterio del hombre". IBI. o.c., 155.

⁶²Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, o.c., 83.

⁶³Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, 59-60.

⁶⁴H.M., 148-149.

⁶⁵IBI., o.c., 149. Aquí queda reflejado cómo la experiencia religiosa muestra la misma estructura que el resto de las experiencias humanas; éstas "no constituyen un mundo de revelación aparte, pero expresan una dimensión de profundidad en esas experiencias humanas. Las experiencias religiosas se tienen en y con experiencias humanas particulares, si bien a la luz y con la ayuda de una determinada tradición religiosa". SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, o.c., 55.

⁶⁶Cfr. H.M., 160.

⁶⁷Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, o.c., 70.

abre sentido y la historia se convierte en una apertura cumulativa de sentido. De este modo aparece el misterio vinculado a la noción de sentido, tan apreciada por nuestro autor; la revelación, expresión de la experiencia religiosa, hace posible a la persona descubrir que Dios no está en el límite de la realidad sino en su centro, que "lejos de ser un recurso de emergencia, es la clave que otorga al todo comprensibilidad, y al hombre plenitud de sentido"⁶⁸. Sin embargo, el sentido no es un punto final al que se llega de modo lógico. El sentido está enfrentado, desde el punto de vista de la opción humana, con el absurdo.

3.5.- La opción entre el misterio como sentido o el absurdo.

Cuando el misterio se extiende con honradez a todas las dimensiones de la realidad también se acerca al escándalo de lo injustificable, de todo aquello que carece de explicación lógica y no alcanzamos a comprender. En ese momento estamos obligados a elegir entre el absurdo y el misterio⁶⁹. Esta elección, como observa Mardinier, no aparece como la conclusión de un silogismo, sino que emana de una iniciativa del sujeto que precisamente por ello se sitúa como sujeto. En esta decisión entra en juego la significación y el destino de la propia persona⁷⁰. Optar por el absurdo implica poner por encima de todas las exigencias de un tipo de razón que se intenta imponer como medida de todas las cosas de modo que llega a idolatrar al propio entendimiento. En este estado de cosas no es difícil entender el espíritu del absurdo, personificado en Camus: "lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está lleno de estas irracionalidades. El mundo mismo, cuya significación única no comprendo no es sino una inmensa irracionalidad"⁷¹.

⁶⁸RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 301.

⁶⁹Cfr. LACROIX, J., *Morale, métaphysique et religion*, o.c., 116. En otro momento, Lacroix señala en términos similares que la opción ante la cual se topa el hombre es la elección entre la fe o el escepticismo: "el escepticismo es el que niega todo sentido; el hombre cree en Dios en la medida en que rechaza el escepticismo". LAM., 63.

⁷⁰Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, o.c., 81.

⁷¹CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, o.c., 43. La comprensión que va más allá del razonamiento lógico supone para Camus un **salto** que no comparte. IBI., o.c., 50-51. Por otra parte, desde la racionalidad lógica el ideal del conocimiento que llega a su esencia y a su meta dominando lo conocido y haciéndolo incuestionable y evidente para nosotros hace posible, del mismo modo, la desaparición y la muerte del **sentido** como posibilidad de opción para la persona. Cfr. RAHNER, K., *La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, en VV.AA., *ANTROPOLOGIA Y TEOLOGIA*, C.S.I.C., Madrid, 1978, 135.

Sin embargo el ámbito del sentido va más allá del reduccionismo eficazista de la razón. La opción por el misterio supone, en primer lugar, el reconocimiento del mismo: un reconocimiento que escapa incluso a mi entendimiento⁷²; y escapa no porque sea absurdo sino porque mi entendimiento es impotente para que quepa en mis esquemas de comprensión. Quien pasa de la afirmación del absurdo al reconocimiento del misterio atraviesa por la experiencia de pasar de una voluntad de poder a una voluntad de apertura a dimensiones de lo real desconocidas hasta ese momento⁷³. Por esta razón, para Lacroix admitir el misterio no añade una representación más a nuestras otras representaciones; es un reconocimiento que al tiempo puede definirse como revelación-participación de Dios mismo. De esta forma Lacroix está más cerca de una concepción de la fe entendida como participación antes que como conocimiento o saber abstracto⁷⁴.

La opción por el misterio y por el sentido no elimina el problema de la incomprendibilidad de Dios; en cierta forma, a juicio de Rahner "esta incomprendibilidad divina es la que hace posible la revelación de Dios, sin que el hombre llegue a convertirse en Dios"⁷⁵. Complementariamente, hay que añadir que esta opción es posible cuando se realiza desde una racionalidad que comprenda al misterio sin eliminarlo. En este sentido, Lacroix no se halla lejos del planteamiento rahneriano: "la razón hay que entenderla de un modo más originario, precisamente como la facultad de lo incomprendible, como la facultad del sentirse conmovido por lo que jamás puede ser dominado. Si no se empieza por concebir la razón como la facultad de la incomprendibilidad, del misterio insondable, como la facultad de lo inefable, entonces, toda ulterior palabrería acerca de la incomprendibilidad de Dios llegaría tarde, topándose con oídos sordos"⁷⁶. La razón es, en efecto, esa facultad de lo incomprendible ya que cuando capta y comprende cualquier objeto, lo capta sabiendo que éste es siempre más de lo que en él es captado. La razón puede aspirar a situar y relacionar el mundo con el que nos enfrentamos.

⁷²Cfr. MARDINIER, G., *Vers une philosophie réflexive*, o.c., 81.

⁷³Cfr. IBI., o.c., 82.

⁷⁴Cfr. H.M., 162. Esta participación denota un componente existencial básico. Desde el pensamiento del Lacroix podríamos interrogarnos, con Rahner: "¿cómo ha de llamarse este acto en el que la aparición del misterio incomprendible significa bienaventuranza eterna y no el límite que lo aniquila todo?. Sólo cabe responder de este modo: si se da este acto y le buscamos un nombre, sólo podemos llamarlo «amor»". RAHNER, K., *La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, o.c., 141.

⁷⁵RAHNER, K., *La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, o.c., 130.

⁷⁶IBI., o.c., 137.

El conocimiento que nos proporciona la revelación es oscuro, pero no es aplacador; en palabras de nuestro autor: "produce sed de otra cosa; aspira a una claridad que no posee"⁷⁷; así, por oscura que sea la fe está más penetrada de luz que el entendimiento puro. Acogiéndose al tradicional símbolo de la luz, Lacroix concluye: "el misterio es luz, y la luz no está para ser vista sino para dejarse ver. En la fe y por la fe, que atañe al misterio revelado, todo cobra sentido y significación, todo es comprendido"⁷⁸. La posición de Lacroix frente al misterio entendido como fuente de sentido puede sintetizarse en la fórmula que emplea en *Le sens de l'athéisme moderne*: "Admitir a Dios es rechazar el absurdo"⁷⁹. Aunque para algunos el mundo pueda carecer de sentido, el hombre lo tiene necesariamente, ya que no puede obrar en el mundo sin significar. El hombre está orientado hacia el misterio; la opción por el sentido, aun teniendo presente la incomprendibilidad del misterio de Dios, conduce al reconocimiento de una situación peculiar, la que apunta K. Rahner: "Dios es celebrado por nosotros como el sentido último, englobante, que resuelve todas las perplejidades de nuestra existencia, como aquel en quien encuentran su sitio y su integración todas las experiencias parciales de sentido. Es, en último término, el punto alcanzable a partir del cual concuerdan todas las horribles disonancias de la naturaleza y de la historia, en una pura armonía cargada de sentido. El es, finalmente, el sentido"⁸⁰.

⁷⁷H.M., 162.

⁷⁸IBI., o.c., 163. Lacroix recuerda que para el P. Jouve "los misterios no son verdades que nos rebasan, sino verdades que nos comprenden". IBID. En parecidos términos, Rahner considera que lo que en un principio catalogamos como oscuridad (aplicado a Dios), puede entenderse como la condición de la luz que ilumina un objeto concreto; así cada conocimiento concreto sólo es posible en el marco de un proceso infinito que, por nuestra parte, no acabará jamás. Este hecho confirma que "lo «comprendido» vive de lo incomprendido, y el entender, de la actuación de lo incomprensible". RAHNER, K., *la pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, o.c., 138-139.

⁷⁹LAM., 62. Desde el punto de vista de su situación personal Lacroix reconoce que "el cristianismo es la experiencia de las experiencias. Elegir el misterio del Dios cristiano es a la vez rehusar la absurdidad del mundo y esperar la regeneración de la persona y de las personas". LACROIX, J., *Morale, méthaphysique et religion*, o.c., 117.

⁸⁰RAHNER, K., *La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, o.c., 132. En esta misma dirección cabría añadir -con Martín Velasco- que tanto en cuanto la experiencia religiosa influye en la actividad profana del hombre otorgándole un sentido último, esto implica algo más: influye desabsolutizando las realidades humanas, las acciones del hombre y las instituciones que instaura. Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *El hecho religioso*, en VV.AA., *Introducción al Cristianismo*, Caparrós, Madrid, 1994, 111.

En este contexto Dios no puede ser un objeto para el hombre, sino un absoluto de exigencia personal: admitir a Dios -para Lacroix- "no es aceptar algo dado, sino un donante; no es suponer resuelto el problema, sino trabajar en una solución que es posible inventar; no es creer que la verdad y el bien están ya hechos, sino que se puede y se debe hacerlos"⁸¹. A Lacroix le preocupa que no se confunda a Dios con una solución fabricada de antemano, antes bien, es una exigencia que ha de elaborar⁸². Al apelar a Dios en la cuestión del sentido no podemos pensar que esté todo absolutamente claro, que se han resuelto todos los enigmas, que se ha alcanzado la plenitud de sentido⁸³. La apuesta por el sentido se vincula estrechamente al acto de confianza, tal como apunta Garaudy: "creer en Dios es afirmar que la vida, el mundo y su historia tienen un sentido. Creer en Dios es creer en el hombre en el cual Dios habita"⁸⁴. Entre confianza y sentido existe un vínculo antropológico que, defendido entre otros por Pannenberg y H. Küng, no se halla alejado de las posiciones de Lacroix. Veamos.

3.6.- La confianza básica y la apuesta por el sentido.

Tanto Küng como Pannenberg toman como punto de partida el carácter genético de la confianza que ya aparece en el niño de forma constitutiva⁸⁵. En efecto, tal como vimos en el Capítulo III el encuentro interpersonal realiza de algún modo a cada persona; es más, el niño que nace se va abriendo a la vida en la medida en que se vincula a su madre y se abre a la confianza radical en esa realidad que en ese momento lo es

⁸¹LAM., 64-65. En cualquier caso el conocimiento del misterio no es un modo deficiente de conocimiento, no es algo negativo ni tampoco un límite, sino "el modo originario de conocimiento que ilumina todos los otros conocimientos". KASPER, K., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 155.

⁸²Cfr. LAM., 66.

⁸³Al optar por el sentido hay que evitar pensar que toda realidad es transparente y hay que dejar a Dios que sea Dios. En efecto, no podemos pensar acerca de Dios en términos de **necesidad** y función, de provecho para el hombre y a eso llamarlo sentido. Para Schillebeeckx "Dios rebasa las categorías de lo útil, de lo necesario y lo contingente (...). No se puede reducir a Dios a una función del hombre, del mundo o de la sociedad". SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relatos de Dios*, o.c., 159. La hipótesis Dios hay que alejarla de cualquier intento de ideologización o instrumentalización.

⁸⁴GARAUDY, R., cit. por DIAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, o.c., 399.

⁸⁵Cfr. KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 605-650; PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 279-271. Los fundamentos antropológicos de esta confianza básica ya tuvimos ocasión de tratarlos con detenimiento en el Capítulo III, epígrafe 5.1.

todo para él. De un modo más general Küng piensa que ante la realidad en la que nos hallamos sólo cabe la negación o la afirmación de la misma, la desconfianza o la confianza básica en ella. Así, frente al nihilismo des-confiante, Küng propugna la confianza básica en la realidad, una confianza "que no es racionalmente demostrable ni irracionalmente demostrable, sino superracional"⁸⁶. Esta confianza se nos muestra, al mismo tiempo, como don y como tarea; don, puesto que la confianza no puede obtenerse a la fuerza: la realidad me está dada previamente: "si la acepto confiado, la recobro llena de sentido"⁸⁷. Pero también esta misma confianza radical se vierte en tarea para la persona; en cuanto que la realidad me es dada, en cierto modo se me impone y en cada nueva situación he de mantener, ratificar, renovar o rectificar la inicial confianza básica. Así lo postula Küng: "Si Dios existe, él es la respuesta a la radical problematización de la realidad. La existencia de Dios es algo que puede ser aceptado: no en virtud de una prueba o demostración estricta de la razón pura (teología natural), ni en virtud de un postulado moral incondicionado de la razón práctica (Kant), ni exclusivamente en virtud del testimonio de la Biblia (teología dialéctica); la existencia de Dios es algo que sólo puede ser admitido mediante una confianza basada en la realidad misma"⁸⁸. A esta entrega confiada llamamos fe en Dios. Lo que el problema de Dios suscita, para este autor, es una decisión vital: la opción por el nihilismo (en contra de la realidad) o por la confianza radical (a favor de la realidad). El **no** a Dios sería el **sí** al nihilismo, el **no** al nihilismo sería el **sí** a Dios, del mismo modo que Lacroix postula el **sí** al sentido frente al **no** que representa el absurdo.

Por su parte, Panenberg recoge los datos de la psicología evolutiva acerca del estado simbiótico del niño durante los primeros días y meses de su desarrollo. Esta vinculación simbiótica con la madre genera la confianza básica, tal como apuntaba Küng. Panenberg introduce aquí una ligera reorientación de esa confianza básica. Según el teólogo alemán para que no se pierda esta confianza básica es preciso que se desate el vínculo con la madre o con los padres en general; esta será la misión de la educación religiosa, pues

⁸⁶KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, o.c., 611. De nuevo llamamos la atención sobre algo de lo cual ya nos ocupamos en el Capítulo II, a saber, la radical condición de **credenda** de la realidad humana, de tal suerte que la realidad aparece, a los ojos del hombre, como creíble, digna de crédito. A juicio de Ruiz de la Peña la suma de ambos factores, credentidad del hombre, credibilidad de lo real, permite agregar todavía algo de más importancia: "al hombre le es consustancial la fiducialidad, la aptitud para la esperanza; la realidad es digna de esa esperanza". RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 289.

⁸⁷IBI., o.c., 613.

⁸⁸IBI., o.c., 775.

el Dios de la religión puede preservar y aumentar la confianza básica hasta un extremo sin límites⁸⁹. No podemos ignorar las deformaciones, peligros y regresiones que puede ocasionar esta toma de postura; en cualquier caso y siguiendo tan solo las investigaciones psicológicas de Erikson la piedra angular de la persona sana reside en la unidad vital simbiótica entre madre e hijo, de modo que cada acto ulterior de identificación y de formación independiente de la identidad representa una actualización de la apertura confiada a la realidad del mundo; en esta perspectiva, la educación religiosa tendrá sentido cuando ayude a la persona a permanecer abierta a futuras experiencias y sea capaz de adaptarse y no encerrarse en moldes prefijados. Ciertamente, para Pannenberg estas consideraciones no conducen, como en el caso de Küng, a una explicitación de la existencia de Dios; muestra más bien (y en esto Lacroix se encontraría más cerca de Pannenberg que de Küng) que la cuestión de Dios se halla forzosamente unida al vivir humano: "hay una referencia originaria del hombre a Dios que es correlato de la apertura estructural al mundo de la forma de la vida humana, y que se concreta en la ausencia de límite en la confianza básica"⁹⁰. Esto no es una demostración de la existencia de Dios sino la expresión de la necesidad de religación al fundamento de la realidad absolutamente absoluta. Lo que en verdad queda probado en esta argumentación es la referencia constitutiva que liga al ser hombre con la cuestión de Dios. A esta ilimitación de la confianza básica, que remite en último término a Dios, le corresponde una apuesta de sentido y de estructuración existencial en referencia a esa misma confianza básica.

4.- LA DIALECTICA ENTRE EL DESEO Y LOS DESEOS

Si en la posibilidad de la apertura del hombre hacia Dios Lacroix contempla la realidad del misterio como la capacidad de conocer mediante un tipo de razón que va más allá de la lógica verificacionista, del mismo modo entiende que en la fuente de la razón el hombre no encuentra sólo el afán de dominio o de explicación sino la noción de **deseo**⁹¹. Ahora bien, Lacroix va a matizar y profundizar en este término diferenciándole, en primer lugar, de la satisfacción de las necesidades para, en un segundo momento, ocuparse de la dialéctica entre los deseos y el Deseo radical que acontece en toda persona.

⁸⁹Cfr. PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, o.c., 282-283.

⁹⁰IBI. o.c., 291.

⁹¹Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 60.

4.1.- Confrontación necesidad-deseo

A esta distinción nuestro autor le dedica su atención en diversos momentos de sus escritos⁹². En la resolución de este conflicto hay que tener en cuenta las circunstancias socio-económicas de Occidente: en efecto, en este contexto es fácil apreciar cómo nuestra sociedad tiende a satisfacer lo más posible las necesidades, eliminando los deseos o, más bien, pervirtiendo estos últimos reduciéndolos al exclusivo deseo de la satisfacción de las necesidades⁹³. Esta confusión tiene su origen en las imágenes de felicidad que se proponen en nuestra sociedad. Ya conocemos la tesis de Lacroix al respecto: hablar de felicidad plena supone adentrarse en un terreno prohibido, porque esa experiencia nos está vedada en la vida presente; sin embargo la satisfacción de las necesidades se plantea como la nueva imagen alcanzable de la felicidad que, por otra parte, resulta imposible de universalizar ya que la satisfacción material de una parte de la población se paga con la insatisfacción de la otra parte que no tiene acceso a estos beneficios⁹⁴.

Para nuestro autor la resolución de este conflicto pasa por la distinción conceptual entre necesidad y deseo. Teniendo en cuenta las aportaciones de Lévinas al respecto⁹⁵, Lacroix entiende que esta distinción es radical. En efecto, mientras que la necesidad puede ser apaciguada, al menos momentáneamente si alcanza la

⁹²Cfr. D.D., 141-142, 146; P.C., 160-163; id. *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 55-56; *Humilité et souffrance de Dieu*, o.c., 49-50; *Economía y axiología*, o.c., 50-52.

⁹³Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 60. En otro momento Lacroix puntualiza: "el drama actual es que nuestra sociedad es destructora de deseos. Los destruye radicalmente destruyendo la raíz misma del deseo". P.C., 160.

⁹⁴En esta reflexión Lacroix toma en cuenta los análisis socio-económicos de su amigo F. Perroux. Cfr. D.D., 141. En otro momento, Lacroix escribe: "lenta pero eficazmente, tanto en la realidad como en una parte de la doctrina, la economía de las necesidades, procedente de la economía del beneficio y de sus insuficiencias, está creando una economía del deseo. Entre ambas no hay solamente una diferencia radical, sino casi una oposición (...). Nunca un deseo logrará, como una necesidad, desplegarse en una (falsa) felicidad. O sea que implica un infinito y supera siempre lo que se persigue, así se trate de Dios, de una sociedad perfecta de absoluta transparencia o de cualquier otra cosa. El verdadero deseo no es deseo de «tener», de posesión, sino deseo de ser, es decir, «deseo del deseo del otro» (Hegel)". LACROIX, J., *Economía y axiología*, o.c., 51. De este modo queda totalmente perfilada la posición existente entre necesidad y deseo.

⁹⁵Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, 57-58. Para Lévinas el Deseo metafísico no es susceptible de ser satisfecho a la manera como lo hace la necesidad.

satisfacción, el deseo demanda más y nunca se ve colmado del todo; mientras que la necesidad camina por la lógica de la satisfacción cuantitativa aplacándose y renaciendo, el deseo transita por la lógica de la profundización, de la interiorización, de modo que no renace porque nunca perece: ahonda constantemente. En este sentido, la necesidad es relativa, provisional, mientras que el deseo tiende a lo absoluto⁹⁶. Desde esta distinción Lacroix se vuelve a reafirmar en la convicción de que nuestra sociedad es destructora de deseos, al tiempo que promociona todo tipo de necesidades. Y, sin embargo, el deseo se encuentra arraigado en lo más profundo del ser humano.

4.2.- Aproximación antropológica a la noción de Deseo

El deseo no sólo se confronta con las necesidades humanas y va más allá de ellas; para nuestro autor el deseo es una de las notas constitutivas de la persona más importantes: se halla en lo más profundo de la existencia humana y se constituye como la fuente de la razón, así como del querer y del obrar; "se desea conocer antes de conocer, querer antes de querer, actuar antes de actuar"⁹⁷. De este modo no es preciso enfrentar a la razón con los deseos. El deseo es anterior a la razón; lo que en primer lugar brota del hombre y lo que expresa son sus deseos, de modo que puede hablarse, en rigor, de una diversidad de deseos que expresan y configuran el más profundo Deseo, fuente última de la existencia del hombre⁹⁸.

Al ubicar existencialmente el Deseo en la raíz de la volición, de la razón y del obrar del hombre, Lacroix acude a la experiencia de la invocación, de la plegaria; en efecto, lo que tiene de común toda plegaria es la esperanza de que sea atendida. El deseo, como plegaria, expresa el carácter de apertura radical de la persona y puede darse en tres niveles diferentes y complementarios⁹⁹.

⁹⁶Cfr. P.C., 160-161. El absoluto al que se ve abocado el deseo puede ser trascendente, **vertical**, y se dirige a Dios, o puede ser inmanente, **horizontal**: la realización perfecta de la humanidad en la historia. Cfr. IBI., o.c., 161.

⁹⁷LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 56.

⁹⁸Cfr. IBID. No puede hablarse de una simple yuxtaposición de deseos, sino más bien de una regulación de los mismos a partir del Deseo mismo. De aquí se concluye que la cuestión no estriba en confrontar los deseos con la razón sino atender a la relación entre los deseos y el Deseo. Cfr. D.D., 143.

⁹⁹Cfr. L.P., 41-44.

* Plegaria a sí mismo. Es la reflexión sobre sí mismo, la transparencia que hace más visible la propia interioridad. Es reconocer que la plegaria existe en todos los hombres, incluso en aquellos que no explicitan esa plegaria. "Orar es interrogarse, o más exactamente, preguntarse a sí mismo, con la esperanza de penetrar hasta el último rincón. Esperanza y pregunta están unidas. La oración a sí mismo es el deseo de sí"¹⁰⁰. Al pensarse a sí mismo el hombre se interroga, busca, indaga y espera activamente respuestas satisfactorias. La plegaria a sí mismo recorre el camino de la interiorización como descubrimiento progresivo de lo profundo de uno mismo. En este sentido, la plegaria "es ciertamente una génesis de la persona"¹⁰¹.

* Plegaria a los otros. La verdadera plegaria está llamada a la comunión con los otros. El riesgo de considerar a los otros como simples objetos es lo contrario a la verdadera plegaria. Por ello, el deseo está vinculado a la alteridad de manera que se desea al otro en tanto que él es otro distinto que yo; uno de los deseos más profundos es el deseo del otro, es decir, de la comunicación, de la comunión: "lo esencial para el hombre es la relación con el hombre"¹⁰². La plegaria así entendida se enmarca en un ámbito similar al de la confesión, tal como la entiende nuestro autor; ciertamente, en la medida en que la confesión mutua es un acto de mutua promoción, tal como quedó señalado en otro momento del presente trabajo¹⁰³, la verdadera plegaria es asimismo amor, voluntad de promoción personal, al mismo tiempo que de promoción mutua¹⁰⁴.

* Plegaria a Dios. En este ámbito la persona renuncia a la necesidad para descubrir la plenitud del deseo; en realidad "Dios desea al hombre tanto como el hombre desea a Dios, Dios ora al hombre tanto como el hombre ora a Dios. Uno y otro responden a una llamada"¹⁰⁵. Una vez más se constata que la característica esencial del deseo es su vinculación a la alteridad. Para Lacroix, en definitiva, la plegaria es deseo, de modo

¹⁰⁰IBI., o.c., 41; D.D., 145.

¹⁰¹L.P., 142.

¹⁰²LACROIX, J., *Economía y axiología*, o.c., 52.

¹⁰³Cfr. Capítulo III, epígrafe 5.3.4.

¹⁰⁴Cfr. L.P., 42.

¹⁰⁵IBI., o.c., 43. Cfr. LACROIX, J., *Humilité et souffrance de Dieu*, o.c., 53. El Deseo, como afirmará Lévinas, es deseo de lo absolutamente Otro. Es el Deseo que va más allá de cualquier otra necesidad susceptible de ser saciada. Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, o.c., 58.

que incluso pueden llegar a confundirse; recordando a Bernanos nuestro autor afirma: "yo sé perfectamente que el deseo de la plegaria es ya una plegaria"¹⁰⁶.

Desde un punto de vista más estrictamente antropológico el deseo se manifiesta para Lacroix como una de las más claras expresiones de la caracterización del hombre como ser carencial, que en su día formuló Gehlen¹⁰⁷. En este contexto el deseo se enmarca en la capacidad del ser humano para permanecer abierto a sí mismo, a los otros, al mundo y a Dios, según defenderá nuestro autor. Pero no sólo cuenta el hombre con carencias de tipo biológico; tal como veíamos en el capítulo anterior, entre intención y acto el hombre encuentra permanentes tensiones y conflictos, que traducidos al ámbito del deseo pueden formularse del siguiente modo: "hay en el deseo una nostalgia, una tensión, hasta una contradicción interna entre dos elementos, positivo y negativo, que la constituye"¹⁰⁸. De tal modo que desear es, a un tiempo, carecer de ser y querer ser. El hombre puede describirse como una herida abierta por donde respira "su eterna cuestión pendiente de la eternidad"¹⁰⁹.

Ahondando más en la misma dirección Lacroix toma de Ladrière la idea de que el hombre es un ser que aparece ante sí mismo como carencia radical, una carencia que toda satisfacción no logra satisfacer plenamente; es una carencia que nada la puede colmar y le atraviesa en su persona y en su existencia de parte a parte. Lo que acontece en el hombre es que aparece ante sí mismo como una realidad agrietada, una fisura que no llega a desaparecer: es el aspecto negativo del deseo, la de tentativas que no llegan a su cumplimiento; pero el deseo cuenta con otro aspecto positivo: el movimiento para ir siempre más lejos; la significación de la escisión interior es la reunificación que, gracias al deseo, siempre está volviendo a comenzar; el fin del

¹⁰⁶D.D., 146.

¹⁰⁷Cfr. GEHLEN, A., *El hombre*, o.c., 22. La infradotación biológica del ser humano le hace constituirse en comparación con el resto de los animales como un ser de carencias: carencias de adaptación biológica, de instintos seguros, que suple con su capacidad de permanecer abierto al mundo y de hacerle frente como realidad.

¹⁰⁸D.D., 148. Esta situación conduce a dos tendencias que pueden oponerse tanto como complementarse; querer el desarrollo de la propia persona como la del otro: el deseo de sí y el deseo del otro.

¹⁰⁹DIAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, o.c., 437. Así la fragilidad y la menesterosidad radical del hombre se convierten en vías de acceso a Dios.

hombre -asegura Lacroix- "es el cumplimiento del deseo según la plenitud infinita de su exigencia. El mundo es el lugar de un largo peregrinaje hacia nosotros mismos"¹¹⁰.

En este análisis antropológico Lacroix retorna una vez más a la filosofía blondeliana, allí donde mejor se explicita la dialéctica entre el Deseo y los deseos. El deseo se enmarca en un doble movimiento constitutivo de la persona. En primer lugar nace de la noción de la persona entendida como **afirmación originaria**, como acto de fe¹¹¹. A partir de este momento podemos afirmar la radical situación del hombre como posibilidad; en esa posibilidad que es expresión del ser humano se desarrolla su realización, le otorga su individualidad y la de la humanidad que le constituye; en definitiva, esta realización está directamente ligada a lo que de modo más común denominamos personalización¹¹². El deseo de la persona es este deseo de sí, este esfuerzo de personalización, de construcción de la persona y de la humanidad en comprensión más que en extensión. Pero esta orientación del deseo no nace exclusivamente de la afirmación originaria antropológica; de modo complementario Lacroix entiende que retornar a esta fe primera y expresarla sin cesar significa que la persona no está dada, sino que se encuentra haciéndose de manera que su realización es la tarea que le define¹¹³. De esta manera, querer ser con uno mismo, con los otros y con el mundo no es un deber que nace del exterior de la persona, simplemente expresa lo que la persona es, explicita a lo que la persona se halla estructuralmente obligada desde sí misma para desarrollarse como tal. En este contexto, nuestro deseo que desea (*Désir desirant*) tiende a realizarse en una multiplicidad de deseos deseados (*désirs désirés*) y en ellos se encarna, aunque no de modo pleno¹¹⁴. Para ir de sí mismo a sí mismo e intentar igualar su conocimiento a lo que el hombre es no existe una vía directa: nunca podremos poseer la plenitud de nuestro ser; entonces surge la necesidad de admitir un principio de realización humana, un tipo de inspiración motriz, no entendida como dato primero originario sino como un apetito anterior a todo objeto, como la búsqueda permanente de una satisfacción que se encuentra más allá de toda satisfacción: este principio

¹¹⁰D.D., 149.

¹¹¹Cfr. IBI., o.c., 151.

¹¹²Cfr. IBID.

¹¹³De nuevo nos encontramos con la conocida posición antropológica de Lacroix según la cual la persona se define como mundo de tareas, como idea reguladora en el sentido kantiano del término.

¹¹⁴Cfr. D.D., 152.

motor, fuente y manantial de la realización humana es lo que Blondel denomina Deseo¹¹⁵. El Deseo, entonces, anida en el punto crucial del inacabamiento de la existencia humana; constituye la expresión de la falta de adecuación entre lo pensado y lo que se piensa, entre lo querido y lo que se quiere. Será en especial en el querer donde más se manifieste esta inadecuación.

El deseo precede a la voluntad, si bien no la explica¹¹⁶. Cuando el deseo se realiza por sí mismo, sin obstáculos, no hay voluntad. La voluntad interviene cuando hay demora en el acto, cuando surge un obstáculo que hay que superar; en ese momento "lo que hace posible la voluntad no nunca un sólo deseo: es un conflicto de deseos"¹¹⁷. Así, la voluntad al introducirse en el juego de deseos y tendencias, los juzga y sintetiza en función de un valor que los trascienda. En términos blondelianos Lacroix afirma que el deseo, como fuente del pensar y del querer, tiene su origen en la unión de estas dos dimensiones; y el esfuerzo para alcanzarlo es lo que Blondel denomina acción¹¹⁸. Entre el pensamiento y el ser existe una suerte de vínculo especial personificado en la acción. En este contexto, "la acción es el Deseo en acto"¹¹⁹. No comienza, pues, por un modo de conocimiento, sino que se articula como una experiencia original del dinamismo del ser. El hombre es acción, esto es, se hace; esta acción está elaborada por una ley interior creativa que "tiende a igualar nuestros deseos a nuestro Deseo, nuestras *volontés voulues* a nuestra *volonté voulante*"¹²⁰; ahora bien, este Deseo originario acontece de tal manera que no se acaba nunca y no puede acabarse en la realización de nuestros deseos: somos un movimiento que va siempre más lejos¹²¹. Esta sed inagotable,

¹¹⁵Cfr. IBI., o.c., 154. Este Deseo puede configurarse como una subjetividad inconsciente y necesaria que no puede alcanzarse directamente en ella misma sino que se desarrolla a lo largo de la existencia de la persona.

¹¹⁶Cfr. S.D., 44. "No hay voluntad sin deseo: para ser es necesario que yo desee". D.D., 156. De nuevo Lacroix retoma a Blondel: "En el fondo de mi ser hay un querer y un amor de ser o bien no hay nada". BLONDEL, M., *L'action (1893)*, o.c., XXIII.

¹¹⁷S.D., 44.

¹¹⁸Cfr. D.D., 157. Para Lacroix el deseo como expresión de la voluntad profunda, del querer primigenio es "la actividad misma del sujeto en cuanto es, sin duda, deficiente pero que busca, sin embargo, lo que le falta. El deseo es el ímpetu del sujeto". S.D., 45.

¹¹⁹D.D., 159.

¹²⁰IBI., o.c., 160.

muestra de la radical insuficiencia que asiste a la estructura humana, es trasladada por Lacroix a la misma filosofía: la filosofía se muestra incapaz de lograr la síntesis total que ella misma persigue. Aquí radica la crítica de Lacroix a la filosofía como sistema y la propuesta de la Revelación como posibilidad de resolución del conflicto planteado.

4.3.- La insuficiencia de la filosofía y el problema de Dios.

La filosofía, en cuanto que busca un sistema se muestra incapaz de edificarlo totalmente. Lacroix advierte una vez más que el mayor peligro que corre la filosofía es encerrarse en sí misma a través de una sistematización perfecta que no existe¹²². Será, en efecto, la radical imposibilidad de la sabiduría absoluta lo que haga posible la presencia del Deseo en nosotros. Pero el aparente fracaso de las *volontés voulues* hace necesaria la aparición de un elemento nuevo que la filosofía no puede aportar: la Revelación. Para nuestro autor la voluntad está colocada ante una exigencia esencial y constitutiva; se halla ante una elección cargada de responsabilidad: la filosofía la pone "en situación", si puede decirse, sin darle los medios para salir de ella filosóficamente. En suma, la filosofía hace aparecer el deseo real pero ineficaz de una plenitud de vida que sólo una revelación puede aportar: ella hace surgir el deseo de algo sobrenatural, necesario y por tanto, gratuito¹²³. Expresado de otro modo, y uniéndonos al epígrafe anterior -dedicado al misterio- Lacroix es de la opinión de que la filosofía ve sus enigmas resueltos (al menos en cierto sentido) por los misterios religiosos, en este caso por los misterios cristianos¹²⁴. La dialéctica entre el Deseo y los deseos se articula, en último término, como la dialéctica entre la filosofía y la religión. De este modo topamos con un problema que es necesario afrontar: el problema de Dios. Y en este punto es preciso evitar caer en fáciles reduccionismos: el

¹²¹El *la volonté voulante* siempre hay más contenido que en las realizaciones parciales de esa misma voluntad. Una vez más aparece la fisura antropológica fundamental; al respecto Blondel escribe: "nada hay más esencial que manifestar en nuestros pensamientos, en nuestros seres, en nuestras acciones, el inacabamiento natural e incurable. Hay en nosotros, pues, una fisura abierta". BLONDEL, M., cit. por LACROIX, J., D.D., 161.

¹²²Recordemos la posición filosófica de Lacroix y su defensa de un sistema filosófico abierto. Cfr. Capítulo II, epígrafe 2.

¹²³D.D., 162.

¹²⁴Lacroix recuerda cómo Blondel caracteriza a la filosofía como un primer bautismo que prepara las vías hacia la luz integral pero que en el camino encuentra obstáculos irresolubles. Entonces es preciso apelar a un "bautismo de deseo" que no completa nuestro más profundo deseo. Cfr. IBID

más común sería reducir el **Deseo de Dios** a **necesidad de Dios**, donde la representación antropomórfica convierte a Dios en un ídolo que satisface nuestras pretensiones; sin embargo, Dios no es la respuesta simple y engañosa a nuestras necesidades porque El se sitúa en al ámbito del **más que lo necesario**¹²⁵. El Deseo originario se esfuerza en realizarse plenamente en el Deseo de Dios, de modo que no se busca a Dios solamente para conocerle, sino para unirse a él a través del obrar todo entero del hombre; obrar que engloba la dimensión intelectual y que se encamina en la búsqueda de Dios. Esta consideración indica que el punto de partida de esta reflexión no es un pretendido deseo de Dios; este deseo de Dios se encuentra en el interior del sentido mismo de la acción. En esta tesitura el papel de la filosofía resulta esencial a la hora de descubrir el sentido de los múltiples deseos humanos y la naturaleza más profunda del Deseo esencial que los suscita; ahora bien, el Dios de nuestro deseo filosófico no realiza plenamente nuestro deseo de Dios; este Deseo último, más que deseo de conocimiento es el más profundo Deseo que es deseo de comunión, de una comunión que surge como llamada y que nunca se impone; el hombre no es capaz de igualar su más profundo Deseo, luego existe una profunda inquietud descubierta aunque no explicada que es la fuente de la existencia humana del mismo filosofar¹²⁶. Llegados a este momento, Lacroix llega a la conclusión de que es

¹²⁵Lacroix denuncia el peligro del intelectualismo filosófico y teológico que desemboca en un Dios-objeto; esta actitud intelectual al olvidar o permutar el deseo olvida o retira a un segundo plano la esencia misma del hombre, aquello que le hace viable ir siempre más allá de sí mismo. Cfr. IBI., o.c., 164. De igual modo, conviene tener en cuenta la crítica que desde la propia teología realizan tanto Schillebeeckx como Jüngel acerca del peligro que conlleva hablar de Dios en términos de necesidad. Schillebeeckx se cuestionará acerca de qué Dios tenemos necesidad, porque se puede caer con facilidad en la pretensión del Dios "tapaagujeros" que en su día denunciara Bonhoeffer. Tampoco se puede tener necesidad de un Dios al que se apela cuando nuestra argumentación ética se acaba y para llenar ese vacío simplemente se invoca la "voluntad de Dios"; históricamente, de una u otra forma "los creyentes de muchas religiones han abusado demasiado a menudo, en su ética, y sobre todo en su *ethos* concreto, del nombre y de la voluntad de Dios". SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, o.c., 66. Por su parte Jüngel recuerda que precisamente el argumento de la necesidad de Dios fue el que ayudó a nacer al ateísmo moderno; pero el proceso de secularización ha traído consigo la posibilidad de vivir humanamente sin Dios, lo cual nos conduce a replantear el lugar antropológico que ha de ocupar el mismo Dios; la tesis que defenderá este teólogo será la de que Dios es **más que necesario**, puesto que la categoría de **necesidad** resulta insuficiente para hablar de Dios; en efecto, "Dios es experimentado sólo porque él se revela. Dios viene de Dios. Si Dios se revela como el-que-decide-entre-el-ser y el-no-ser, fallando a favor del ser, entonces tampoco puede entrar en la categoría de lo necesario. Dios es *supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum*. Dios es más que necesario". JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, 56.

¹²⁶Cfr. LACROIX, J., *La philosophie: sa nature et son enseignement*, o.c., 56. En parecidos términos Lévinas expresa el no cumplimiento del Deseo. El matiz que introducirá el filósofo francés será remitir el Deseo, dentro de la misma deseabilidad, a la proximidad de los otros; este giro ético permite transformar la lejanía absoluta y la trascendencia del Deseo a la responsabilidad mía por el otro. Cfr. LEVINAS, E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995, 122-123.

el misterio cristiano quien supera y lleva a término esta situación: "sólo Dios colma nuestro Deseo porque lo resucita siempre: lo encarna sin llegar a satisfacerlo"¹²⁷.

Situados en la perspectiva cristiana, Lacroix se distancia de cualquier posición cercana al panteísmo, al fideísmo o al deísmo. La acción recobra un valor y significado especialmente relevantes ya que manifiesta la unión de la criatura con su Creador. La acción hace de llave que conduce al Verbo, verdadero y último vínculo: "el mediador fuente de toda mediación". Lacroix, en suma, asume la posición blondeliana según la cual "si el Deseo humano puede satisfacerse encontrándose con el Dios cristiano es porque este Dios, más profundamente aún que el Logos, es él mismo deseo. Dios desea al hombre tanto como el hombre desea a Dios"¹²⁸.

Para nuestro autor, por consiguiente, el hombre es un ser de Deseo, y en él se da un conflicto entre la pluralidad de deseos y el Deseo más profundo, aquel que no encuentra satisfacción plena. Los deseos de los objetos finitos y el Deseo de infinito se dan al mismo tiempo y corren el riesgo de confundirse. El proceso de personalización que defiende Lacroix no es el de suprimir los deseos, sino situarlos e integrarlos en un itinerario que va más allá de los mismos; en efecto, los deseos pueden llegar a confundir la acción con la agitación, de manera que los deseos sin el Deseo no son más que ídolos; desear -entonces- "es reflejar el Deseo para encarnarlo"¹²⁹. Por ello, Lacroix juzga que los deseos deseados no es que sean excesivos, sino insuficientes¹³⁰. La insaciable saciedad que asiste al ser humano apunta bien a la conformidad y satisfacción con los deseos deseados, bien al encuentro con la fuente de todo deseo, el Deseo primero; ésta última posibilidad es la que apunta Lacroix ya que el hombre es esencialmente **deseo del deseo del otro**, y ello no implica relación de posesión sino de reciprocidad y amor; en último término, esta posibilidad está

¹²⁷D.D., 167. Una primera conclusión se deriva de este asunto: para Lacroix el Dios de los filósofos y el Dios de la Religión no son extraños el uno al otro. El discurso del filósofo y el del teólogo versan sobre lo mismo aunque sean formalmente distintos. Cfr. IBI., o.c., 167-168.

¹²⁸IBI., o.c., 170. Entre ambos esta vinculación origina una mayor profundización del Deseo, en la medida en que el Deseo del hombre progresa en contacto con el ser del Deseo.

¹²⁹IBI., o.c., 172.

¹³⁰Cfr. IBID. Para Blondel "el hombre aspira, por así decirlo, a desposarse con la humanidad y no formar con ella más que una sola voluntad". BLONDEL, M., *L'action* (1893), o.c., 275. El pensamiento blondeliano, insiste Lacroix, tiene su fuente en este Deseo que inspira a los deseos para unificarlos y rebasarlos al mismo tiempo.

directamente vinculada a la confianza, a la creencia y a la fe; una fe humana que puede elevarse, teniendo presente la experiencia de la Revelación, hasta el Deseo del Otro; un Deseo que si bien está más allá de la razón, esta supra-racionalidad guarda aún un aspecto racional, a saber, la de satisfacer o esclarecer una aspiración de la razón que la misma razón no sabría alcanzar por sus propias fuerzas¹³¹.

En último lugar, cabe cuestionar a Lacroix hasta qué punto defiende la insuficiencia de la filosofía en la cuestión de Dios. En su pensamiento parece que hay una evolución, al menos desde *Marxisme, existencialisme, personalisme* hasta *Le sens de l'athéisme moderne*. A la altura de esta última publicación Lévinas constata que Lacroix ha pasado de defender la insuficiencia de la filosofía que deja lugar sólo a la fe religiosa a una nueva situación en la que el filósofo de Lyon apuesta por una búsqueda netamente filosófica para desde ahí acceder a la interioridad y al acontecimiento en que habita la experiencia religiosa¹³². Más que de suficiencia o insuficiencia de la filosofía quizá habría que hablar en Lacroix de la no ruptura entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob, de la sintonía y mutua apertura entre fe y razón, dimensiones ambas en permanente conflicto pero que Lacroix contempla con voluntad de diálogo y conciliación, fiel a su estilo y talante filosófico.

5.- PAPEL DE LACROIX EN EL CONFLICTO ENTRE RAZON Y FE

Debemos reconocer el esfuerzo y coherencia de Lacroix al mantenerse y profundizar en su condición de hombre creyente desde su racionalismo reflexivo siguiendo la corriente de la filosofía reflexiva francesa y alejarse -al mismo tiempo- de una filosofía cristiana expuesta a todo tipo de equívocos, así como apostar por un tipo de reflexión donde razón y fe no se excluyan y en la que la apología de la fe no sea la línea de su discurso argumentativo.

En efecto, Lacroix defiende con cordialidad la apertura de la razón a la fe¹³³. Esta postura enlaza tanto con la filosofía de la persona de nuestro autor (en la que la noción de **apertura** constituye una

¹³¹Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 61.

¹³²Cfr. LEVINAS, E., *Philosophie et religion*, en *CRITIQUE*, 189 (1971), 540.

¹³³Así lo aprecian, entre otros, DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, o.c., 81. Esta convicción conduce a nuestro autor a renunciar a la expresión **filosofía cristiana**, ya que como él mismo señala: "no tiene mucho sentido, quizá

dimensión estructural y nunca acabada del ser humano) como con la cierta insuficiencia que a su juicio muestra la razón filosófica al enfrentarse a la cuestión del Misterio o al conflicto entre el Deseo y los deseos; por eso Lacroix se sitúa contra la distinción frontal entre el Dios de los filósofos y el Dios de la Religión¹³⁴. En este sentido, Lacroix también toma sus precauciones frente a las posturas apologéticas; por ello será criticado incluso por otros pensadores que sí se consideran filósofos católicos, cual es el caso de R. Verneaux¹³⁵. En su defensa, Lacroix asegura: "No queremos hacer una apología de la fe a expensas de la razón. Por nuestra parte, siempre hemos defendido el racionalismo, y seguiremos defendiéndole. El irracionalismo no es más que una reacción segunda contra las insuficiencias de un racionalismo particular, en definitiva una protesta que se ignora contra las mutilaciones de una razón obsesivamente reducida al entendimiento. Decir que la razón no existe sin la fe que ella tiene en ella misma es a la vez afirmar que no hay razón sin fe, ni fe sin razón"¹³⁶. La apologética busca la intangibilidad de la propia fe. Lacroix coincidiría con lo que recientemente afirmaba Schillebeckx: "la mejor defensa de la fe es descubrir la «inteligibilidad» o comprensibilidad misma de la fe. Dar respuesta de la fe no es buscar demostraciones racionales de la fe, sino hacer comprensible ante creyentes y no creyentes de qué se habla cuando se habla de Dios"¹³⁷. El creyente -como observa C. Díaz- debe saber pensar y debe saber creer al mismo tiempo¹³⁸. Para ello Lacroix intenta rescatar "dos posturas que no se contradicen en absoluto: una la razón conquistadora que somete a la naturaleza, la transforma y la trabaja para comprenderla y utilizarla cada vez sin reservas ni límites

porque tiene demasiado. Designa a menudo una suerte de apologética, al servicio del cristianismo previamente admitido". K.K., 112. Esto no quiere decir que el hecho cristiano no pueda ser objeto de reflexión filosófica; de nuevo Lacroix puntualiza: "pero una reflexión aplicada al cristianismo no por ello se vuelve necesariamente cristiana: no hay que confundir una filosofía del espíritu cristiano con una filosofía cristiana del espíritu". IBID.

¹³⁴Cfr. D.D., 163; id. *L'intelligence et la foi*, o.c., 63. Lacroix estaría en la línea de Zubiri cuando éste afirma: "El Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas sino que tienda a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última, posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios". ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, o.c., 152.

¹³⁵Cfr. VERNAUX, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, o.c., 94-95. Para este pensador Lacroix peca de excesiva "comprensión" hacia los filósofos y el pensamiento ateo cuando, a su juicio, este tipo de pensamiento no ofrece garantías objetivas para la reflexión de los cristianos.

¹³⁶P.A, 206.

¹³⁷SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, o.c., 136.

¹³⁸Cfr. DIAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, o.c., 224.

asignables, y otra la razón sumisa y receptiva que respeta en lo dado la obra del Creador y la utiliza para un fin espiritual¹³⁹. En cualquier caso Lacroix hace ver que existen diversos usos de la razón; que la irracionalidad reside en no admitir más uso de la razón que el de la razón científica y, finalmente, que lo que supera la razón no es, sin más, necesariamente irracional, sino que puede ser -como afirma Ruiz de la Peña-transracional¹⁴⁰. Para Lacroix la fe conlleva necesariamente una opción de sentido que le es inherente, no sólo frente al absurdo, sino frente a cualquier intento de explicación completa de la realidad.

Ya vimos en el Capítulo II cómo Lacroix se sitúa a favor de la categoría antropológica de la **creencia** o fe racional¹⁴¹. La inteligencia humana, incluso en su vertiente científica, supone la fe: "crear es propio del hombre"¹⁴²; es algo que lo lleva consigo; por eso no hay oposición entre razón y fe. La fe no es algo ciego, asegura Zubiri¹⁴³; una concepción positiva del conocimiento de fe implica situar a ésta en el ámbito de lo razonable; y por ello mismo concebirla como un modo peculiar de afrontar la realidad y de adentrarse en ella, según postula Buber¹⁴⁴. En esta misma dirección Lacroix estaría en sintonía con la

¹³⁹H.M., 129. En opinión de nuestro autor todo comportamiento que haya perdido la facultad de leer en el universo la gloria del Creador tiende a vaciarlo de misterio; por ello el misterio y la realidad de Dios permanecen accesibles para aquel que adopta ante el mundo una actitud distinta de la exclusivamente científica.

¹⁴⁰Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, o.c., 276. No en vano, hemos de considerar cómo desde la filosofía de la ciencia pensadores como Popper, Kuhn, Laudan y, en especial, Feyerabend, han admitido un tipo de razón que va más allá del clásico positivismo y donde intervienen factores psicológicos, sociológicos, conceptuales y hasta teológicos que hay que tomar en consideración, hasta el punto de que en la ciencia también la fe tiene un componente importante. Cfr. POPPER, K., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977, 37; KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, o.c., 230; LAUDAN, L., *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid, 1986, 77-100; FEYERABEND, P., *Contra el método*, Planeta, Barcelona, 1993, 93-105.

¹⁴¹Cfr. Capítulo II, epígrafe 3.

¹⁴²MEP., 132.

¹⁴³Cfr. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, o.c., 161. La razonabilidad de la fe no significa asentir sin más a la fe que se tiene; significa "algo más integral, que afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, moral y comunitaria". IBID. Por su parte Charbonneau entiende que el discurso de la fe es eminentemente significativo, y en este contexto la fe tiene valor de razón, teniendo en cuenta que esa razón no se encierra en el estrecho margen del lenguaje verificacionista o positivista. En el tratamiento de la racionalidad de la fe, como decía Pascal, podemos caer en dos excesos: "excluir la razón, admitir únicamente a la razón. En la primera hipótesis la fe se convierte en un retroceso; en la segunda, la razón se transforma en un abuso". CHARBONNEAU, P.E., *El hombre en busca de Dios*, o.c., 329.

¹⁴⁴Cfr. BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, 9.

apreciación de Kasper según la cual la fe se acredita como una interpretación profética de la realidad¹⁴⁵. La fe apela, pues, a la confianza: confianza en sí y en el otro, de manera que supera el modo de conocimiento o de encuentro sujeto-objeto, para llevar a término la relación más vinculante entre sujeto y sujeto¹⁴⁶. Así, Lacroix se sitúa en el ámbito de un **pensar religioso** que marcha hacia una verdad que está por delante pero que no se ajusta a una adecuación propia de la razón científica. En esta marcha articulada como **emprendimiento espiritual**¹⁴⁷ hacia el Misterio y el Deseo originario, la fe acontece como entrega personal a esa realidad absoluta, como reconocimiento de su carácter fontalmente presente en el fondo de toda realidad y de la realidad de cada persona. Según una certera definición de Lacroix el hombre es una independencia dependiente¹⁴⁸, que se sabe absoluto, esto es, suelto y libre entre las cosas (ab-suelto), habiéndoselas con ellas, pero con la conciencia de que esa condición de absoluto es recibida por quien es absolutamente Absoluto. Este tipo de valoraciones, con ser inexactas y aproximativas, no son falsas; si bien el conocimiento científico es exacto y útil, también lo es incompleto y penúltimo, como reconocía Ortega¹⁴⁹; aceptar el reto de las últimas preguntas y afrontar el espesor de lo real supone reconocer -con Laín- que "para la mente humana lo cierto será siempre penúltimo, y lo último siempre será incierto"¹⁵⁰. La fe, así entendida, se define como capacidad de apertura a la trascendencia, un ir siempre más lejos que no está al alcance ni de los sentidos ni de nuestra lógica racionalista¹⁵¹.

¹⁴⁵Cfr. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 102. "En rigor la disputa de la fe con la increencia no es una disputa en torno a realidades supra o transmundanas, sino en torno a nuestra propia realidad". IBID.

¹⁴⁶Cfr. LACROIX, J., *L'intelligence et la foi*, o.c., 59. Para Lacroix el elemento racional es importante en el pensar religioso: "la adhesión viva de la fe supone un mínimo de juicio implícito e inmanente sobre su valor en el que el filósofo puede explicitar los presupuestos intelectuales". LACROIX, J., *L'athéisme et la pensée contemporaine*, o.c., 8.

¹⁴⁷Cfr. CHARBONNEAU, P.E., *El hombre en busca de Dios*, o.c., 316.

¹⁴⁸Cfr. K.K., 114.

¹⁴⁹Cfr. ORTEGA y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Alianza, Madrid, 1988, 53. Donde la ciencia experimental se detiene, no se para el hombre; esta capacidad para ir siempre más lejos es lo que posibilita acceder al hombre al ámbito de lo último y definitivo aunque no encuentre en este terreno respuestas exactas y certeras.

¹⁵⁰LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, o.c., 363.

¹⁵¹Cfr. PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, o.c., 25. "La fe es esta capacidad, facultad, posibilidad de **más**, de trascendencia -sería la palabra más filosófica, de Dios -sería la palabra más teológica-". IBID. Sería la *capax Dei* de los Escolásticos.

En último término, el carácter de **hacia** que conlleva el pensar religioso motiva a Lacroix a afirmar que "creer es siempre creer en un sentido"¹⁵²; y en su peculiar opción por el sentido frente al absurdo nuestro autor reafirma su apuesta por el hombre y por el desarrollo de todas sus capacidades intelectuales, volitivas y afectivas. Admitir a Dios es rechazar el absurdo aún sabiendo que Dios en cuanto tal no resulta accesible para el hombre. La fe en Dios es un acto de todo el hombre (como subraya Kasper), un acto en el cual se realiza la plena humanidad del hombre¹⁵³. La conciliación que Lacroix propugna entre fe y razón hace posible un tipo de investigación que, instalándose en lo profano, rastree las huellas del Misterio favoreciendo igualmente la exploración acerca del carácter dinámico de la estructura de la persona.

¹⁵²MEP., 150. Así Lacroix hace buena la conocida afirmación de P.Ricoeur: "el hombre religioso es profeta del sentido, adversario del absurdo" RICOEUR, P., *Prévision économique et choix étique*, en ESPRIT, 34 (1966), 189.

¹⁵³Cfr. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 142.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

- 1.- Jean Lacroix es uno de los más destacados representantes del personalismo comunitario del presente siglo. Co-fundador, junto a Mounier, de la revista y el Movimiento Esprit, se constituyó en el referente básico de este Movimiento en Lyon. El talante personalista marca a Lacroix en la doble perspectiva de aunar coherentemente pensamiento y vida y, por ende, ser uno de los elementos más significativos del pensamiento *engageée-degagée*.
- 2.- La tarea educativa constituye buena parte del depósito intelectual de Lacroix. Al igual que Mounier, la vocación básica del filósofo de Lyon fue la educación. En momentos de convulsión cultural, económica y espiritual entiende que la enseñanza de la filosofía ha de procurar formar personas con ideas propias, capaces de dialogar y afrontar lúcidamente el momento que les toca vivir.
- 3.- Anclado en la tradición reflexiva francesa, Lacroix entiende la filosofía como la transformación por el espíritu del acontecimiento en experiencia. Es en la vida misma y en la experiencia de la existencia concreta donde Lacroix halla la fuente misma del filosofar. Por encontrarse la persona en una situación real de pluralidad, la filosofía debe dialogar con las instancias y realidades a las que se abre la misma persona.
- 4.- Lacroix sabe escrutar los signos de los tiempos: percibe sagazmente las importantes mutaciones culturales que se van produciendo a lo largo del presente siglo. Por ello no opta por un sistema filosófico concreto; por el contrario, cree que la filosofía tiene como misión sintetizar el momento que nos toca vivir sin clausurarlo en rígidas sistematizaciones. Esta razón conduce a Lacroix a enmarcar la filosofía en un sistema abierto, flexible y dinámico, como abierta, flexible y dinámica es la historia en la que se desenvuelven los acontecimientos concretos.
- 5.- Entiendo que Lacroix ofrece un recelo exagerado hacia la filosofía como sistema. El mismo bebe de sistemas filosóficos como el cartesianismo o el blondelismo; él mismo crea un cierto sistema filosófico fundamentado en la pregunta e interrogación como actitud permanente de la filosofía; incluso llega a admitir que el personalismo contiene una cierta sistematización. En este sentido, creo que Lacroix antepone sus precauciones y prejuicios a sus convicciones filosóficas. En cualquier

caso, él prefiere mantenerse como hombre de actitud filosófica más que de creador de un determinado sistema filosófico.

- 6.- Lacroix habla de sistema filosófico abierto porque éste remite siempre a la persona, eje de su pensamiento. Lee la filosofía desde la persona, convirtiendo a ésta en clave hermenéutica de aquélla. Reitera que su itinerario intelectual va de la persona al personalismo, y no al revés. Así, la filosofía la entiende como una dimensión capaz de integrar a la persona en la sociedad y en la historia, que posibilita el esbozo de un proyecto de vida porque plantea problemas, metas y tareas; que se erige en un camino de personalización porque desalienta y libera a la persona, de modo que puede entenderse la filosofía como capacitadora de humanidad. Lacroix coincide con Kant en que el fin de la filosofía es mejorar al hombre.
- 7.- En su confrontación filosófica con otros pensadores Lacroix ofrece una exquisita simpatía metodológica que algunos llegan a entender como un vago eclecticismo. Este talante filosófico es algo más que una técnica hermenéutica; comporta una actitud de comprensión que va más allá de la tibieza o de la intransigencia frente a los demás, sin olvidar las propias convicciones.
- 8.- A excepción de sus críticas frontales con Sartre se echa de menos esa misma actitud de confrontación dialéctica con otros autores de los que se encuentra igualmente distante (caso de Nietzsche en el tratamiento de la culpabilidad). La excesiva abnegación a la que se obliga en su diálogo con otros filósofos oscurece la explicitación de su propio pensamiento.
- 9.- La crítica principal que encontramos hacia Lacroix es la constatación de la carencia de una auténtica metafísica de la persona que ayude a dar sustento y rigor filosófico a un personalismo que adolece precisamente de ese fundamento conceptual. Esta insuficiencia da la razón a aquellos que, como Pannenberg, opinan que el personalismo dialógico es más un gesto que una alternativa seriamente fundamentada.
- 10.- Aunque Jouhaud defiende que Lacroix formula una cierta metafísica de la persona en situación, en mi opinión esa metafísica no aparece explícitamente. Por ello, parte del trabajo aquí presentado consiste en la exposición de una metafísica del devenir que contiene los principios fundamentales del pensamiento antropológico de Lacroix.

- 11.- En mi opinión contamos con los elementos de juicio suficientes para reconstruir en clave de esbozo las líneas maestras de una cierta filosofía del devenir latente en la filosofía de la persona de Lacroix. En esta metafísica se articula de manera dinámica el concepto de persona entendida como presencia de espíritu y apertura constitutiva que creativamente se desarrolla mediante la ley de la tensión y la dialéctica de la fuerza, el derecho y el amor.
- 12.- Entiendo que resulta insuficiente, asistemático y diseminado el tratamiento conceptual que Lacroix ofrece sobre elementos teóricos que serán relevantes en el desarrollo de su pensamiento antropológico: definición de persona, estructura relacional, filosofía del amor, la confesión, y la amistad. Todos estos conceptos se hallan reconstruídos y sistematizados en el presente trabajo.
- 13.- La aportación explícita más valiosa en el ámbito de la antropología filosófica de Lacroix la encontramos en el tratamiento de la dimensión comunitaria de la persona. Pensadores como Marcel, Lévinas, Laín Entralgo o Martín Velasco reconocen que la contribución de Lacroix en orden a la correcta comprensión constitutivamente relacional de la persona es importante. Particularmente resulta significativa su filosofía del amor y de la confesión como explicitación del amor de comunión. En este terreno está más cerca de Nédoncelle que de otros pensadores personalistas. Da prioridad a la díada relacional en detrimento de la comunidad más amplia.
- 14.- El carácter no definible -por no objetivable- de la persona conduce a Lacroix a formular el desarrollo antropológico existencial de la persona en términos de tensión y dialéctica, más al modo blondeliano que hegeliano; tensión y dialéctica que no precisan de síntesis posteriores sino que son valiosas en sí mismas y hacen referencia al carácter eminentemente dinámico y creativo de la persona.
- 15.- Al ser una realidad metaempírica, la persona es capaz de enraizarse en lo real sin fusionarse con el entorno ya que, en virtud de su inteligencia, la persona es más voluntad de aspiración que voluntad de organización. La persona es siempre algo más que lo dado; es lo que hay de movimiento para ir siempre más lejos.
- 16.- Lacroix formula su filosofía de la persona desde la perspectiva scheleriana de una antropología del sentido que toma al hombre no a partir de sus características empírico-biológicas, sino de su

particular condición y situación existencial, para desde ahí dotar de significado al hombre, en relación tanto con su fundamentación estructural como a su orientación existencial. La pregunta que Lacroix se hace no es tanto "¿qué es el hombre?" cuanto "¿cómo se es persona?".

- 17.- Desde la actitud filosófica de esclarecer un pensamiento *engagée-degagée* Lacroix (junto con Mounier) representa el puente conceptual que permite el paso de una filosofía donde se descubre al otro como persona, como lo no objetivable y fundamento de toda civilización, a una filosofía que, siendo personalista, progresa en el reconocimiento de aquellos que tradicional e institucionalmente no son considerados, de hecho, como tales: los excluidos, los empobrecidos, los otros-no personas. Las investigaciones de Lacroix acerca de las deficiencias de la democracia sitúan a este autor en un ámbito antropológico zarandeado por un fuerte impulso ético y en diálogo con otros pensadores (como E. Dussel) que no son exclusivamente eurocéntricos.
- 18.- Las situaciones límite del fracaso y la culpabilidad ofrecen para Lacroix un ámbito de comprensión filosófica común: la escisión antropológica entre la Intención que la persona es y los actos que ésta realiza. La experiencia del no-ser de la situación límite se comunica con un no-ser esencial que trasciende los actos del yo individual. Lo que indica este no-ser esencial es la carencia y el inacabamiento radical de la persona.
- 19.- En las situaciones límite se ponen en juego todas las posibilidades y capacidades de la persona: el fracaso y la culpabilidad la colocan en la tesitura de la derrota o del renacimiento existencial. La ambigüedad de ambas situaciones límite radica en el modo de afrontarlas y en la capacidad de aceptarlas e integrarlas de modo positivo en la propia personalidad, esto es, en la manera de convivir con los límites y con la finitud personal.
- 20.- En repetidas ocasiones Lacroix plantea el problema del mal pero no realiza una reflexión en profundidad sobre esta cuestión. Se apoya en Nabert para asentir con él en lo injustificable de esta situación, pero no aporta ningún elemento nuevo de reflexión. En cierto modo, reconoce que es un misterio que le supera.

- 21.- Las situaciones límite hablan del lado profundo e íntimo de cada persona; en este terreno, lejos de dogmatizar, Lacroix plantea los problemas desde una visión posibilista y esperanzadora.
- 22.- Fracaso y culpabilidad ponen en tela de juicio el horizonte de sentido de la persona ya que le introducen en el ámbito de las cuestiones últimas, llegando incluso a configurarse como preámbulo de la experiencia religiosa.
- 23.- En mi opinión resulta totalmente insuficiente la crítica de Lacroix a Nietzsche en lo que se refiere a la cuestión de la culpabilidad religiosa. Acusa a Nietzsche de distorsionar el mensaje nuclear del cristianismo pero no desarrolla ni argumenta suficientemente esta crítica.
- 24.- Ante la culpabilidad moral surgen dos modos de reacción antagónicos: el remordimiento como expresión de la instalación en el pasado, de autodestrucción y configuración de la culpabilidad mórbida y patológica, y, por otro lado, el arrepentimiento que se encuentra abocado hacia el porvenir desde el reconocimiento de la falta, constituyéndose, así, en fuerza generadora eficaz.
- 25.- Lacroix renuncia a plantear la cuestión de Dios en términos de prueba o demostración. Estos conceptos hacen referencia a un tipo de conocimiento científico-explicativo en el que no se puede situar a Dios ya que se le convertiría en objeto de demostración, y el Dios demostrable no sería el Dios verdadero.
- 26.- El ateísmo como cosmovisión y sistema de pensamiento, y la increencia como actitud generalizada tienen su origen más próximo en la actitud miedosa, defensiva e integrista de numerosos creyentes. Lacroix acusa al teísmo occidental del siglo XX de perder fuerza y capacidad para ser transmitido.
- 27.- Lacroix no desarrolla una teodicea; plantea la posibilidad de acceder a la comprensión de la realidad de Dios a partir de la comprensión del hombre como tarea y apertura. Esta comprensión apuntará más al reconocimiento que al conocimiento de Dios.
- 28.- Para Lacroix el ateísmo moderno juega un papel purificador para el propio hecho religioso al desenmascarar las falsas imágenes de Dios. El ateísmo moderno lejos de constituir un punto de

llegada significa para Lacroix un punto de partida que nos permite seguir reflexionando; es un dato con el que hay que contar e incorporar a la meditación filosófica acerca de Dios.

- 29.- Dios como Misterio es la resultante de una opción por el sentido frente al absurdo; supone el reconocimiento del Misterio incluso desde la incomprendibilidad de Dios. Esta opción sólo es posible cuando se realiza desde una racionalidad que comprenda al misterio sin eliminarlo.
- 30.- El Deseo de Dios va más allá de las necesidades humanas; se arraiga en lo profundo de la existencia y se constituye como fuente de la razón, de la voluntad y de la acción. En virtud de la escisión radical entre el ser y el no-ser que anida en el fondo de cada persona, ésta nunca podrá poseer la plenitud de su ser; entonces surge la necesidad de admitir un principio de realización humana que es el Deseo de Dios.
- 31.- Para comprender el acceso racional a la realidad de Dios, Lacroix entiende que la filosofía debe abrirse a la revelación, la razón a la fe, puesto que el Deseo no busca a Dios sólo para conocerle sino para unirse a él a través de la totalidad de la persona. Más que deseo de conocimiento, se trata de un deseo de comunión y de participación.
- 32.- Lacroix juega un papel relevante entre los filósofos que en su condición de creyentes abogan por una conciliación entre razón y fe. Lacroix, desde su racionalismo reflexivo, se aleja de una filosofía pretendidamente cristiana y expuesta a multitud de equívocos mientras que establece un tipo de reflexión donde la razón y la fe no se excluyen y en la que la apología de la fe se mantiene a distancia del discurso filosófico y argumentativo.
- 33.- El tratamiento que Lacroix realiza acerca de la realidad de Dios encierra en mi opinión un peligro: al optar por una vía de acceso a Dios que se desarrolla a partir de la indigencia y la fragilidad humanas se corre el riesgo de caer en una fácil manipulación de Dios como recurso utilitario y respuesta única ante las situaciones insostenibles de la existencia humana. Si bien es cierto que Lacroix advierte de este peligro y distingue entre necesidad y deseo, no queda suficientemente explicitada en su argumentación una línea discursiva claramente alternativa donde se refleje que, en efecto, Dios es más que necesario.

34.- Las intuiciones y reflexiones de Lacroix en torno a la realidad de la persona y de su apertura a Dios constituyen una base suficiente para continuar un trabajo intelectual que ponga en diálogo a Lacroix con otros filósofos; en especial con Zubiri (diálogo que parcialmente se presenta en este trabajo) o con Lévinas. Este diálogo aportará elementos valiosos que hagan posible la elaboración de una metafísica de la persona que fundamente con mayor rigor el personalismo comunitario.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA DE JEAN LACROIX

1.1. Libros

- LACROIX Jean, *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*, Chronique sociale de France, Lyon, 1965, 132 p.; tr. esp., *Crisis de la democracia, crisis de la civilización*, Popular, Madrid, 1966.
- , *Chroniques philosophiques*, Ed. Klincksieck, Paris, 1990.
 - , *Force et faiblesses de la famille*, Seuil, Paris, 1948¹, 156 p.; 4^e édition augmentée, 1957, 190 p.; 1970⁶; tr. esp., *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona, 1967. Nueva edición española en Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1993.
 - , *Histoire et mystère*, Casterman, Tournai-Paris, 1962, 134 p.; tr. esp., *Historia y Misterio*, Fontanella, Barcelona, 1963.
 - , *Itinéraire spirituel*, Bloud et Gay, Paris, 1937, 188p.
 - , *Kant et le Kantisme*, P.U.F., Paris, 1966¹, 127 p., 1987²; tr. esp., *Kant y el Kantismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, 120 p.
 - , *L'adolescence scolaire*, Ecole nationale des Cadres d'Uriage, Grenoble, 1941¹, 45 p.; nouvelle édition, P.U.F., 1957, 148 p.
 - , *La crise intellectuelle du catholicisme français*, Fayard, Paris, 1970, 57 p.
 - , *La sociologie d'Auguste Comte*, P.U.F., Paris, 1956, 114 p.; 4^e édition revue et corrigée, 1973, 122 p.
 - , *L'Echec*, P.U.F., Paris, 1964, 116 p.; 3^e édition 1969, tr. esp. *El fracaso*, Nova Terra, Barcelona, 1967, 151 p.
 - , *Le désir et les désirs*, P.U.F., Paris, 1975, 181 p.
 - , *Le personnalisme. Sources, Fondements, Actualité*, Chronique sociale, Lyon, 1981, 145 p.
 - , *Le personnalisme comme anti-idéologie*, P.U.F., Paris, 1972, 163 p.; tr. esp., *El personalismo como anti-ideología*, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1973, 207 p.
 - , *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, Tournai-Paris, 1958¹, 125 p.; 6^e édition augmentée, 1970, 166 p.; tr. esp., *El ateísmo moderno*, Herder, Barcelona, 1968², 128 p.
 - , *Le sens du dialogue*, La Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1941¹, 149 p.; 5^e édition, 1969, 154 p.; tr. esp., *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1968³, 164 p.

- LACROIX J., *Les sentiments et la vie morale*, P.U.F., Paris, 1952¹, 87 p.; 7e édition mise à jour, 1968, 108 p.; 1976⁸; tr. esp., *Psicología del hombre de hoy*, Fontanella, Barcelona, 1967², 134 p.
- , *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, P.U.F., Paris, 1949¹, 124p.; 1971⁷; tr. esp., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1967³, 184 p.
 - , *Maurice Blondel: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1963, 139 p.; tr. esp., *Maurice Blondel*, Taurus, Madrid, 1966, 166 p.
 - , *Panorama de la Philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966, 248 p.; 2e édition augmentée, 1968, VIII-287 p.
 - , *Personne et amour*, Ed. du Livre français, Lyon, 1942¹, 128 p.; nouvelle édition, Seuil, Paris, 1955, 146 p.; 1970⁷.
 - , *Philosophie de la culpabilité*, P.U.F., Paris, 1977, 175 p.; tr. esp., *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona, 1980, 192 p.
 - , *Socialisme?*, Editions du Livre français, Lyon, 1945, 96 p.
 - , *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris, 1970, 128 p.
 - , *Timidité et adolescence*, Ed. Montaigne chez Aubier, Paris, 1936, 173 p.; tr. esp., *Timidez y adolescencia*, Fontanella, Barcelona, 1967.
 - , *Vocation personnelle et tradition nationale*, Bloud et Gay, Paris, 1942, 192 p.

1.2. Artículos

LACROIX Jean, *Alain ou le radicalisme mystique*, POLITIQUE 3 (1931) 206-229.

- , *Althusser et le marxisme*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 5 (1974), 19-25.
- , *Auguste Comte et la critique de l'Economie politique*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 7 (1939), 524-532. Reelaborado en el capítulo *Le traditionalisme positiviste* del libro *Vocation personnelle et tradition nationale*, 53-110.
- , *Autour du surmenage scolaire*, LE CORRESPONDANT 321 (1930), 101-114.
- , *Axiologie et sciences de l'homme*, ECONOMIES ET SOCIETES 12 (1970), 2237-2244.
- , *Blondel et la dialectique du désir*, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN 71 (1973), 681-697.

- LACROIX J., *Ce qui, chez nous, menace la personne humaine*, LA PERSONNE HUMAINE EN PERIL, Semaines sociales de France, XXIX, Session 1937 à Clermont-Ferrand, Chronique sociale de France, Lyon, 1938, 99-122. Con ligeras modificaciones bajo el título *La personne humaine et le droit*, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT ET DE SOCIOLOGIE JURIDIQUE 1-2 (1938), 174-199.
- , *Charité chrétienne et justice politique*, ESPRIT 107 (1945), 384-390.
 - , *Christianisme et culture*, POLITIQUE 4 (1935), 289-316.
 - , *Classes et Cultures*, LE PROBLEME DES CLASSES DANS LA COMMUNAUTE NATIONALE ET DANS L'ORDRE HUMAIN, Semaines Sociales de France, XXXI, Session 1939 à Bordeaux, Chronique sociale de France, Lyon, 1940, 429-453.
 - , *Cléricalisme et anticléricalisme*, ESPRIT 98 (1941), 285-288.
 - , *Conscience religieuse et conscience politique*, ESPRIT 190 (1952), 872-878.
 - , *Consentement et création*, LES ETUDES PHILOSOPHIQUES 4 (1957), 335-339.
 - , *Crise de civilisation, crise de l'école*, L'EDUCATION PROBLEME SOCIAL, Semaines sociales du Canada, XXXVIII, Session 1962 à Montréal, Bellarmin, Montréal, 1963, 105-121. Incorporado en el libro *Crise de la démocratie crise de la civilisation*, 53-76.
 - , *Critiques nécessaires et tâches positives*, ESPRIT 250 (1957), 746-767.
 - , *Culture et Humanisme*, LE VAN 141 (1933), 85-93.
 - , *Culture et politique de la culture*, COMPRENDRE 13-14 (1955), 123-132.
 - , *D'une méthode de penser*, ESPRIT 75 (1939), 433-437. Incorporado en el libro *Le sens du dialogue*, 7-17.
 - , *Daniel Rops: La misère et nous*, ESPRIT 41 (1936), 801-806.
 - , *Dangers de l'humanisme*, COMPRENDRE 16 (1955), 166-168.
 - , *De l'amitié*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 4 (1943), 238-247. Incorporado en el libro *Le sens du dialogue*, 132-149.
 - , *De la démocratie libérale à la démocratie massive*, ESPRIT 120 (1946), 345-367.
 - , *De la révolution nécessaire au "plan" d'Henry de Man*, ESPRIT 17 (1934), 805-814.
 - , *De la tyrannie*, PONCEAU A., *Etudes et témoignages*. Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1966, 209-213; GREGORIANUM 52 (1971), 167-170.
 - , *Déclaration des droits individuels et sociaux*, ESPRIT 124 (1946), 175-177.

- LACROIX J., *Dépassement du communisme*, ESPRIT 105 (1944), 56-64.
- , *Destin du catholicisme français*, ESPRIT 251 (1957), 1020-1033.
 - , *Dialogue sur le mythe*, ESPRIT 65 (1938), 712-722; LANDSBERG, P., *Problèmes du personalisme*, Seuil, Paris, 1952, 69-82.
 - , *Du personalisme e du dialogue*, GARAUDY R., *Perspectives de l'homme*, P.U.F., Paris, 1959, 165-170.
 - , *Economía y Axiología*, en V.V.A.A., *La crisis contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1978, 47-57.
 - , *Economie et politique: autorité, pouvoirs, puissance*, ECONOMIES ET SOCIETES 8 (1974), 1-15.
 - , *Economie, morale et politique*, COMPRENDRE 23-24 (1961-1962), 161-178.
 - , *Edouard Le Roy, philosophe de l'invention*, LES ETUDES PHILOSOPHIQUES 2 (1955), 189-205.
 - , *Eloge du Positivisme*, ESPRIT 236 (1956), 377-389.
 - , *Ethique et politique*, COMPRENDRE 45-46 (1979-1980), 7-18.
 - , *Faire la paix*, ESPRIT 177 (1951), 326-332.
 - , *Force, Droit, Charité*, ESPRIT 88 (1940), 139-158. Reelaborado en el libro *Personne et amour*, 11-34.
 - , *Gaston Bachelard: l'homme et l'oeuvre*, ECONOMIES ET SOCIETES 1 (1967), 129-140.
 - , *Henri Bergson*, ESPRIT 96 (1941), 182-185.
 - , *Humilité et souffrance de Dieu*, EXISTER 14 (1979), 40-56.
 - , *Individualisme et socialisme*, ESPRIT 1 (1932), 156-159.
 - , *Intégrisme et liberté*, ESPRIT 199 (1953), 293-306.
 - , *Jalons d'un renouveau philosophique*, ESPRIT 22 (1934), 625-632.
 - , *Jugements de valeur et sciences sociales*, ECONOMIES ET SOCIETES 3 (1977), 395-409.
 - , *L'actualité de la pensée juive*, NEHER A., *Mélange*, J. Maisonneuve, Paris, 1975, 15-20.
 - , *L'adolescence*, LA VIE INTELLECTUELLE 40 (1936), 446-467.

- LACROIX J., *L'adolescence au point de vue psychologique et pédagogique*, GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MEDICALES, PHILOSOPHIQUES ET BIOLOGIQUES, *Médecine et Adolescence*, Lavandier, Lyon, 1936, 75-106.
- , *L'adulte des milieux ouvriers*, ESPRIT 185 (1951), 889-895.
 - , *L'armée et la politique*, ESPRIT 167 (1950), 749-753.
 - , *L'Art, instrument de communion*, ESPRIT 25 (1934), 79-87.
 - , *L'aspect objectif et l'aspect subjectif de la sociologie d'Auguste Comte*, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE 20 (1956), 3-14. *La sociologie d'Auguste Comte*, 57-67.
 - , *L'Athéisme et la pensée contemporaine*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 6 (1968), 5-20.
 - , *L'école et la nation*, CAHIERS DE L'ISEA 126 (1962), 33-66; CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 8 (1962), 114-144.
 - , *L'Eglise et la mission*, ESPRIT 209 (1953), 705-719.
 - , *L'Esprit chrétien et la cité moderne*, LE CORRESPONDANT 322 (1931), 13-29.
 - , *Existentialisme en France; le personalisme*, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EUROPEENNE, II, Paris, 1957, 419-428.
 - , *L'homme démocratique*, LA SOCIETE DEMOCRATIQUE, Semaines sociales de France, L, Session 1963 à Caen, Chronique sociale de France, Lyon, 1964, 49-70; CAHIERS DE L'ISEA 144 (1963), 5-30; *Crise de la démocratie crise de la civilisation*, 77-104.
 - , *L'homme marxiste*, LE CATHOLICISME SOCIAL, Semaines sociales de France, XXXIV, Session 1947 à Paris, Chronique social de France, Lyon, 1948, 127-153; LA VIE INTELLECTUELLE 8-9 (1947), 27-59; *Marxisme, existentialisme, personalisme*, 5-48.
 - , *L'humanisme de Marx selon Adam Schaff*, REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 22 (1968), 379-386.
 - , *L'inacceptable dilemme*, ESPRIT 73 (1938), 134-138.
 - , *L'individualité et la personnalité*, LE VAN 110 (1930), 37-46.
 - , *L'intellectuel aux armées*, ESPRIT 89 (1940) 291-294.
 - , *L'intelligence et la foi*, en *Amis de Jean Lacroix*, LES CAHIERS DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON, n° especial 1988, 55-65.
 - , *L'intention philosophique de Maurice Blondel*, CAHIERS DE L'ISEA 123 (1962), 3-37.

- LACROIX J., *L'ontologie personaliste de Maurice Nédoncelle*, LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE DE MAURICE NEDONCELLE. Actes du colloque organisé par l'Université des sciences humaines de Strasbourg les 21-22 Mars 1979, Téqui, Paris, 1983, 99-112.
- , *La classe de Philosophie*, PONCEAU A., *Etudes et témoignages*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1966, 30-34.
 - , *La communication. Avant-Propos*, ECONOMIES ET SOCIÉTÉS 8 (1969), 1489-1492; 9 (1971), 1453-1456.
 - , *La conscience selon Rousseau*. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.J. Rousseau - Chantilly - 1978. *Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Beauchesne, Paris, 1978, 81-113.
 - , *La crise de l'université*, ESPRIT 124 (1946) 1-3.
 - , *La crise du progrès*, CAHIERS DE L'ISEA 110 (1961), 5-19. Incorporado en *Histoire et mystère*, 11-27.
 - , *La crise du socialisme*, CHRONIQUE SOCIAL DE FRANCE 5 (1960), 333-347.
 - , *La démocratie et le droit à la culture*, COMPRENDRE 33-34 (1969), 50-61.
 - , *La famille et le mouvement des idées*, LA FAMILLE D'AUJOURD'HUI. Semaines sociales de France, XLIV, Session 1957 à Bordeaux, Chronique sociale, Lyon, 1958, 159-183. *Force et faiblesses de la famille*, 1957⁴, 157-190.
 - , *La fin de l'Idéalisme*, ESPRIT 37 (1935), 142-149.
 - , *La notion de Travail*, LA VIE INTELLECTUELLE 6 (1952), 4-31; CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 7 (1952), 12-28.
 - , *La pensée de M. Pradines, Maurice Pradines ou l'épopée de la raison*, Ophrys, Paris, 1976, 45-48.
 - , *La pensée du jeune Marx*, SAVOIR, FAIRE, ESPERER: LES LIMITES DE LA RAISON, Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1976, I, 393-406.
 - , *La pensée et l'Action*, CAHIERS DE L'ISEA 79 (1959), 3-25; *La philosophie et ses problèmes*. Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr. R. Jolivet, Vitte, Lyon-Paris, 1960, 221-244.
 - , *La philosophie: sa nature et son enseignement*, LA PENSÉE 213-214 (1980), 50-63.
 - , *La philosophie de Maurice Blondel*, LA VIE INTELLECTUELLE 7 (1950), 27-42; TEORESIS 1-4 (1950), 100-112.
 - , *La philosophie kantienne de l'histoire*, CAHIERS DE L'ISEA 74 (1958), 5-31; *Histoire et Mystère*, 29-58.

LACROIX J., *La philosophie politique de Rousseau*, REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES 56 (1972), 561-584.

- , *La politique et la nation*, ESPRIT 106 (1945), 209-217.
- , *La promotion des masses*, ESPRIT 198 (1953), 29-44.
- , *La promotion du travail dans la pensée et la civilisation modernes*, LUMIERE ET VIE 20 (1955), 7-22.
- , *La signification du doute cartésien*, RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA, supplemento speciale al Vol. XIX (1937), Vita e Pensiero, Milano, 547-554; reelaborado en el libro *Marxisme, existentialisme, personalisme*, 79-94.
- , *La société européenne de culture*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 2-3- (1953), 194-195.
- , *La société selon le positivisme comtien*, RECHERCHE SOCIALE 53 (1975), 17-26.
- , *La souveraineté du droit et la démocratie*, ESPRIT 30 (1935), 878-901.
- , *La trahison de la culture*, LE VAN 97 (1929) 17-24.
- , *Le troisième force*, ESPRIT 140 (1947), 928-939.
- , *Le Christ selon Spinoza*, LES QUATRE FLEUVES 4 (1975) 77-80.
- , *Le dialogue*, CAHIERS DE L'ISEA 157 (1965) 5-21.
- , *Le droit*, ESPRIT 85 (1939), 92-97.
- , *Le droit*, ESPRIT 219 (1954), 458-466.
- , *Le Foyer dans la cité*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 2 (1941), 95-109.
- , *L'école et la nation*, CAHIERS DE L'ISEA 126 (1962), 33-66.
- , *L'infini et le prochain selon Emmanuel Levinas*, en *Panorama de la philosophie française*, Paris, 1968, 122-129.
- , *Le mythe Pétain*, ESPRIT 182 (1951), 381-388.
- , *Le personalisme*, WEBER-HUIMAN, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1957, 419-431.
- , *Le personalisme, Bilan de la Théologie du XXe siècle*, Casterman, Tournai-Paris, 1970, I, 297-302; tr. esp., *El personalismo*, en *La Teología del siglo XX*, (vol. I), BAC, Madrid, 1973.
- , *Le personalisme: une anti-idéologie, Les idéologies dans le monde actuel*, Desclée De Brouwer, Paris, 1971, 173-192.

LACROIX J., *Le philosophe du dépassement*, PONCEAU A., *Etudes et témoignages*, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1966, 75-78.

- , *Le problème actuel de la culture*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 7 (1929), 522-534.
- , *Le public et le privé*, SOCIALISATION ET PERSONNE HUMAINE, Semaines sociales de France, XLVII, Session 1960 à Grenoble, Chronique sociale, Lyon, 1961, 239-267; CAHIERS DE L'ISEA 111 (1961), 3-37; *Crise de la démocratie crise de la civilisation*, 15-52.
- , *Le réformiste actuel dans l'Eglise catholique*, ESPRIT 177 (1951), 468-477.
- , *Le salut par la foi selon Spinoza*, GIORNALE DI METAFISICA 25 (1970), 65-73. Extracto de *Spinoza et le problème du salut*, 96-110.
- , *Le sens de l'évolution juridique moderne*, ESPRIT 4 (1933), 653-665.
- , *Le sens de l'histoire*, COMPRENDRE 43-44 (1977-1978), 9-16.
- , *Le spirituel et l'ordre politique*, VIE INTELLECTUELLE 38 (1935), 63-83.
- , *Les catholiques et la politique*, ESPRIT 111 (1945), 70-78.
- , *Les éléments constitutifs de la notion de civilisation*, LES CONFLICTS DE CIVILISATION, Semaines sociales de France, XXVIII, Session 1936 à Versailles, Chronique sociale, Lyon, 1937, 91-119.
- , *Les idées religieuses et esthétiques de Saint-Simon*, ECONOMIES ET SOCIETES 4 (1970), 693-714.
- , *Les raisons actuelles de l'incroyance*, LA VIE INTELLECTUELLE 24 (1933), 211-217.
- , *Les séquestrés d'Altona et le tragique moderne*, CAHIERS DE L'ISEA 147 (1964) 115-126.
- , *Lettre à Winock*, WINOCK M., *Histoire politique de la revue ESPRIT*, Seuil, Paris, 1975, 399-400.
- , *Leur réalisme et le nôtre*, ESPRIT 110 (1945), 769-772.
- , *Marx et Proudhon*, ESPRIT 145 (1948), 970-980.
- , *Maurice Blondel philosophe de l'action et philosophe de la Religion*, CRITIQUE 18 (1962), 162-173.
- , *Maurice Clavel*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 4 (1978), 19-24.
- , *Morale, métaphysique et Religion*, SEMAINE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES - 1965 - Paris, Desclée De Brouwer, Paris, 1966, 102-118.

- LACROIX J., *Morale sans péché. Le point de vue d'un philosophe*, RECHERCHES ET DEBATS, Fayard, Paris, 1955, 15-31; *Le sens de l'athéisme moderne*, 67-98.
- , *Mounier éducateur*, ESPRIT 174 (1950), 839-851.
 - , *Mounier et la création d'Esprit*, en *Le personnalisme d'Enmanuel Mounier hier et demain*, Seuil, Paris, 1985.
 - , *Mystère et raison*, CAHIERS DE L'ISEA 96 (1959) 37-62; *Semaine des intellectuelles catholiques - 1959*, Pierre Horay, Paris, 1960, 133-158; *Histoire et mystère*, 101-134.
 - , *Mystique et politique*, A.A.V.V., *Option sur demain*, Bloud et Gay, Paris, 1939, 63-92.
 - , *Nation et révolution*, ESPRIT 94 (1940), 11-16.
 - , *Nature et histoire selon Rousseau*, EXISTER 10 (1978), 49-61.
 - , *Note sur la doctrine et la méthode communistes*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 2 (1945), 25-29.
 - , *Note sur la Duplicité*, ESPRIT 100 (1941), 464-470.
 - , *Notes sur l'inquiétude*, LE VAN 126 (1931), 181-188.
 - , *Notes sur la timidité*, LE VAN 99 (1929), 65-72.
 - , *Opinions sur l'école et la nation*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 3 (1961), 133-137.
 - , *Partis et confessions*, ESPRIT 80 (1939), 249-255.
 - , *Paternité et démocratie*, ESPRIT 133 (1947), 7748-755.
 - , *Patrie, Nation, Etat*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 1 (1941), 9-24.
 - , *Paul Louis Landsberg*, ESPRIT 186 (1952), 45-48; LANDSBERG P.L., *Problèmes du Personnalisme*, Seuil, Paris, 1952, 7-11.
 - , *Personnalisme, marxisme, anarchisme*, ESPRIT 417 (1972), incluso en *Le personnalisme comme anti-ideologie*, 167-186.
 - , *Phénoménologie de l'Aveu*, A.A.V.V., *Recherche de la Famille. Essai sur l'Etre familial*, Ed. Familiales de France, Paris, 1949, 201-212.
 - , *Philosophie de la culpabilité*, EXISTER 4 (1976), 4-21.
 - , *Philosophie du travail*, SEMAINE DES INTELECTUELS CATHOLIQUES - Reims - 1962, Fayard, Paris, 1963, 15-34.

LACROIX J., *Philosophie du travail*, EXISTER (1978), 4-12.

- , *Pierre-Henri Simon*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 2 (1972), 12-14.
- , *Plaidoyer pour la colère*, ESPRIT 136 (1947), 239-247.
- , *Pour l'unité ouvrière par le pluralisme syndical*, ESPRIT 54 (1937), 865-870.
- , *Pour quoi le travail?*, LE TRAVAIL ET LES TRAVAILLEURS DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE, Semaines sociales de France, LI, Session 1964 à Lyon, Chronique sociale, Lyon, 1965, 91-109.
- , *Progrès et libération de l'homme. L'idéologie du progrès en occident*, LUMIÈRE ET VIE 111 (1973), 15-25.
- , *Prolétariat et Philosophie*, ESPRIT 180-181 (1951), 197-208.
- , *Politique et Religion*, ESPRIT 167 (1950), 886-888.
- , *Production et organisation selon Saint-Simon*, CAHIERS DE L'ISEA 16 (1973), 207-215.
- , *Proudhon ou la souveraineté du droit*, POLITIQUE 8 (1933), 526-537.
- , *Refaire la République*, ESPRIT 152 (1949), 86-90.
- , *Réflexions sur le rôle de la loi et de l'amour dans la vie morale*, LA VIE INTELLECTUELLE 60 (1938), 404-423. Reelaborado en el libro *Personne et amour*, 33-56.
- , *Révision du socialisme*, ESPRIT 9 (1933), 413-423.
- , *Sartre et la liberté*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 2 (1980), 9-17.
- , *Sens et valeur de l'athéisme contemporain*, SEMAINE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES - 1953, Pierre Horray, Paris, 1954, 39-63. Muy reelaborado en el libro *Le Sens de l'athéisme moderne*, 9-65.
- , *Sens et valeur de l'athéisme actuel*, ESPRIT 211 (1954), 167-191.
- , *Signification du droit naturel*, CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE 3-4 (1971), 75-85.
- , *Simple note sur les rapports de la Famille et de la Patrie*, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE 2 (1947), 162-168.
- , *Situation de la France*, ESPRIT 70 (1938), 465-471.
- , *Socialisme humaniste?*, ESPRIT 110 (1945), 857-864.
- , *Spinoza et le Christ*, LA NOUVELLE CRITIQUE 109 (1977), 36-44.

LACROIX J., *personnalisme*, 49-78.

- , *Témoignage*, VERNY L., *Spiritualité et engagement, une retraite de trente jours*, L'Epi, Paris, 1962, 27-36.
- , *Témoignage et efficacité*, ESPRIT 113 (1945), 849-858.
- , *Traditionalisme et rationalisme*, ESPRIT 233 (1955), 1913-1927; *Le sens de l'athéisme moderne*, 99-125.
- , *Tradition et progrès*, TEMOIGNAGES 18 (1948), 347-358.
- , *Un défi total*, ESPRIT 238 (1956), 830-838.
- , *Un directeur de conscience: Alain*, LE CORRESPONDANT 320 (1930), 3-32; *Itinéraire spirituel*, 13-36.
- , *Un nouveau précis de Sociologie*, LA VIE INTELLECTUELLE 34 (1935), 245-252.
- , *Un philosophe du consentement*, (Louis Lavelle), LUMIERE ET VIE 7 (1952), 105-121.
- , *Un réalisme intégral*, ESPRIT 52 (1937), 636-640.
- , *Un témoin et un guide: Emmanuel Mounier*, en *Présence de Mounier*, FRERES DU MONDE, 27 (1965); también en *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, Ducros, Bordeaux, 1968, 15-48. Trad. esp., *Un testimonio y un guía: Emmanuel Mounier*, en *Presencia de Mounier*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 17-58.
- , *Vers une civilisation du travail?*, CAHIERS DE L'ISEA 135 (1963), 5-28.
- , *Y a-t-il une morale révolutionnaire?*, MORALE ET SOCIETE, Centre d'Etudes et de recherches marxistes, Semaine de la Pensée marxiste 16-22 Janvier 1974, Sociales, Paris, 1974.

1.3. Prefacios

LACROIX Jean, *Préface*, A.A.V.V., *Les hommes devant l'échec*, P.U.F., Paris, 1968, 5-9.

- , *Préface*, AMADO LEVY - VALENSI E., *Le temps dans la vie psychologique*, Flammarion, Paris, 1965, 7-10.
- , *Préface*, BARBIER J., *Emotion, émotivité, constitution émotive*, Voix et visions, Lyon, 1947, 5-9.
- , *Lettre-Préface*, BAYLE F., *Les idées politiques de Joseph Maistre*, Domat-Montchestien, Paris, 1945, 5-6.
- , *Préface*, BORDET L., *Spiritualité du monde, essai de métaphysique générale*, Le Roux, Strasbourg, 1955, 7-10.

- LACROIX J., *Postface*, CREQUIE G., *Un communiste rencontre des catholiques*, L'Harmattan, Paris, 1981, 178-181.
- , *Préface*, DENIEL R., *Une image de la famille et de la société*, Ouvrières, Paris, 1965, 11-18.
 - , *Préface*, DUMERY H., *Regards sur la philosophie contemporaine*, Casterman, Tournai-Paris, 1956, 5-8.
 - , *Lettre-Préface*, DURAND S., *Education féminine*, Sud-Est, Lyon, 1949, 7-12.
 - , *Préface*, LANDSBERG P., *Essai sur l'expérience de la mort suivi du problème moral du suicide*, Seuil, Paris, 1951, 9-12; tr. esp., *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Caparrós, Madrid, 1995, 13-16.
 - , *Préface*, LANDSBERG P.L., *Problèmes du personnalisme*, Seuil, Paaaris, 1952, 7-11.
 - , *Préface*, LESTAVEL J., *Introduction aux personnalismes*, La vie nouvelle, Paris, 1961, 2-4.
 - , *Préface*, MADINIER G., *Nature et mystère de la famille*, Casterman, Paris, 1961, 7-15.
 - , *Préface*, MOUNIER E., *Communisme, anarchie, personnalisme*, Seuil, Paris, 1966, 3-8.
 - , *Préface*, PONCEAU A., *Etudes et témoignages*, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1968, 7-11.
 - , *Préface*, RACETTE J., *Thomisme ou pluralisme? Reflexion sur l'enseignement de la philosophie*, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris-Montréal, 1967, 7-13.
 - , *Préface*, ROLLET H., *Jean Viollet homme de l'avenir*, Beauchesne, Paris, 1978, 5-10.
 - , *Préface*, THERRIEN V., *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire, ses fondements, ses techniques, sa portée, du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire*, Klincksieck, Paris, 1970, 4-9.
 - , *Préface*, VIALATOUX J., *Signification humaine du travail*, Ouvrières, Paris, 1972, 7-12.

1.4. Entrevistas y otros

Deux philosophes devant le défi démocratique. Entretien de Jean Lacroix avec Guy Besse, FRANCE NOUVELLE 1463 (1973), 22-26.

Expansion démographique et évolution de la distribution. Rapport présenté au Congrès national de la Fédération nationale des Coopératives, Juin 1959, Amiens, Ed. Nouvelle, Paris, 1959, 33 p.

Jean Lacroix interrogé par le P. Maxime Bobichon. 14 Juin 1978, LETTRE AUX CATHOLIQUES MEMBRES DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC 2 (1986), 5-7.

Karl Marx ou la construction d'un homme nouveau. Conférence donnée à Strasbourg le 26 novembre 1951, Imp. Franciscaine, Pholsbourg, 1952, 24 p.

L'équilibre de la personne. Conférence du 6-XI-1937. (s.d.; s.e.), 12 p. Bibliothèque Nationale de Paris, Imprimé No. 8° R pièce 21148.

La deuxième République à Vienne, Ternet-Martin, Vienne, 1949, 80 p. Bibliothèque nationale de Paris, Imprimé N° 8° LK 7-55008.

Le personnalisme aujourd'hui. Un entretien de Jacques Milhaud avec Jean Lacroix, LA NOUVELLE CRITIQUE 61 (1973), 18-26.

Mounier et le mouvement Esprit, Un certain regard, Emission O.R.T.F. dans la série T.V. (le chaîne), le 25 octobre 1970, Archives de la Bibliothèque E. Mounier, Châtenay-Malabry, No. 714.

Pensée marxiste et pensée anarchiste. Enregistrement sonore. Dialogue avec R. Scherer, Bibliothèque George Pompidou de Paris, No. 350.5 LAC.

2. ESCRITOS SOBRE JEAN LACROIX

2.2.- Libros

TOBON R., *La persona como clave hermenéutica de la filosofía,* Universidad Gregoriana de Roma, Roma, 1989.

VIDAL E., *Persona y derecho en el pensamiento de Jean Lacroix,* Universidad de Valencia. Facultad de Derecho. Valencia, 1982.

2.2. Artículos

AMIS DE JEAN LACROIX, *Jean Lacroix. Témoignages et documents,* LES CAHIERS DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON, Numéro Spécial, 1988.

BARTOLI H., *Jean Lacroix artisan du dialogue entre les disciplines,* 1986, Inédit N° 1281 de la Bibliothèque Emmanuel Mounier Châtenay-Malabry.

BORNE E., *Mémoire de Jean Lacroix,* FRANCE FORUM 231-232 (1986), 70.

CALVO A., *Introducción al pensamiento de Jean Lacroix,* Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992.

- CARDON R., *Pour une philosophie de la croyance. A propos du personalisme de Jean Lacroix*, RESEAU. REVUE INTERDISCIPLINAIRE DE PHILOSOPHIE, MORALE ET POLITIQUE 24-25 (1975), 123-149.
- DAGOGNET F., *Jean Lacroix*, HUISMAN D., *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984 II, 1479-1480.
- DIAZ C., *Jean Lacroix y las relaciones fe-razón*, RAZON Y FE 905 (1973), 549-559.
- Jean Lacroix*, DIAZ C. y MACEIRAS M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975, 65-105.
- Jean Lacroix, In memoriam*, ACONTECIMIENTO 6 (1986), 67-71.
- DOMINGO MORATALLA A., *Un humanismo del siglo XX: el Personalismo*, Cincel, Madrid, 1985, 130-133.
- DUMERY H., *Un philosophe du dialogue: Jean Lacroix*, DUMERY H., *Regards sur la philosophie contemporaine*, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 132-135.
- FESSARD G., *Sur trois études de Jean Lacroix*, FESSARD G., *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960, II, 431-504.
- GARAUDY R., *Le personalisme*, GARAUDY R., *Perspectives de l'homme*, P.U.F., Paris, 1959, 154-170. trad. esp. *Perspectivas del hombre*, Platina, Buenos Aires, 1965.
- GIORDANO M., *Gli sviluppi storici del personalismo di Jean Lacroix*, LACROIX J., *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica editrice, Bari, 1977, 5-39.
- JOUHAUD M., *Un philosophe personaliste, Jean Lacroix*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 4 (1958), 167-187.
- LEVINAS E., *Jean Lacroix. Philosophie et Religion*, CRITIQUE 27 (1971), 532-541; *Noms Propres*, Fata Morana, Montpellier, 1976, 117-130.
- MANTZOURANIS J., *Du personalisme de Jean Lacroix*, CADMOS 4 (1981), 71-79.
- MINKOUSAKI M., *Le personalisme au singulier ou au pluriel? (en búlgaro)*, FILOSOFKA MISAL BGR 7 (1987), 93-100.
- PENATI G., *Prassi marxista e violenza secondo Lacroix*, RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASICA 71 (1979) 205-212.
- PLUZANSKI, *Człowiek między ziemią a niebem*, Wiedza Poszechna, Warszawa, 1977.
- RAYNOVA I., *L'approche anthropologique dans la philosophie existentielle et le personalisme français, (en búlgaro)*, FILOSOFKA MISAL BGR 6 (1988), 34-44.
- VV.AA., *Diccionario de Filosofía*, Centro de Estudios filosóficos de Gallarate, Madrid, 1986, 771.

VIDAL E., *Los fundamentos de la democracia en Jean Lacroix: Igualdad, fraternidad, solidaridad*, en ESTUDIOS EN RECUERDO DE LA PROFESORA SYLVIA ROMEU ALFARO, Universitat de València, 1989.

2.3. Comentarios más significativos sobre sus obras

ADEVA I., *Philosophie de la culpabilité*, ANUARIO FILOSOFICO 14 (1981), 231-237.

ALPERT H., *La sociologie d'Auguste Comte*, THE AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY 63 (1958), 227-231.

BANCAL J., *Panorama de la philosophie française*, SCIENCES ECCLESIASTIQUES (Montréal), 19 (1967), 315-319.

BANCAL J., *Spinoza et le problème du salut*, GIORNALE DI METAFISICA 25 (1970), 702-706.

BASAVE DEL VALLE A., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, HUMANITAS 7 (1966), 517-523.

BLANCY A., *Spinoza et le problème du salut*, ETUDES THEOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 46 (1971), 169-177.

BORNE E., *Le sens de l'athéisme moderne de Jean Lacroix*, SIGNES DU TEMPS, Juin, 1959, 13-20.

BOUILLARD H., *Maurice Blondel, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE 27 (1964), 627-630.

BRUCH J.L., *Kant*, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER 99 (1974), 470-472.

CAILLOIS R., *L'homme historique et l'homme moral*, CRITIQUE 181 (1962), 548-553.

CALLOT E., *Force et faiblesses de la famille*, PHILOSOPHISCHE LITERATURANZEIGER SCHLEHDORF 1 (1949-1950), 234-238.

CELIS C., *Le personnalisme comme anti-idéologie*, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN 71 (1973), 636-639.

CRIPPA A., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, CONVIVIVUM (São Paulo) 7 (1968), 80-84.

D'AUTEFEUILLE F., *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*, REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE 71 (1966), 251-253.

DABOSVILLE P., *Histoire et mystère*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 7 (1962), 345-352.

DE DIJN H., *Spinoza et le problème du salut*, TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE (Leuven) 33 (1971), 795-798.

- DUMERY H., *Maurice Blondel*, LES ETUDES PHILOSOPHIQUES 19 (1964) 111-113.
- , *Histoire, mystère et raison*, ESPRIT 321 (1963), 489-495.
- , *L'intention de Kant*, ESPRIT 353 (1966), 546-550.
- , *Les deux saluts*, ESPRIT 399 (1971), 129-144.
- , *Personnalisme et idéologie* ESPRIT 433 (1974), 493-500.
- ETIENNE J., *Le désir et les désirs*, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN 74 (1976), 162-164.
- GEFFRE C.J., *Le sens de l'athéisme*, REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES 46 (1962), 317-322.
- GIULIETTI G., *Spinoza et le problème du salut*, RIVISTA ROSMINIANA DI FILOSOFIA E DI CULTURA 67 (1973), 32-36.
- GUMMET F., *Maurice Blondel*, CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES 7-8 (1964), 378-383.
- HUMPHREY T.B., *Kant et le kantisme*, JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY 6 (1968), 183-186.
- LACHIEZE-REY A., *Kant et le kantisme*, SCIENCES ECCLESIASTIQUES (Montréal) 19 (1967), 149-152.
- LADRIERE J., *La sociologie d'Auguste Comte*, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN 58 (1960), 629-631.
- LEVINAS E., *Notes critiques. L'échec*, REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE 71 (1966), 247-248.
- , *Notes critiques. Kant et le kantisme*, REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE 71 (1966), 483-484.
- LOPEZ QUINTAS A., *Historia y metahistoria*, LOPEZ QUINTAS A., *El triángulo hermenéutico*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Palma de Mallorca, 1975, 386-405.
- MALTER R., *Kant et le kantisme*, PHILOSOPHISCHER LITERATURANZEIGER 22 (1969), 42-47.
- MARTY F., *Le problème métaphysique dans la philosophie de Kant*, ARCHIVES DE PHILOSOPHIE 1 (1971), 82-86.
- MAUSS H., *La sociologie d'Auguste Comte*, ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE (Bern) 44 (1958), 115-118.
- MOSER P.R., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA 19 (1969), 264-268.

- MURY G., *Personne et amour*, LA PENSÉE 70 (1956), 115-118.
- PERROUX F., *Paternité et Fraternité*, CRITIQUE 38 (1949), 625-643.
- RACETTE J., *Le Blondel de Jean Lacroix*, SCIENCES ECLESIASTIQUES (Montréal) 16 (1964), 507-511.
- RICOEUR P., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, ESPRIT 166 (1950), 706-709.
- RIGOBELLO A., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, GIORNALE DI METAFISICA 7 (1952), 257-260.
- TRESMONTANT C., *Le sens de l'athéisme*, ESPRIT 267 (1958), 747-750.
- VANDERGUCHT R., *Histoire et mystère*, LA REVUE NOUVELLE 37 (1963), 197-203.

3.- BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- ANDREANI, T., *Fracaso en la civilización*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970, 223-279.
- ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid, 1984.
- , *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Tecnos, Madrid, 1987.
- , *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid 1988.
- , *Carta a Carlos Díaz*, en ACONTECIMIENTO, 4 (1986), 81-82.
- AREILZA, J.M., *El ideal europeísta de entreguerras*, en SIGLO XX. HISTORIA UNIVERSAL, Historia 16, Madrid, 1983, 49- 58.
- ARGULLOL, R. y TRIAS, E., *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, 1992.
- AYALA, F., *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1986.
- BASTIDE, *Traité de l'action morale*, P.U.F., Paris, 1961.
- , *Méditations pour une éthique de la personne*, P.U.F., Paris, 1953.

- BAUM, G., *El hombre como posibilidad*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- BECK, H., *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Gredos, Madrid, 1968.
- BERGER, W.J., *El fracaso en el propio proyecto de vida*, en *CONCILIUM*, 113 (1976), 337-345.
- BENZO, M., *Hombre profano-Hombre sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- , *Sobre el sentido de la vida*, B.A.C., Madrid, 1986.
- , *Para una teología de la relación entre conciencia y corporalidad*, en *Antropología y Teología*, C.S.I.C., Madrid, 1978, 47-82.
- BELAVAL, Y., *Les conduites d'échec*, Gallimard, Paris, 1953.
- BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris, 1936.
- , *Au seuil de la nouvelle époque*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.
- , *El cristianismo y el problema del comunismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la Religión*, Porrúa, México, 1990.
- , *Memoria y vida*, Alianza, Madrid, 1987.
- BLONDEL, M., *L'action (1893)*, P.U.F., Paris, 1973.
- , *El punto de vista de la investigación filosófica*, Herder, Barcelona, 1967.
- , *Carta sobre Apologética*, Universidad de Deusto, 1991.
- , *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966.
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona, 1971.
- BORNE, E., *Démocratie et personnalisme*, en *Le personnalisme d'Enmanuel Mounier hier et demain*, Seuil, Paris, 1985, 143-164.
- BOWLBY, J., *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Morata, Madrid, 1986.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., Madrid, 1986.
- , *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- , *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid, 1993.
- CABADA, M., *La vigencia del amor*, San Pablo, Madrid, 1994.

- CALO, J.R. y BARCALA, D., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid, 1987.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1983.
- , *La caída*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1989.
- CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa*, Alianza, Madrid, 1981.
- , *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Península, Barcelona, 1992.
- CASTILLA DEL PINO, C. (ed.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989.
- CENCILLO, L., *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975.
- CHARBONNEAU, P.E., *El hombre en busca de Dios*, Herder, Barcelona, 1981.
- COLL, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal (2 Vol.)*, PPU., Barcelona, 1990.
- CONGAR, Y., *Visión cristiana del fracaso*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona. 1970, 141-154.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- CORDERO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella, 1976.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1989.
- , *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- CRUZ HERNANDEZ M., *Mounier en el panorama del pensamiento contemporáneo*, en *Mounier a los veinticinco años*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, 9-18.
- DACQUINO, G., *Religiosidad y Psicoanálisis*, C.C.S., Madrid, 1982.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.
- DIAZ, C., *Mounier y la identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- , *El sujeto ético*, Narcea, Madrid, 1983.
- , *Corriente arriba*, Encuentro, Madrid, 1985.
- , *Eudaimonía*, Encuentro, Madrid, 1987.
- , *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1989.

- DIAZ, C., *De la razón dialógica a la razón profética*, Madre Tierra, Móstoles, 1991.
- , *Cuando la razón se hace palabra*, Madre Tierra, Móstoles, 1992.
 - , *Diez miradas sobre el Rostro del Otro*, Caparrós, Madrid, 1993.
 - , *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Valencia, 1993.
 - , *Para ser persona*, Instituto Enmanuel Mounier, Las Palmas, 1993.
 - , *Personalismo comunitario*, en *Mounier a los veinticinco años de su muerte*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975.
- DIAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975.
- DOMENACH, J.M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona, 1973.
- , *L'Internationale personaliste*, en *Le personnalisme d'Enmanuel Mounier hier et demain*, Seuil, Paris, 1985., 165-176.
- DOMINGUEZ, C., *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid, 1992.
- DUFFRENNE, M. y RICOEUR, P., *Karl Jaspers*, en *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1957.
- DUMAS, A., *Les options du personnalisme depuis cinquante ans vis-à-vis du christianisme*, en *Le personnalisme d'Enmanuel Mounier hier et demain*, Seuil, Paris, 1985, 81-96.
- , *El tiempo desborda*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970. 155-170.
- DUSSEL, E., *Ética de la liberación desde las/os pobres y excluidas/os*, en *ÉTICA UNIVERSAL Y CRISTIANISMO*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1994.
- ELLACURIA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
- , *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en *REALITAS II*, Madrid, 1976, 49-137.
 - , *Función liberadora de la filosofía*, en ELLACURIA, I., SOBRINO, J. y CARDENAL, R., *Ignacio Ellacuría: el hombre, el pensador, el cristiano*, EGA, Bilbao, 1994, 83-90.
- FERNANDEZ-VILLAMARZO, P., *Psicoanálisis: Religión y Moral*, C.E.N.I.E.C., Madrid, 1977.
- FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1991.
- FREUD, S., *Totem y tabú*, en *Obras Completas (vol. 9)*, Orbis, Barcelona, 1988.

- FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas (vol. 17)*, Orbis, Barcelona, 1988.
- , *El malestar de la cultura*, en *Obras Completas (vol. 17)*, Orbis, Barcelona, 1988.
- , *Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci*, en *Obras Completas (vol. 8)*, Orbis, Barcelona, 1988.
- FROMM, E., *El corazón del hombre*, F.C.E., México, 1988.
- , *Ética y Psicoanálisis*, F.C.E., México, 1990.
- , *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, F.C.E., México, 1990.
- FUCHS, G., *¿Fracasa Dios?*, en *CONCILIUM*, 231 (1990), 345-356.
- GALBRAITH, J.K., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.
- GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*, Platina, Buenos Aires, 1965.
- GARCIA-BARO, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993.
- , *Notas sobre cómo plantear en la actualidad el problema filosófico de Dios*, en *DIALOGO FILOSOFICO*, 28 (1994), 4-26.
- , *W. Pannenberg y las implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, en *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, 289-304.
- GARCIA-MONGE, J.A., *Los sentimientos de culpabilidad*, Fundación Santa María, Madrid, 1991.
- GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- GESCHE, A., *Dios para pensar (vol. I)*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- GOBRY, I., *Les niveaux de la vie morale*, P.U.F., Paris, 1956.
- GOMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del Cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1988.
- , *Humanismo integral y trascendencia*, en *ACONTECIMIENTO*, 8 (1987), 23-34.
- GONZALEZ FAUS, J.I., *Proyecto Hermano*, Sal Terrae, Santander, 1987.
- GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema Universidad, Madrid, 1989.
- GREINACHER, N., *Ambivalencia del fracaso, ambivalencia del hombre*, en *CONCILIUM*, 231 (1990), 190-198.
- GREINACHER, N., y METTE, N., *Afrontar el fracaso*, en *CONCILIUM*, 231 (1990), 181-187.

- GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid, 1964.
- , *Libertad, gracia y destino*, Lumen, Buenos Aires, 1986.
- GURMENDEZ, C., *La melancolía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- HAHN, G., *Carencias y fecundidad del fracaso*, en *El hombre ante el fracaso*, Razón y Fe, Madrid, 1962, 2-59.
- HESNARD, A., *L'Univers morbide de la faute*, P.U.F., Paris, 1949.
- , *Morale sans péché*, P.U.F., Paris, 1954.
- IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.
- JASPERS, K., *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires, 1959.
- , *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.
- , *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1968.
- , *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid, 1968.
- , *Filosofía de la existencia*, Planeta, Madrid, 1985.
- , *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1985.
- , *Cifras de la transcendencia*, Alianza, Madrid, 1993.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ed. de Luis Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- , *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991.
- , *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- KASPER, K., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- , *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983.

- LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *Sobre la amistad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.
 - , *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991
- LANDSBERG, P.L., *Problèmes du personnalisme*, Seuil, Paris, 1952.
- , *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Caparrós, Madrid, 1995.
- LE SENNE, R., *Introducción a la filosofía*, El Ateneo, Buenos Aires, 1954.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995.
 - , *Limitación sin inquietudes*, en CONCILIUM, 113 (1976), 382-389.
- LEVY-VALENSI, E., *¿Psicoanálisis, fenomenología u ontología del fracaso?*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona 1970, 121-140.
- LEWIS, C., *La abolicion del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid, 1977.
- , *Estética de la creatividad*, PPU, Barcelona, 1987.
 - , *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Publicaciones claretianas, Madrid, 1990.
 - , *La antropología dialógica de F. Ebner*, en *Antropologías del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, 149-179.
- MACEIRAS, M., *La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier*, en *Antropologías del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, 101-124.
- , *La antropología hermenéutica de P. Ricoeur*, en *Antropologías del Siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, 125-148.
- MAHLER, M.S., *El nacimiento psicológico del infante humano*, Marymar, Buenos Aires, 1977.
- MARCEL, G., *Homo Viator*, Aubier, Paris, 1944.
- , *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971.
 - , *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona, 1971.

- MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- , *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987.
- MARDINIER, G., *La conscience morale*, P.U.F., Paris, 1958.
- , *Vers une philosophie réflexive*, ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1960.
- , *Conscience et amour. Essai sur le Nous*, P.U.F., Paris, 1962.
- MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1987.
- , *La estructura social*, Alianza, Madrid, 1993.
- MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1984.
- , *Aproximaciones a Dios*, Encuentro, Madrid, 1994.
- MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- , *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid, 1995.
- , *El hecho religioso*, en *Introducción al Cristianismo*, Caparrós, Madrid, 1994, 93-112.
- MARTINEZ CARRERAS, J., *La década de pactos*, en SIGLO XX. HISTORIA UNIVERSAL, Historia 16, Madrid, 1983, 7-48.
- MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1985.
- MIETH, D., «Ethos» del fracaso y de la vuelta a empezar: una perspectiva teológico-ética olvidada, en CONCILIUM, 231 (1990), 243-259.
- MORENO VILLA, M., *El Hombre como Persona*, Caparrós, Madrid, 1995.
- MOUNIER, E., *Obras Completas (4 vol.)*, Sígueme, Salamanca, 1988, 1990, 1992, 1993.
- MILANESI, J. y ALETTI, M., *Psicología de la Religión*, CCS., Madrid, 1974.
- MORIN, E., *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993.
- MURILLO, I. (ed.), *La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Diálogo Filosófico-Madre Tierra, Madrid, 1995.
- NABERT, J., *Essai sur le mal*, P.U.F., Paris, 1955.
- , *Éléments pour une éthique*, Aubier, Paris, 1971.
- NEBREDAS, J., *¿El sí del asno?*, Alfar, Sevilla, 1992.

- NEDONCELLE, M., *Vers une philosophie réflexive de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris, 1957.
- , *Personne humaine et nature*, Aubier, Paris, 1963.
- NEUMANN, E., *Psicología profunda y nueva ética*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1992.
- , *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1992.
- , *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1993.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1994.
- NUTTIN, J., *Psicología experimental del fracaso*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970, 13-24.
- ORAISON, M., *El fracaso, factor de elaboración del psiquismo humano*, en *El hombre ante el fracaso*, Razón y Fe, Madrid, 1962, 96-111.
- ORTEGA y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- , *La rebelión de las masas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984.
- , *Ideas y creencias*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1986.
- , *El hombre y la gente*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1988.
- , *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1988.
- PALMER, R., y COLTON, J., *Historia Contemporánea*, Akal, Madrid, 1980.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- , *Escatología y experiencia del sentido*, en *El futuro de la Religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, 169-187.
- PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid, 1994.
- PERROUX, F., *El fracaso de la economía moderna y las posibilidades del progreso humano*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970, 47-64.
- PINTOR RAMOS, A., *El Humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid, 1978.
- , *Personalismo y Existencialismo*, en *Mounier, a los veinticinco años de su muerte*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, 59-86.

- PRINI, P., *Historia del existencialismo*, Herder, Barcelona, 1992.
- PUENTE, J., *Ética personalista. Una interpretación de la obra de E. Ebner.*, en *Rev. Estudios*. Madrid, 1982.
- RAHNER, K., *La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios*, en *Antropología y Teología*, C.S.I.C., Madrid, 1978, 125- 146.
- , *El hombre actual y la religión*, en *REVISTA DE OCCIDENTE*, 39 (1966), 313-329.
- REMOND, R., *Le climat des années trente*, en *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain*, Seuil, Paris, 1985, 19-30.
- RICOEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976.
- , *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *Fe y Filosofía*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990.
- , *Lectures 2*, Seuil, Paris, 1992.
- , *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993.
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980.
- , *Las nuevas Antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1983.
- , *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- , *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Santander, 1995.
- RUTTER, M., *La privación materna*, Morata, Madrid, 1990.
- SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, Herder, Barcelona, 1987.
- SAMPEDRO, J.L., *El desarrollo, dimensión patológica de la cultura industrial*, en *ACONTECIMIENTO*, 7 (1987), 55-64.
- SARANO, J., *El fracaso y el médico*, en *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970, 89-104.
- SARTRE, J.P., *Los secuestrados de Altona*, Alianza, Madrid, 1982.
- , *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989.

- SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989.
- SHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1974.
- , *La idea del hombre y la historia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1978.
- , *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, Buenos Aires, 1979.
- , *El Resentimiento en la Moral*, Caparrós, Madrid, 1993.
- SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- , *Hacia un «futuro definitivo». promesa y mediación humana*, en *El futuro de la Religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, 41-68.
- SCHUCHARDT, E., *Afrontar el fracaso*, en *CONCILIUM*, 231 (1990), 261-286.
- TILLICH, P., *El coraje de existir*, Laia, Barcelona, 1973.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1986.
- VARILLON, F., *Sobre el fracaso. Notas de filosofía y de espiritualidad*, en *El hombre ante el fracaso*, Razón y Fe, Madrid, 1962, 203-232.
- VELA, F., *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier*. San Esteban, Salamanca, 1989.
- VERGES, S., *Dimensión trascendente de la persona*, Herder, Barcelona, 1978.
- VERNEAUX, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1971.
- VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1969.
- VIDAL, M., *Cómo hablar de pecado hoy*, PPC., Madrid, 1974.
- , *Moral de actitudes (vol. I)*, P.S. Editorial, Madrid, 1981.
- WINNICOTT, D., *El niño y el mundo externo*, Lumen, Buenos Aires, 1993.
- WINOCK, M., *Histoire politique de la revue «Esprit» (1930-1950)*, Seuil, Paris, 1975.
- ZABALEGUI, L., *Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa*, en *MORALIA*, 12 (1990), 87-105.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987.
- , *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

-, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1988.

-, *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza, Madrid, 1993.

-, *El hombre, realidad personal*, en REVISTA DE OCCIDENTE, 1 (1963), 5-29.