



UNIVERSIDAD
DE PIURA

FACULTAD DE HUMANIDADES

Naturaleza de la familia según Rafael Alvira

Tesis para optar el Grado de
Máster en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

David Jesús Espinoza Somocurcio

Asesora:
Dra. Genara Castillo Córdova

Lima, junio de 2020





Al lugar al que vuelvo: mi familia.



Resumen Analítico - Informativo

Naturaleza de la familia según Rafael Alvira

David Jesús Espinoza Somocurcio

Dra. Genara Castillo Córdova

Tesis de Maestría

Maestría en Filosofía con Mención en Antropología Filosófica

Universidad de Piura. Facultad de Humanidades

Lima, 15 de junio de 2020

Palabras clave: Alvira, Rafael / Filosofía alviriana / Antropodicea / Familia / Sociedad.

Introducción: La presente tesis de Antropología Filosófica tiene como objetivo describir la naturaleza de la familia según el filósofo español Rafael Alvira. Para ello, se catalogaron y clasificaron libros, colaboraciones, conferencias, recensiones y artículos del filósofo en cuestión; desde estos documentos se pudo desarrollar la noción de familia expuesta por el mismo. La lógica interna de la investigación empieza por los tópicos cognoscitivos de la filosofía alviriana, para luego justificar el conocimiento del hombre, y, finalmente, desarrollar el conocimiento de la familia como una realidad metafísica, ubicándola como el fundamento de la sociedad.

Metodología: Método analítico de las fuentes disponibles.

Conclusiones: Como conclusión final, se establece que la naturaleza de la familia consiste en forjar, con humildad y amor cotidianos, la identidad verdadera, virtuosa y humana de cada uno de sus miembros, irradiando alteridad, diálogo y confianza hacia una sociedad que, por su buena cepa, sea capaz de habitar y cultivar, armoniosamente, el mundo.

Fecha de elaboración del resumen: 9 de junio de 2020.

Analytical – Informative Summary

Nature of the family according to Rafael Alvira

David Jesús Espinoza Somocurcio

Dr. Genara Castillo Córdova

Master's Thesis

Master of Philosophy with Mention in Philosophical Anthropology

University of Piura. Faculty of Humanities

Lima, June 15, 2020

Keywords: Alvira, Rafael / Alvirian philosophy / Anthropodicy / Family / Society.

Introduction: This Philosophical Anthropology thesis aims to describe the nature of the family according to the Spanish Philosopher Rafael Alvira. The notion of family as set out by the philosopher was developed by cataloguing and classifying Alvira's books, collaborations, lectures, reviews, and articles. The internal logic of the research begins with the cognitive topics of Alvira's philosophy, to then justify the knowledge of man, and finally to develop the knowledge of the family as a metaphysical reality, placing it as a shaping element of society.

Methodology: Analytical method of available sources.

Conclusions: As a final conclusion, it is established that the nature of the family consists in forging, with daily humility and love, the true, virtuous and human identity of each of its members, radiating alterity, dialogue and trust towards a society that, due to its good strain, can be able to inhabit and cultivate, harmoniously, the world.

Summary date: June 9, 2020.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

CAPÍTULO I

TÓPICOS COGNOSCITIVOS PREVIOS

1. Sobre el conocimiento.....	7
2. Sobre la realidad	9
3. Sobre la verdad	11
4. Sobre las relaciones entre símbolo y concepto.....	14

CAPÍTULO II

LA RAZÓN DE SER HOMBRE

1. El hombre que se conoce a sí mismo	18
1.1. La necesidad de un espejo	20
1.2. Acercamientos fundamentales al conocimiento del hombre	21
2. Analítica antropológica alviriana.....	22
2.1. Sobre el alma, el cuerpo y el espíritu humano	22
2.2. Sobre la persona, la cultura y la sociedad.....	25
2.3. Sobre las relaciones entre sociedad, razón y naturaleza.....	31
2.4. Sobre la sexualidad humana	34
3. Sintética antropológica alviriana	37
3.1. Sobre la niñez, la juventud y la vejez.....	37
3.2. Sobre el habitar (o la lírica de la vida humana)	42
3.3. Sobre el trabajo (o la épica de la vida humana)	48
3.4. Sobre el jugar (o la dramática de la vida humana).....	58
3.5. Sobre la muerte y la ética.....	67
3.6. Teoría de la cotidianidad	77

CAPÍTULO III

REFLEXIONES ALVIRIANAS SOBRE LA FAMILIA

1.	La familia como fundamento	82
1.1.	Distinciones fundamentales entre familia, sexo y matrimonio	83
1.2.	Sobre la familia como fundamento de la persona	84
1.3.	Sobre la familia como fundamento de la sociedad.....	87
2.	Configuración de la familia.....	97
2.1.	La familia como realidad metafísica	98

CONCLUSIONES.....	113
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	119
--------------------	-----

ANEXOS

Anexo 1

Primera entrevista a Rafael Alvira.....	128
---	-----

Anexo 2

Segunda entrevista a Rafael Alvira.....	147
---	-----

ÍNDICE DE CUADROS

1.	Caracterizaciones del problema de la verdad según el punto de referencia.....	11
2.	Tipología de las actitudes fundamentales humanas en Rafael Alvira	21
3.	Relaciones entre naturaleza, razón y sociedad en la historia de la filosofía	31
4.	Formas de habitar según el pensamiento de Rafael Alvira	43
5.	Cuadro comparativo de los elementos configuradores de la familia según escuela de pensamiento	112





INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene por objeto responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la familia según Rafael Alvira? Ciertamente, existen ya múltiples y variadas investigaciones filosóficas contemporáneas acerca de lo que es la familia, que van desde posturas clásicas, fundadas en el pensamiento aristotélico-tomista, como las de L. Polo (cfr. *Quién es el hombre*, 1991, y *Ética*, 1996, entre muchos otros escritos y artículos), J. Cruz (cfr. *Metafísica de la familia*, 1995), J. Arellano (cfr. *La familia, sociedad perfecta*, 1995), K. Wojtyla (cfr. *Mi visión del hombre*, 1997 y *El don del amor*, 2000), P.J. Viladrich (cfr. *El ser conyugal*, 2001, y *El modelo antropológico del matrimonio*, 2001, entre otras obras), F. D'Agostino (cfr. *Filosofía de la familia*, 2007), o T. Melendo (especialmente sus artículos divulgativos en las revistas *Familia & Cultura* de la IFFD España y *Metafísica & Persona* de la UMA), con quienes el pensamiento de Alvira encuentra mayor afinidad; hasta posturas modernas de corte fenomenológico, dialéctico y estructuralista de la familia, como las de W. Reich (cfr. *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, 1933 y *La revolución sexual*, 1936), S. de Beauvoir (cfr. *El segundo sexo*, 1949), M. Mead (cfr. *El hombre y la mujer*, 1961), S. Firestone (cfr. *La dialéctica del sexo*, 1970), K. Millet (cfr. *Política sexual*, 1970), L. Althusser (cfr. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, 1970), M. Foucault (cfr. *Microfísica del Poder*, 1978) o J. Butler (cfr. *El género en disputa*, 1990), las cuales están inspiradas, fundamentalmente, en la obra de L.H. Morgan y F. Engels (cfr. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), publicada originalmente en 1884, y que manifiestan un esfuerzo, contrario a Alvira, por posicionar a la familia como una invención socio cultural.

Por otro lado, la bibliografía sobre el pensamiento alviriano aún no es extensa, pero a la fecha de esta investigación los siguientes ensayos constituyen el *status quaestionis* del estudio de las ideas del autor que es materia del presente estudio:

- *Sobre el espíritu aristocrático y el empresario: responsabilidades de ayer, responsabilidades de hoy*, de A. González Enciso (2014).
- *¿Filosofar con el martillo o con la empresa?*, de M. A. Martínez-Echevarría (2014).
- *Algunas consideraciones sobre el poder político*, de M^a A. Vanney (2014).
- *La radicalidad del humanismo de Rafael Alvira*, de B. Moncada (2016).

Y con especial mención, tres ensayos que abordan tópicos de la naturaleza de la familia desde la perspectiva alviriana:

- *Rafael Alvira: la castiza filosofía del hombre que vuelve*, de Calderón (2014).
- *Una reflexión filosófica sobre lo económico: comentario a un texto de Rafael Alvira*, de R. Crespo (2014).
- *El hogar familiar: espacio de lo eterno*, de R. Hurtado (2014).

Ahora bien, cabe preguntarse por qué un licenciado en Administración tendría interés en estudiar la naturaleza de la familia según Rafael Alvira y, a decir verdad, para la mayoría de personas sumergidas en el entorno empresarial éste es un despropósito. Además, he de confesar que, en un principio, yo mismo me había planteado investigar otro tema: el del Humanismo Empresarial en Rafael Alvira, y esto a raíz de ir conociendo al Instituto homónimo de la Universidad de Navarra, cofundado por Alvira en 1986.

Resulta ser que ante una tradición empresarial que se hizo cada vez más salvaje y menos humana, un grupo de filósofos y empresarios se propusieron “poner de manifiesto la eficacia práctica de las humanidades, convencidos de la necesidad de rediseñar la sociedad” (Instituto Empresa y Humanismo, 2016). La idea me enamoró, dado que la pericia, la búsqueda y la postura del Instituto es contracorriente, pues rescata conceptos difíciles de comprender para una sociedad que carece de preocupación por lo humano y, sin embargo, despierta e inspira el retorno a lo obvio que ha sido obviado: que la persona humana es el centro de la actividad empresarial.

Es así que, a fines de 2016, tuve la oportunidad de leer un ensayo de J. Arellano, titulado *Empresa y Libertad* (1989), en el cual se exponía una visión de futuro de cara al Siglo XXI, entendida como “la oportunidad de concebir, planear y realizar las empresas de manera que sean un ámbito esencial de libertad y un instrumento creador de libertad social” (Arellano, 1989, p. 4). En efecto, dichas líneas resonaron con mi convicción de que la empresa es uno de los inventos sociales más significativos de la humanidad, y que no puede quedar destinada a valerse de argumentos filosóficos menores, pues creo que la empresa está llamada a ser una realidad que aporte a la evolución de la humanidad más que a limitarse al enriquecimiento de uno o dos individuos. Pero si bien J. Arellano tuvo *la visión de futuro*, es otro filósofo el que ha heredado y estudiado con mayor plenitud dicha visión: Alvira.

En contexto, uno puede detenerse a contemplar, analizar y reflexionar acerca de las crisis mundiales contemporáneas, creando así una consciencia que invite a reflexionar acerca del futuro de la organización empresarial. Ahora bien, toda crisis remite a una decisión: o se cambia por convicción, o se cambia por convulsión. Es decir, si la organización empresarial –y económica, y política, y social– contemporánea no se decide a ser más humana, vendrán muchas más convulsiones, y es en este punto en el que me detengo sobre Alvira, encontrando, en su filosofía, argumentos claros y concisos para que las decisiones sean tomadas por convicción.

A este pensamiento alviriano se le conoce como Humanismo Empresarial, y fue el tema sobre el cual empecé la presente tesis, pero, una vez sumergido en sus textos, se me hacía cada vez más notorio que, antes de aventurarme a dar conclusiones aparentes sobre la organización empresarial, era imperiosamente necesario dar, antes, conclusiones fundamentales sobre la organización familiar. Ya alumnos suyos, como la escritora Reyes Calderón, anticipaban esta característica de Alvira, de quien se dice que, en clases, *saboreaba* –más que ningún otro tema– a la familia como eje de la actividad humana (cfr. Calderón, 2014, p. 2).

Dejar a un lado el prejuicio del predominio del mundo organizacional y empresarial en el que ordinariamente me veía desenvuelto fue, con certeza, el paso más decisivo para abrirle espacio al conocimiento, paso que me llevó a investigar la Naturaleza de la familia según Rafael Alvira. De esta manera, me introduje a un proceso de desaprender para volver a aprender, cuestionando todo lo que había conocido acerca de las organizaciones humanas.

Así, y con la finalidad de llevar a cabo la presente tesis con el rigor propio de la academia, procedí a desarrollar una investigación exploratoria, para lo cual catalogué 16 libros en los que Alvira ha sido autor o coautor, así como 156 artículos en revistas, 169 colaboraciones en libros, 10 artículos de enciclopedia, 5 reseñas, 45 prólogos y 18 conferencias, en un periodo de producción intelectual de 46 años, comprendido entre 1971 y 2019. Seguidamente, y teniendo en cuenta que no poseía acceso a todas las fuentes, procedí a identificar los textos que me servirían de mejor manera para conocer la naturaleza de la familia según Alvira, entre los cuales destacan 4 libros: *Reivindicación de la voluntad*, *La razón de ser hombre*, *El lugar al que se vuelve* y *Filosofía de la vida cotidiana*, así como una docena de publicaciones en revistas, teniendo en cuenta que la mayoría de sus ensayos, a su vez, se encuentran ya incluidos en sus libros.

Debo mencionar, además, que el Dr. Rafael me recibió en dos ocasiones, en las cuales pude llevar a cabo sendas entrevistas, cada una de 1 hora y media. Dichas entrevistas se encuentran anexadas a la tesis, y si bien no son citadas en el cuerpo de la investigación, han enriquecido enormemente la comprensión de las ideas alvirianas aquí presentadas.

Con dichas fuentes, procedí a responder la pregunta de la investigación en el siguiente orden:

1. El conocimiento (o tópicos cognoscitivos alvirianos).
2. El hombre como cognoscente de sí mismo.
3. La existencia humana (o analítica antropológica alviriana).
4. La vida humana (o sintética antropológica alviriana).
5. La familia como fundamento de la persona y de la sociedad.
6. La familia como realidad metafísica.

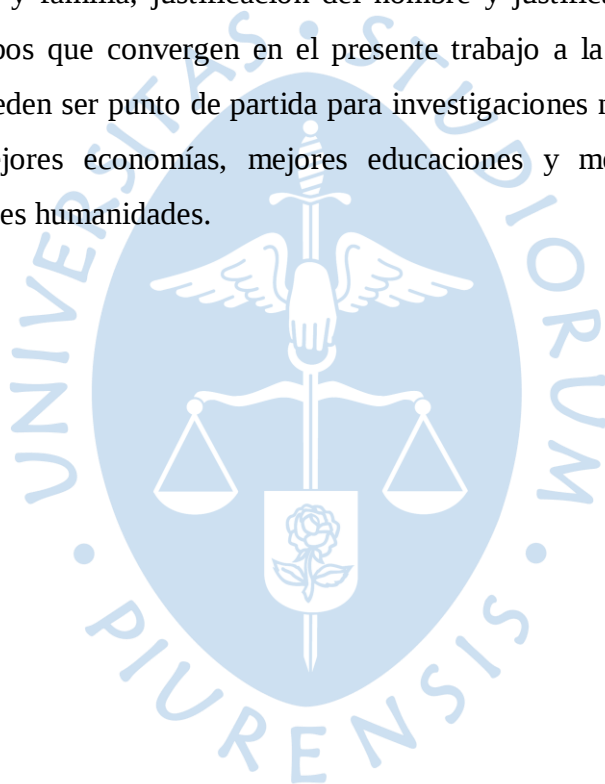
La lógica interna de esta ordenación, radica en que no es posible conocer la naturaleza de la familia sin haberse detenido a filosofar acerca de la condición humana, y de haberse cuestionado si esta es siquiera cognoscible. De esta manera, solo se puede plantear la tesis si se precisan previamente, y con suficiente claridad, los mencionados tópicos del conocimiento y la condición humana.

De este modo, el Capítulo I establece la base gnoseológica desde la cual el ser humano conoce la realidad, y el Capítulo II desarrolla los fundamentos alvirianos del hombre que se conoce a sí mismo, hasta sintetizar lo cotidiano de la vida humana en tres ejes: el habitar, el cultivar y el jugar.

Si una palabra puede resumir los Capítulos I y II, esta sería *antropodicea* –del griego *ἄνθρωπος*, *ánthropos* o humano y *δίκη*, *diké* o juicio–, pues tal y como Goñi (Aceprensa) y Arana (Revista Thémata) reseñan el libro *La razón de ser hombre*, Alvira justifica lo que significa *ser* humano (Goñi, 1998) (Arana, 1998), concluyendo que *serlo* consiste en actuar con humanidad, humanizando la casa, el trabajo y la cotidianidad a través de las virtudes, de manera que, a mayor virtud, mayor sentido de existencia, vida e identidad humana.

Por su parte, el Capítulo III se inaugura con el cuestionamiento de *qué sentido tiene hoy escribir sobre la familia*, ante el cual se hace una defensa clásica de la misma, en contraposición a la visión dialéctica propuesta por la modernidad y postmodernidad, y se procede a desarrollar los criterios de Alvira que alumbran una visión metafísica de la familia, ubicándola como elemento configurador de la sociedad. El segundo capítulo es, de este modo, una justificación de la sociedad, formulándose como objetivo el responder a la pregunta *¿en qué consiste tener familia?*, concluyendo que consiste en realizar la identidad humana de cada uno de sus miembros, a través de la virtuosidad en su economía, su educación y su fraternidad.

Antropodicea y familia, justificación del hombre y justificación de la sociedad. Estos son los rumbos que convergen en el presente trabajo a la luz del pensamiento alviriano, y que pueden ser punto de partida para investigaciones nuevas, que sean base y ejercicio de mejores economías, mejores educaciones y mejores amistades, en definitiva, de mejores humanidades.





CAPÍTULO I

TÓPICOS COGNOSCITIVOS PREVIOS

Entiendo que el primer paso de la investigación filosófica tiene que consistir en aclarar qué se entiende por conocimiento (...) Si no se hace esto, se corre el peligro de caer en confusiones, y, sobre todo, de que el discurso no sea suficientemente matizado. (Alvira, 1988, p. 9)

Con estas palabras, Rafael Alvira prologa su obra *Reivindicación de la voluntad* (1988), y es que, en su concepción de la filosofía, ciertamente no es posible llegar a buen puerto sin aclarar previamente las nociones que habrán de dirigir una pesquisa filosófica, más aún, sabiendo que, de no hacer los matices correspondientes, se podría caer en presuposiciones dogmáticas o escepticismos supinos, e incluso irrespetuosos.

¿Pero para qué preocuparse en ello? Para guardar la consistencia de quien pretende amar la sabiduría. Tal y como dice Alvira, él se siente más cerca de los que piensan que la investigación de la verdad es la tarea y el camino, acentuando su proximidad con la idea socrática de que no hay verdadera sabiduría sin amor a la sabiduría.

Así pues, en primer lugar, se tratará la aproximación de Alvira a tópicos cognoscitivos, de tal manera que se pueda abrir después paso a un tratamiento adecuado de la condición humana y familiar, manteniendo como viga transversal la unidad de su pensamiento.

1. Sobre el conocimiento

En 1986, Alvira publicó un artículo titulado *Reflexiones sobre el concepto de percepción en la filosofía aristotélica*, en el cual toma como punto de partida la máxima aristotélica: *el cognoscente en acto es lo conocido en acto* —emulando así a Tomás de Aquino, Friedrich Hegel y Cornelio Fabro, entre otros— para desarrollar la noción de que todo acto cognoscitivo —englobando la percepción, la intelección y el raciocinio—, lejos de ser una síntesis sujeto-objeto, es una unidad radical; Alvira explica que, trascendiendo a la síntesis, esta unidad no se limita a ser la suma de varios que se unifican —Alvira pone el ejemplo de la nutrición—, sino que es una acción que respeta tanto al cognoscente como a lo conocido pues los deja ser, constituyendo una unidad en la diferencia.

Percibir es verbo, acto. No puede ser resultado pasivo de una síntesis. Se dirá: puede ser una actividad sintética. Ahora bien, Aristóteles rechaza esa posibilidad porque la actividad sintética, o mejor, sintetizante de sujeto y objeto, cumpliría justamente la misión de sintetizar y se agotaría en ella. Si se me permite la expresión, la actividad de sintetizar sintetiza, pero no conoce o contempla. (Alvira, 1986, p. 157)

A partir de su posición, Alvira dilucida una idea fundamental para la presente tesis: que el conocimiento es un acto que saca a *quien conoce* de sí mismo, puesto que el *conocer* es distinto al *cognoscente* y a lo *conocido*, por lo tanto, es extático para ambos. Según Alvira, el conocimiento implica siempre éxtasis para quien conoce, e implica siempre la abstracción de lo conocido.

Expuesta esta anotación, es preciso reconocer que las pretensiones positivistas de inmediatez en el conocimiento son, a juicio de Alvira, erróneas, dado que son incompatibles con la noción de abstracción en lo conocido. Siguiendo al Estagirita, Alvira (1986, p. 157) enuncia que el conocimiento no puede ser interpretado como contacto.

Retornando a la idea que defiende Alvira, que el conocimiento extasía, se puede apreciar que cuando el conocimiento tiende sus enlaces hacia ambos lados acontecen dos conceptos clave: la intencionalidad subjetual, cuando el enlace es hacia el cognoscente (sujeto) y la intencionalidad objetual, cuando el enlace es hacia lo conocido (objeto). Entre líneas, Alvira (1986, p. 159) acota que, si bien en el conocimiento la intencionalidad subjetual es más fuerte que la intencionalidad objetual, no se puede prescindir de la realidad objetual si se quiere una correcta interpretación del conocimiento.

Sujeto y objeto significan respectivamente el carácter de *mío* y el carácter de *lo otro* que todo conocimiento conlleva, pero, a mi entender, desde el punto de vista aristotélico no tiene sentido decir que conocemos un objeto o un sujeto, en *cuanto objeto* o en *cuanto sujeto*. Por eso Aristóteles, de un modo consecuente, no construye filosofía de la subjetividad ni de la objetividad. (Alvira, 1986, p. 160)

Para Alvira, la objetividad bien llevada requiere que se abandone el objetivismo, sus intentos por auto justificarse y se delimite a sí misma como descripción y explicación de la realidad, procediendo en ese momento como ciencia, buscando entonces un saber más universal. Ahora bien, la idea más significativa de Alvira en cuanto al conocimiento será la siguiente: el conocimiento es apertura, actividad y posesión. El detalle no es menor pues estas cualidades son, según Alvira, las tres características fundamentales de la libertad.

“*Percibir* es sin duda liberarse: del propio encerramiento –ya que salgo de mí–, de la pasividad –percibir es acto–, y de la pobreza –me enriquezco con lo conocido–.” (Alvira, 1986, p. 161) Alvira apunta además que no todos los conocimientos liberan por igual: cuánto más humano es el conocimiento, mayor es la liberación.

2. Sobre la realidad

En el apartado *El problema de la realidad* del libro *La razón de ser hombre* (1998), Alvira enuncia que la razón es abstracta, pero que la realidad es concreta, y a partir de ello formula una pregunta sumamente interesante: ¿qué pasaría si la razón pudiese ampliar su acción hasta lo concreto, es decir, hasta lo existencial y lo vital? Esto significaría que la búsqueda de la razón sería la de conocer la universalidad y la profundidad de una manera concreta antes que conocer solo particularidades y apariencias. Con ello, la pregunta inicial cambia a: ¿cómo puede la razón llegar desde lo abstracto hasta lo real?

Para Alvira, es muy claro que la mera reflexión abstracta es incapaz de generar una sensación de realidad, pero acude a lo escrito por Platón en sus diálogos *Teeteto* y *Parménides*, para encontrar una vía que lo hace posible: la referencia. Así pues, Alvira afirma que lo existencial es captado cuando el concepto es referido a lo suprasensible, es decir, que solo se puede conocer realmente una realidad a través de la referencia a algo seguro. De este modo, Alvira dice que “para tener un conocimiento real y existencial hemos de referir lo universal a lo concreto y viceversa.” (Alvira, 1998, p. 68)

Ahora bien, a juicio de Alvira esta afirmación introduce un amplio abanico de posibilidades, que pueden resumirse en cinco vías:

- a) Referir el concepto a lo concreto y afirmar que este es cambiante (Heráclito de Éfeso, Demócrito, Pirrón de Elis, entre otros).
- b) Referir el concepto a lo concreto y afirmar que, a pesar de ello, la realidad es abstracta (Kant, Hegel, Fichte, Schelling).
- c) Referir el concepto a lo concreto y afirmar que este es *substancial* y participa de la razón (Aristóteles y Tomás de Aquino).
- d) Referir el concepto a lo concreto suprasensible (Platón, Plotino, Agustín de Hipona, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, entre otros).
- e) Rechazar el procedimiento de la referencia (Nietzsche y Heidegger).

Previsiblemente, Alvira se decanta por lo platónico. Líneas más adelante sentenciará que, en efecto, cualquier teoría humana es insuficiente para la realidad suprasensible o, dicho, en otros términos, que la filosofía misma es insuficiente para la realidad suprasensible:

La tesis hegeliana de que la filosofía es el saber último y supremo es insostenible *para la propia filosofía*. (...) Si la filosofía fuese el saber primario y fundamental, el supremo, tendría que poder *dar razón* de sí misma, pues esta es, sin duda, una característica del saber primario –o último, según se mire–: que es dueño de sí. (Alvira, 1998, p. 73)

Según Alvira, la filosofía ha fracasado siempre que ha querido mostrarse como dueña de sí misma, hasta incluso llegar a desprestigiarse. En palabras del *Fausto* de Goethe: *todo lo he profundizado con entusiasmo creciente, y ¡heme aquí, pobre idiota, más infeliz que antes!*

Por lo tanto, es necesario acudir a la tesis de Sócrates y Platón para conocer realmente la realidad, pues la suprasensibilidad no se conoce privilegiando al intelecto, sino acudiendo a la fe, la esperanza y al amor.

3. Sobre la verdad

Tal y como Alvira propone en el apartado *El problema de la verdad* de su libro *Reivindicación de la voluntad* (1988, p. 29), antes del conocimiento está la conciencia humana y el ser natural, pero ellos todavía no son cognoscentes (sujeto) ni conocidos (objeto) hasta que el conocimiento acontezca. Como se señala en el apartado anterior, estos son consecuencia del acto cognoscitivo hacia dos direcciones: hacia adentro –uno mismo, sujeto– y hacia afuera –lo otro, objeto–. Así pues, sujeto y objeto son las referencias que desde el acto cognoscitivo se edifican, referencias que habrán de ser el eje del problema de la verdad suscitado en el pensamiento moderno:

Los espíritus se dividen a la hora de analizar dichas referencias. Unos ponen la verdad sobre todo en lo objetual. Para ellos la verdad es la *claridad* (el *clarify* británico), lo importante es lo objetual (positivismo), son más bien «contemplativos», y estéticos, analizan para quitar las brumas, pero tras la disipación de las brumas esperan ver *todo*. En contra de lo que parece, aquí hay una tendencia a ver la verdad como *totalidad*. Estos son hombres de estudio. Para los que se fijan sobre todo en lo subjetual, la verdad es la *certeza* o *seguridad*, lo importante es lo subjetivo (idealismo romántico), son más bien hombres de poder, interioristas y artistas, son sintéticos y reflexivos, y anhelan encontrarse con el *absoluto*. Son hombres de *trabajo*. (Alvira, 1988, p. 30)

Cuadro 1
Caracterizaciones del problema de la verdad según el punto de referencia

El problema de la verdad desde el sujeto	El problema de la verdad desde el objeto
1. La verdad está en la interioridad	1. La verdad está en la exterioridad
2. Se busca la certeza/seguridad	2. Se busca claridad
3. Se busca el poder (la posesión)	3. Se busca la contemplación
4. Se es artista	4. Se es estético
5. Se es un hombre de trabajo	5. Se es un hombre de estudio
6. Se es romántico/idealista	6. Se es positivista
7. La verdad es un <i>absoluto</i>	7. La verdad es un <i>todo</i>

Elaboración propia a partir de Alvira, 1988, p. 30.

Sin embargo, Alvira afirma que prescindir totalmente de uno u otro punto de referencia es una tarea muy difícil porque la realidad se compone de ambos: se podría poner más énfasis en alguno, pero no hay ninguna verdad objetiva que no sea, al mismo tiempo, subjetiva, y viceversa.

El conocimiento lo demanda: “así pues, en la modernidad, si se quiere desarrollar una teoría adecuada de la verdad, es menester tomar en cuenta, al tiempo, lo objetual y lo subjetual.” (Alvira, 1988, p. 31)

¿Qué pasa entonces cuando se prescinde de uno y se absolutiza al otro? Con respecto a la absolutización de lo subjetual, Alvira analiza del siguiente modo: primero, que la búsqueda de la verdad tiene como componente clave la voluntad, pues sin el deseo de conocer no se conocería, por lo tanto, detrás de la conceptualización está la voluntad, sin embargo, establecer que la voluntad es base única y espontánea del conocimiento conduce a las argucias expuestas en los diálogos platónicos, encarnadas en personajes del *Gorgias* o *La*, tales como Calicles o Trasímaco, respectivamente. O, expresado en términos del protagonista del diálogo *Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas*. Entonces la concepción de la verdad como dispositivo de poder –a usanza de Nietzsche y Foucault– tendría toda validez. Por otro lado, con respecto a la absolutización de lo objetual, Alvira propone en *Reflexiones sobre el concepto de percepción en la filosofía aristotélica* (1986), que:

El objetivismo positivista, pese a la suficiencia con la que a veces se expresa, no puede escapar a la gran cuestión de las condiciones y el modo múltiple de conocer. Si no puede explicar las variaciones en la objetividad a partir de la mera objetividad, el objetivismo parece también empresa desesperada. (Alvira, 1986, p. 160)

Es notorio que, para Alvira, la verdad no se puede llegar a conocer tanto por subjetivismos como por objetivismos, sino que ambos son necesarios pero insuficientes, así pues, Alvira afronta la pregunta: ¿Se puede conocer la verdad?

Para responder a esta importante cuestión, Alvira hace un recorrido a través de diversos autores en *Sobre la claridad de la fe* (1982): primero parte de la obra del alemán Walter Schulz (1972) quien señala que no se puede encontrar una verdad absoluta y, además, acude a Hans-Georg Gadamer (1960) para redondear esta misma idea, a lo que él añade que “la disciplina del preguntar y el investigar no puede conceder la verdad, y no puede por razón de su deficiente planteamiento, no por una imposibilidad esencial.” (Alvira, 1982, p. 213)

Seguidamente, acota que los filósofos clásicos ya se habían enfrentado a la cognoscibilidad de la verdad, concluyendo que esta era una tarea infinita, imposible de cumplirse solo con el intelecto pues, como se adelantó al final del subtítulo anterior, *Sobre la realidad*, Sócrates añadió que era preciso salir del intelecto y acudir a la fe, la esperanza y el amor (cfr. Alvira, 1982, pp. 213, 214): fe para confiar en el conocimiento, esperanza de poder conocer y amor para ser atraído por el objeto del conocimiento.

Así pues, aludiendo a Sócrates –y también a Agustín de Hipona, en *Contra Académicos*–, Alvira conviene que “el verdadero sabio no es el mero ejercitador del intelecto, por llamarle de algún modo, sino el amante de la sabiduría” (Alvira, 1982, p. 214)

De lo expuesto se puede inferir que, para Alvira, la verdad es una tarea infinita ante la cual el intelecto no pueden enfrentarse a solas, pues posee sus propias limitaciones. Siendo así ¿puede el hombre alcanzar la verdad? En *Sobre la claridad de la fe*, Alvira dice que sí, pero que hay al menos dos características fundamentales para el saber verdadero: claridad y universalidad. Escribe: "Un conocimiento confuso no puede constituirse como saber, y uno meramente parcial o, si se quiere, precisivamente parcial, tampoco." (Alvira, 1982, p. 214)

A continuación, Rafael Alvira vuelve a hacer gala de su afinidad por Sócrates, de quien dirá: *este sabe verdaderamente algo: que no sabe*. Así pues, Sócrates establece un principio que ha de fecundar continuamente la búsqueda de la verdad, pues al hacer cualquier afirmación sabe que no sabe, a pesar de tenerla por verdadera, amparándose, nuevamente, en las tres virtudes ilimitadas: la fe, la esperanza y el amor. "Sócrates admite, pues, que el verdadero saber supone la fe, en la medida en que no puede ser más que una claridad (solo sé) que es oscura (que no sé nada)." (Alvira, 1982, p. 217)

Nuevamente, como Alvira parafraseaba de Gadamer y Schulz en *Sobre la claridad de la fe* (1982, p. 213), *solo queda el camino del investigador*, pero esta vez bajo la premisa socrática de que no es el intelecto el que sabe, sino el hombre.

La investigación no la realiza ningún intelecto puro. Intelecto puro quiere decir: desligado de la voluntad; pero, tal intelecto, no funciona en el hombre. Así pues, sin voluntad no hay verdad. Ahora bien, la voluntad no es unívoca (...) El descuido del estudio de la voluntad ha sido fatal para la doctrina de la verdad. Porque la voluntad está presente siempre, aunque el racionalismo a veces la quiera *eludir*. (Alvira, 1982, p. 217)

¿Y cómo explica Alvira a la voluntad en Sócrates? En amor, pues la voluntad socrática ama aquello que no conoce perfectamente con el afán de meterse dentro de ello. Rafael Alvira concluye el ensayo *Acerca de la fe* escribiendo: "La luz del conocimiento intelectual –conocer es «dar a luz» según Sócrates– proviene del amor a algo que aún no conozco perfectamente, a algo en lo que –por amarlo– espero y en lo que creo, confío." (Alvira, 1982, p. 217)

4. Sobre las relaciones entre símbolo y concepto

Independientemente de si se conoce o no, de si se llega a conceptualizar o no, hay algo que se manifiesta presente en la búsqueda del hombre que pretende alcanzar la verdad: el símbolo. Según Alvira propone en su apartado *Símbolo y Concepto* del libro *Reivindicación de la voluntad* (1988), un símbolo no alcanza a unificar como lo hace el conocimiento, pero sí se constituye en la promesa de hacerlo. "(...) el símbolo es promesa de amistad, y rememoración de amistad. Primero es *rememoración* (*te dejo el símbolo*), y luego, al tiempo, es *promesa* (nos uniremos)." (Alvira, 1988, p. 39) Para Alvira, el símbolo nunca es presente –cómo sí lo es el conocimiento– sino que es pasado y futuro, o sea tiempo. Su sentido fundamental es la eternidad:

Si la *obra de arte* (como producto) no está fundamentada en algún amor, no simboliza nada. Solo el amor es eterno. Pero si está basada en él, entonces simboliza, porque resulta que es la promesa de la *plena eternidad* y, a su vez, el *recuerdo trascendental* (Platón) de que lo eterno *estaba ya* antes de que yo lo hubiera dado a luz. La verdadera poesía es necesariamente simbólica y producto de voluntad amorosa. Al ver que no puedo establecer la unión, se me ocurre el símbolo. Pero, en la definitiva eternidad, ya no habrá símbolo porque la voluntad no será referencial, sino personal. (Alvira, 1988, p. 39)

Ahora bien, manteniendo la figura de la obra de arte como símbolo, Rafael Alvira indica con toda precisión que dar a luz a una obra de arte de alcance universal es una la tarea más difícil de alcanzar. Un mal símbolo, de amor popular, es fácil de alcanzar, es preferible elaborar un símbolo que lo entiendan unos pocos, pero que mantenga su esencia, acota Alvira. Para que un símbolo sea tan bueno que lo entiendan todos hará falta mucho amor. Pero Alvira no acaba ahí, sino que propone de manera categórica:

Ahora bien, uno no puede identificarse definitivamente con una obra de arte, sino con *otro* espíritu. La obra de arte, así, no es amada por sí misma, no es el lugar de una voluntad pura, sino que es símbolo, *indica*, remite a un amor. Como en el símbolo conocemos lo que no está, el símbolo es –al tiempo– lo que nos abre a ello y el perpetuo recuerdo de que ello no está. Esta es la ambigüedad propia del símbolo que vio Platón. Por eso, en el platonismo se piensa que este mundo visible es *símbolo* de lo divino y eterno. (Alvira, 1988, p. 40)

Según Alvira, reducir el símbolo a un mero acto intelectual significaría eliminar la voluntad amante, deformándola en una mera voluntad de separación lo cual desemboca en un afán de dominio, suplantando así el deseo original de unión. Esto ha generado que la ciencia moderna esté plagada de conceptos puramente abstractos, hijos de una pretensión puramente intelectual, y carezcan de una voluntad amorosa. Solo hay voluntad de dominio. No así la metafísica tradicional, elaborada por conceptos abstractos en lo que refiere al sentido universal, pero súper-concretos para expresar la realidad verdaderamente. De muestra, Alvira comenta que ni Galileo ni Newton quieren hacer filosofía, sino solo ciencia.

Si atendemos a la máxima realidad que estudia la metafísica tradicional, nos encontramos con que a Dios no se puede llegar por abstracciones. Abstracción pura significa pura identidad según intelecto, y no tiene a sus espaldas más que voluntad de dominio. Pero a Dios no se le puede dominar. Por ello una ciencia de conceptos abstractos y de hipótesis no dibuja un mundo desde el que podamos encontrar a Dios. (Alvira, 1988, p. 41)



CAPÍTULO II

LA RAZÓN DE SER HOMBRE

¿Qué significa ser hombre? ¿Es el ser humano una realidad que se puede conocer verdaderamente? Estas preguntas no son fáciles de responder, ni mucho menos, pues tal y como Alvira propone en *La razón de ser hombre* (1998), emprender respuestas hacia estas preguntas es una ingenuidad puesto que implica unificar brevedad (dada la limitación natural del entendimiento), profundidad (dada la naturaleza radical del pensamiento filosófico) y amplitud (dada la naturaleza integral de la comprensión); es decir, el esfuerzo de Alvira por abordar los temas decisivos de la antropología es denodado y juicioso, aunque él mismo lo considere un imposible. Aun así, Alvira asume el desafío pues el hombre ha de auto justificarse.

Estamos hechos de tal manera que somos, esencial y existencialmente, una pregunta viva a la que nosotros mismos hemos de responder. Vivir humanamente es un ejercicio de responsabilidad (...) Conocernos a nosotros mismos es lo que nos *humaniza* y nos distingue de los animales. (...) Somos seres que conocemos bien que no nos conocemos bien. (Alvira, 1998, p. 17)

La propuesta alviriana de autojustificación del hombre se remonta a una inquietud inaugurada por Sócrates y continuada por sus seguidores y, además, enriquecida por el pensamiento cristiano. Al escribir sobre el ser humano Alvira sabe de las dificultades que limitan su búsqueda, pero también sabe de la ingente urgencia de hacerlo pues ya hay quienes sentencian que *el hombre ha muerto* —ya Foucault había declarado la denominada “Muerte” del hombre en la sección final de *Las palabras y las cosas* (2005)—. Para hacerlo, Alvira edifica una noción humana desde los tópicos cognoscitivos que se desarrollaron en el primer capítulo: el intelecto dirigido al hombre como objeto de conocimiento; la voluntad amante y dominante desde el sujeto; y la fe, la esperanza y el amor de la conciencia humana.

De este modo, el presente apartado trata la antropodicea alviriana que justifica la condición humana en tres secciones: el hombre que se conoce a sí mismo, analítica antropológica alviriana, y sintética antropológica alviriana.

1. El hombre que se conoce a sí mismo

Alvira, como ya se ha ido evidenciando desde el principio de la presente investigación, es un seguidor de la filosofía clásica, especialmente de Platón, a partir del cual, en el diálogo *Cármides*, propone la filosofía del hombre que está llamado a conocerse a sí mismo. En el diálogo citado, Critias, el quinto personaje, sostiene que la *σωφροσύνη* (*sofrosine* o templanza) es el saber por excelencia. Critias, entre otras cosas, dice que ningún hombre puede ser sensato sin saber que lo es y que la *sofrosine*, después de todo, es un saber de uno mismo.

Al respecto, Alvira comenta: “Entiendo que lo que aquí Platón, por boca de Critias, nos quiere apuntar, es que el *saber sobre uno mismo* es un saber divino, no es como los demás.” (Alvira, 1985, p. 10)

Más adelante, Alvira reconoce que la *sofrosine* como tal, no es el saber de uno mismo, más sí su condición, pues solo si se dominan las pasiones se tiene la libertad interior para el autoconocimiento. Entonces aparece un elemento clave para comprender el conocimiento de uno mismo, la libertad, la cual supone que hay un uno mismo que supera a las pasiones, y que este uno mismo posee una voluntad más fuerte que sus pasiones, pues las domina.

El problema es complejo. Dominar mis pasiones para autoconocerme supone que no puede ser el conocimiento el origen de esa fuerza –si la hay–, puesto que, precisamente, aún no me autoconozco. Sería, pues, una voluntad pura y superior al deseo la que estaría aquí actuando. (Alvira, 1985, p. 13)

Ante esto, Alvira (1985) cita la máxima escolástica: *nada se puede desear si no ha sido primero conocido*, pero volviendo a Platón y a su reminiscencia, el autoconocimiento precedido por la voluntad es posible pues este es una oscura anterioridad. Alvira dice: “la experiencia de la conciencia es así: no dice la verdad quien afirma carecer de conciencia de sí mismo, y tampoco la dice quien afirma tenerla perfectamente.” (p. 13)

No olvidando lo escrito por Alvira en *Símbolo y concepto* (1988, p. 39), hay una promesa: la unificación del conocimiento se hará presente. Entonces la voluntad que busca el auto conocimiento lo hace atraída por el símbolo (cfr. pp. 19 y 20, Capítulo I), símbolo que se haya entre el pasado y el futuro, símbolo que hace presente el auto conocimiento mediante su ausencia –y con todo, es de esa ausencia de la que uno se da cuenta, dice Alvira (1985, p. 14)–.

Entonces adquiere un sentido actual lo dicho por Alvira en *Sobre la claridad de la fe* (1982), pues ante la ausencia del auto conocimiento –solo sé que no sé nada–, la fe, la esperanza y el amor son luces necesarias para que el hombre se conozca a sí mismo (cfr. pp. 14-19, Capítulo I), afirmando que no es el intelecto quien se autoconoce, sino el hombre, un hombre que añade: primero, fe para confiar en que habrá de auto conocerse; segundo, la esperanza de poder auto conocerse; y tercero, amor para ser atraído hacia sí mismo.

Según Alvira, como se dicta en *Sobre las relaciones entre símbolo y concepto* (cfr. p. 20, Capítulo I), reducir la búsqueda del autoconocimiento humano a un mero acto intelectual significaría deformar el amor por la sabiduría –voluntad amante– en un egoísmo con afán de dominio –voluntad de separación– donde el hombre renuncia a su humanidad.

En la voluntad amante, que implica extensa humanidad, el conocimiento libera –extasía, actúa y enriquece– grandemente (cfr. p. 14, Capítulo I); en la voluntad de separación, el afán de dominio esclaviza mediante el miedo. En *El problema de la debilidad del espíritu* (1983), Alvira postula que: “si hay algo que yo no puedo dominar, he de sospechar que eso podría dominarme a mí, y eso me da miedo, y no quiero aceptarlo.” (Alvira, 1983a, p. 298)

¿Entonces cómo habrá de verse a sí mismo el hombre, no solo con intelecto y voluntad, sino con fe, esperanza y amor? Alvira responde, en *La razón de ser hombre* (1998, p. 23), que a través del *alter*.

1.1. La necesidad de un espejo

En *La razón de ser hombre* (1998), Alvira parte de la premisa de que la capacidad de verse a sí mismo como objeto de estudio es privilegio del ser humano, aunque generalmente la mayoría de individuos no pone interés activo en ello. Este desinterés por el autoconocimiento desemboca en una consecuencia evidente: hay quienes no se hacen cargo de su vida, porque esperan que la vida se haga cargo de ellos. Según Alvira, esta pasividad existencial recuerda lo enunciado por Heráclito de Éfeso hace milenios –recogido por Diels-Kranz en su recopilación *Los fragmentos de los presocráticos*–, que hay quienes están despiertos y hay quienes están dormidos:

No se puede vivir humanamente sin estar despierto. Las cosas para las que un ser humano está despierto, cuando deja que la vida le domine son tres: el poder, el brillo o reconocimiento y el placer (...) Si perseguimos el poder, el brillo –éxito, reconocimiento– o el placer es porque consideramos que en ellos y con ellos conquistamos la vida, la gozamos, la vivimos a fondo. De esa manera, olvidados y dormidos frente a la pregunta por nuestro ser, creemos ganar, aprovechar la vida. Y, sin embargo, no conseguimos nunca estar del todo satisfechos y tenemos, además, frecuentemente, la sensación de que la vida se nos va de las manos en todos los sentidos. (Alvira, 1998, p. 21)

Entonces, ¿qué propone Alvira? Que, para conocer al hombre, el esfuerzo debe ser dirigido fuera de uno mismo, dedicando la vida a favor del prójimo y encontrando la identidad propia en el prójimo. Vivir –dice Alvira (1998)– supone y exige alteridad, y a quien realmente quiere conocer Alvira es al hombre real, al que vive, por lo tanto, el descubrimiento de ese hombre real es extático, saca a quien conoce de sí mismo para hacer un puente con el otro, donde uno puede verse, es decir el otro es el espejo en el que uno se ve. “Lo que contemplamos, los espejos en los que nos miramos, son tres realidades: la *naturaleza sensible que nos rodea*, la *humanidad* y el *más allá* –la *trascendencia*–”. (p. 23)

1.2. Acercamientos fundamentales al conocimiento del hombre

Más adelante, en el apartado *La pluralidad de acercamientos fundamentales* de *La razón de ser hombre* (1998) Alvira, a partir de una serie de cuestionamientos previos, hace explícita una cuestión muy relevante para su pensamiento: que el saber humano no es único, por lo que se hace necesario articular diferentes saberes en torno al hombre, los cuales son, por correspondencia con lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno: la Filosofía, el Arte y la Religión.

Cuadro 2

Tipología de las actitudes fundamentales humanas en Rafael Alvira

Absolutización de lo absoluto	Absolutización de lo relativo
A. Los filósofos , quienes consideran que lo fundamental es la <i>verdad</i> en su forma <i>absoluta</i> .	D. Los positivistas , quienes consideran que lo fundamental es la <i>verdad</i> en su forma <i>relativa</i> .
B. Los religiosos , quienes consideran que lo fundamental es el <i>bien</i> en su forma <i>absoluta</i> .	E. Los utilitaristas , quienes consideran que lo fundamental es el <i>bien</i> en su forma <i>relativa</i> .
C. Los artistas , quienes consideran que lo fundamental es la <i>belleza</i> en su forma <i>absoluta</i> .	F. Los hedonistas , quienes consideran que lo fundamental es la <i>belleza</i> en su forma <i>relativa</i> .

Elaboración propia a partir de Alvira, 1998, p. 28.

Prontamente, Alvira (1998, pp. 32-34) deslinda de cualquier posibilidad de absolutización de lo relativo, utilizando como argumento principal el que el ser absoluto e infinito es lo propio de un Dios y que, por el contrario, el ser relativo y finito es lo propio de los seres naturales; el hombre se sitúa en medio, es decir, en la moderación o *sofrosine* mencionada anteriormente:

La tesis es que no debemos salir de nuestro sitio: pretender jugar a ser divinos es tan erróneo como animalizarse (...) Se considera que vivir como humanos es lo mismo que *estar en sus cabales*, mientras que dejarse llevar por el rapto místico (supraconciencia) o por la pasión animal (infraconciencia), solo debe ser propio de estados momentáneos de descanso, sin mayor trascendencia real. Ser dueños es *estar en un cierto absoluto*, pero *con respecto a lo que tenemos*, que es relativo, cambiante y plural. (Alvira, 1998, pp. 33, 34)

Tras lo expuesto, Alvira (1998, pp. 35-40) retorna a lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno como lo que unifica el conocer en torno al ser humano, depositando sus correctas vías de conocimiento en la labor del filósofo, el artista y el religioso, recordando que ninguno puede descalificar a los otros puesto que, si bien se excluyen –pues son distintos–, se conservan entre sí –pues se comunican–. Entonces, la labor antropológica necesaria para conocer al hombre es la de la *sofrosine*, la armonía, la justa medida y el equilibrio de estos tres saberes fundamentales. Alvira, retornando al idealismo platónico, sentencia:

La clave está, con todo, en que se da una inmediatez en lo aparente (arte), una mediación de la idea (filosofía), y una inmediatez de lo oculto (religión). Ahora bien, en esta secuencia puede estar el secreto de la unidad que buscábamos, esa especie de arcano último de la realidad y particularmente de la realidad del hombre (...) El orden es el señalado. Se empieza por lo inmediato, se *da un paso atrás* y se llega –por último– a una nueva inmediatez que está más allá de la superficie, pero que *no la anula*. (Alvira, 1998, p. 36)

2. Analítica antropológica alviriana

A continuación, se presentan tópicos de Analítica Antropológica, desarrollados a partir de lo escrito por Rafael Alvira en el tercer capítulo de su libro *La razón de ser hombre: ensayo acerca de la justificación del ser humano* (1998).

2.1. Sobre el alma, el cuerpo y el espíritu humano

A. La vida del alma y la vida del cuerpo

Alvira (1998, p. 101) afirma que el alma es, fundamentalmente, energía –en su locución griega– o acto –en su locución latina–. Ahora bien, es muy importante recordar que para Alvira *el ser lo es ante otro*, por lo tanto, al hablar de alma necesariamente también se está hablando de que el alma lo es ante otra alma; a partir de ello, es interesante distinguir que hay una diferenciación y, según Alvira, lo propio de quien se diferencia del otro es la forma. Así pues, se entiende que el alma es la síntesis entre energía y forma unificada.

Más adelante, Alvira (1998) dirá que el alma vive en el cuerpo y el cuerpo en el alma, señalando que, precisamente, cada ser vivo conocido lo es por ser animado, ser vivo que es conocido a través del cuerpo, pues es en el cuerpo donde se encuentra el alma, al mismo tiempo que es en el alma donde se encuentra el cuerpo.

El problema, dirá Alvira, es que “la inteligencia humana tiene a su disposición el cuerpo y los cuerpos. Es decir, puede *analizarlos* y *manipularlos*. (...) La idea de alma se deja así de lado como *prácticamente inútil*.” (p. 102)

Tal parece, este es un punto en el que la no-delimitación de las premisas cognoscitivas suele traer problemas, pues se hacen múltiples afirmaciones en torno al alma, pero que son sesgadas por el paradigma gnoseológico con que son vistas. Así, este punto es habitualmente criticado por el materialismo y el intelectualismo positivista.

Que el alma no pueda ser evidenciada por el método científico no significa que no exista, ni que carezca de utilidad pues, tal y como dice Alvira (1998, p. 104), el concepto de alma permite unificar armónicamente los rasgos más esenciales y característicos captados en lo viviente y es precisamente por ello que se le puede conocer.

Reconocer la noción de alma supone comprender su sentido y permite orientar la investigación del hombre más allá de su mera corporalidad. Ante ello, Alvira (1998, pp. 105, 107) escribe acerca de la discusión de si el ser humano posee o no –al menos en parte– una naturaleza supramaterial: clásicamente se ha entendido que tanto la inteligencia como la voluntad son las que mejor prueban la existencia de esa supramaterialidad, sin embargo Alvira anuncia que se han descubierto movimientos neurofisiológicos a los que se atribuye la racionalidad pero, a pesar de ello, estas afirmaciones siguen apuntando al mismo lado: que el ser humano posee una naturaleza capaz de manipularse a sí misma, y, por tanto, capaz de trascenderse a sí misma:

Es razonable decir que para que lo neurológico produzca la conciencia, ha de tener la *posibilidad* de hacerlo. Posibilidad significa aquí *poder*, pero resulta ininteligible –insostenible, por consiguiente–, que se tenga un poder de producir un poder superior al ya tenido. Aquí la única explicación válida es que existe un poder *anterior* a la conciencia y a su base neurológica, que ha producido primero esa base y después esa conciencia. Es decir, que ha producido esa base *en orden a* esa conciencia. (Alvira, 1998, pp. 106, 107)

A partir de todo lo escrito, se puede entender que Alvira entiende al ser humano como un ser cuya alma está más allá del mundo natural en el que, sin embargo, vive.

El adquirir conciencia acerca de un alma que trasciende a este mundo al mismo tiempo que es limitado por este, introduce una pregunta difícil de responder: ¿a qué realidad pertenece el hombre? ¿A la natural o a la supranatural? La respuesta de Alvira (1998, p. 107) es que el ser humano está en medio de estos dos mundos, y por lo mismo, es un conector de ambos –tal y como ya se sugería en el acápite *Acercamientos fundamentales al conocimiento del hombre* del subtítulo I.2 del presente capítulo–.

Ahora bien, Alvira tiene algo más por decir en torno al hombre pues, siguiendo la doctrina platónica, sugiere que, muy aparte del alma y el cuerpo, hay un espíritu anterior.

B. La vida del espíritu

La *mera* dualidad cuerpo-alma no sirve para comprender la realidad humana. En otros términos: el dualismo aristotélico –el hombre es el compuesto de cuerpo y alma– no es suficiente para explicar la realidad tan clara –incluso en la experiencia mediata– de que el hombre es el ser que se trasciende a sí mismo. (Alvira, 1998, p. 110)

Alvira describe que la naturaleza del hombre es ser un espíritu sobrenatural, que añade, perfecciona y eleva a la naturaleza a su sobrenaturalidad o, en sus propias palabras:

(...) el hecho de que el hombre se trasciende a sí mismo hace prácticamente inevitable su descripción como ser que unifica lo natural y lo sobrenatural. (...) En cualquier caso, desde el punto de vista filosófico, lo relevante es la idea según la cual el ser humano puede ser entendido mediante una cierta estructura natural-sobrenatural. (Alvira, 1998, pp. 112, 113)

Así pues, al establecerse la estructura natural-sobrenatural de Alvira, es preciso comprender que la sobrenaturalidad antecede a la naturalidad, puesto que lo que antecede siempre es más poderoso que su sucesión posterior, a partir de lo cual se entiende que el ser humano realiza su naturaleza –se humaniza– en el momento en el que se sobrenaturaliza, pues es a lo que está llamado a ser, este es su deber, aunque claro está, puede también dejar de hacerlo –se animaliza–.

2.2. Sobre la persona, la cultura y la sociedad

A. El retrato del ser humano

Hasta este punto, se ha hecho una aproximación a la noción de ser humano según Rafael Alvira, y no como una individualidad absoluta, sino más bien como una unidad interdependiente, una unidad que se hace más humana en la medida en que más acciones humanas ante otros lleva a cabo, de modo que se destaca ante *esos otros* al mismo tiempo que se une más a ellos: “el hombre es cada vez más él al tiempo que es cada vez más el otro” (Alvira, 1998), y esta humanización se realiza, o mejor dicho se refleja, en el rostro.

Según Alvira:

Cuando más se ponen en ejercicio las relaciones, tanto más va adquiriendo el rostro trazos firmes, y se va *iluminando*. El niño va formando su rostro en la relación primaria con sus padres, en la respuesta a la sonrisa de ellos, con una iluminación indescriptible en su gesto. (...) Desde luego, la persona, desde el punto de vista de su corporalidad, es el viviente que se muestra a través de su rostro. Una persona se encarna en un rostro. (p. 123)

A continuación, Alvira afirma que, con el paso del tiempo, los rasgos físicos –como es natural– cambian, pero no aleatoriamente, sino que van siendo esculpidos por la experiencia de vida de cada persona. En efecto, si el rostro es un retrato de la persona, sus principales atributos son la mirada y los gestos de la boca. “En una mirada está todo el brillo de la inteligencia o del amor, o bien la cortedad o la atonía. Una sonrisa puede ser un mundo de bondad o una mueca de engaño.” (Alvira, 1998, p. 123)

Así pues, Alvira asocia directamente el rostro que trasluce una persona con su personalidad, adquirida a través de las relaciones con los demás, fundamentalmente, ante quienes se es persona, como los padres, los hermanos, los hijos, el cónyuge, los amigos, los jefes, los colaboradores, etc. “(...) *persona* es el ser humano en cuanto se determina e individúa gracias a sus relaciones, y toda persona, por consiguiente, lo es en relación a otras (...), configurándose con una personalidad y expresándose en un rostro.” (Alvira, 1998, p. 124)

Naturalmente, para darle más solidez a esta postura, hace falta retornar al concepto que Alvira tiene de alma como forma unificada, forma que se diferencia de otro; así, para hacer justicia a lo que es el ser humano, se hace necesario introducirse en la noción de diferencia.

B. El ser humano en relación con la diferencia: la cultura

Conocer al hombre es conocer la alteridad y conocer la alteridad es admitir la diferencia, de modo que, a mayor grado de conciencia, respeto y amor por la diferencia, mayor grado de conocimiento del hombre. Lo propiamente humano es la cultura, y es la cultura la que edifica la sociedad. Para Alvira (1998, p. 138), el punto de partida de la cultura es la diferencia. Esto se entiende en el momento en el que se percibe a la cultura como consecuencia del uso del lenguaje, lo mismo que es el uso de las facultades humanas para hacer algo con respecto a las diferencias.

El lenguaje –la palabra– es acto y es la diferencia la que invita a actuar. Por esta razón es que a menor respeto por la diferencia acaece entonces un detrimento de la cultura y, por consecuencia, de la sociedad, de igual manera que a mayor consciencia en torno a la diferencia hay más palabra y, por lo tanto, más cultura y una mejor sociedad. La diferencia es atractiva para el hombre pues supone un hueco, un algo que le falta al hombre y que ha de ser llenado. Nuevamente, Alvira acude a Sócrates para explicar: “Solo el que sabe que no sabe, solo el que descubre la diferencia, está en disposición de aprender más, y el crecimiento del saber –de la cultura– va siempre paralelo al crecimiento de la conciencia del no saber.” (Alvira, 1998, p. 139)

Pero no todo es atracción. La diferencia también presenta un reto para el ser humano pues engendra temor, un miedo a lo desconocido, pero es aquí donde la figura del *otro* adquiere especial relevancia para ayudar al hombre a ser superior a sus miedos: una madre, un padre, un hermano o un amigo son quienes asisten a la persona para perder el miedo. Evidentemente, un desconocido difícilmente será el catalizador que hiciese esto posible pues, sin lugar a dudas, el componente activo que vence al miedo es el amor. Según Alvira (1998, p. 139), tanto más afecto mejor aprendizaje: sin afecto, el hombre no aprende nada. Cuanto más se ama una realidad, más a fondo se le conoce.

Verbigracia, la familia, el lugar donde un padre cultiva a su hijo y lo invita a madurar, atendiéndolo día a día sin otro motor que el amor. En la misma familia, el mismo padre que es esposo y ayuda a su esposa a crecer, y viceversa. Yendo a otro escenario, el buen profesional lo es en la medida en que ofrece ayuda a quien necesita de su profesión, y no lo hace únicamente por un afán utilitarista. El amor es el fertilizante natural de una sociedad.

Con todo esto, Alvira muestra que el nivel cultural es siempre idéntico al nivel social “pues toda relación humana (...) solo lo es en cuanto encarna prácticamente una idea (...) Por tanto, tanto más amor, tanta más luz, tanta más vida, tanta más cultura, tanta más sociedad.” (Alvira, 1998, p. 140)

C. El problema de la subordinación social

Volviendo ahora la atención a la palabra como principio de la cultura, es urgente reconocer que a mayor superficialidad de la palabra entonces más frivolidad de la cultura, lo mismo que, según Alvira (1998), es instrumentalizar a las personas en la vida social, a partir de lo cual se configura el problema de la subordinación:

Se sostiene que el ejercicio de un cierto mando, el ejercicio subordinante, es, en principio, un acto de violencia irracional (...) ¿Qué sentido tiene una *violencia mínima*? No puede ser más que un *mal menor* y necesario, pero, al fin y al cabo, siempre un mal. En la medida en que el gobierno solo tiene sentido para ejercerlo, si gobernar es subordinar y subordinar es violentar, el gobierno sería el ejercicio imprescindible de un *trabajo sucio* necesario. (Alvira, 1998, pp. 142, 143)

Esta última disertación conduce a una pregunta que Alvira (1998, p. 143) formula juiciosamente: ¿Es posible un lenguaje, una cultura, que no produzca subordinaciones? El filósofo se anima a ensayar dos respuestas: Una, en la que esta posibilidad solo es lógica ante seres humanos que están al borde de la animalización completa, como el *buen salvaje* de Rousseau. Por otra parte, la segunda respuesta, es posibilidad atribuible solo a seres humanos que están al borde de la divinización, donde se comprende profundamente el sentido de la trascendencia humana, y el amor al prójimo es permanente. En esta segunda posibilidad no se pueden anular las subordinaciones, pero sí se puede lograr una sociedad en la cual las subordinaciones sean mutuas, en lo que Alvira (1998, p. 144) denomina *sociedad justa*, justamente porque los servicios brindados a través de las subordinaciones son equilibrados y están fundados en el amor.

Aquí la sociedad tiende asintóticamente a un verdadero respeto de cada uno, que lleva necesariamente consigo el respeto del trabajo y el poder de todos. La tendencia es asintótica porque existen debilidades y errores humanos, que hacen imposible la perfección total. (Alvira, 1998, p. 144)

D. La dinámica de la propiedad

Hasta este punto, ya se ha dicho que lo propiamente humano es la cultura, pero también hace falta añadir que lo más profundamente humano es el amar, y quien ama no solo quiere cuidarlo, sino también cultivarlo y compartirlo, lo cual implica, necesariamente, tenerlo. Así pues, Alvira (1998, p. 145) se introduce también a la dinámica de la propiedad, la cual es, junto a la diferencia, elemento constitutivo del ser humano. Ahora bien, es cierto que la propiedad tiende a traer problemas al ser humano, pero se ha de ser justo al decir que, dichos problemas sobrevienen sobre el cómo se vive la propiedad, no sobre la propiedad en sí misma. Alvira (1998, p. 147) ya cita a Séneca y sus *Cartas a Lucilio* cuando este afirma que estar agradecido con lo que se tiene sin quejarse de lo que aún no se tiene —y quizás nunca se tendrá—, revela grandeza de espíritu. “La grandeza de espíritu es, por ello, la más profunda actitud cultural, pues parte del gusto por toda la riqueza de la vida, y no se desvirtúa en la pequeñez.” (Alvira, 1998, p. 148)

E. La esencia de la sociedad

Para entender cómo es que se configura la esencia de una sociedad, Alvira retorna una vez más a su distinción básica Filosofía, Arte y Religión para entender lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno de una cultura y su sociedad. Basándose en lo descrito en el final del acápite *Acercamientos fundamentales al conocimiento del hombre*, del subtítulo I.2 del presente Capítulo, reafirma que la ley de oro para entender la realidad radica en distinguir, sin separar, estos tres elementos de la cultura:

La unidad, la implicación mutua de los tres saberes fundamentales, hace que cada uno de ellos pueda aplicarse a los tres mundos objetivos: físico, social y trascendente. Hay un arte o técnica para transformar la naturaleza física, un arte de actuar en sociedad y un arte de tratar a Dios. Los saberes científicos, por su parte, estudian los tres. Y el comportamiento ético y religioso rige también en todos ellos. (Alvira, 1998, p. 150)

Así pues, la forma que adquiere una sociedad se origina en la manera en que los diferentes saberes se interrelacionan entre sí, por lo cual se revela que las posibilidades son infinitas, de modo que, así como se configura un lenguaje, así se configura la cultura y, por último, así se configura la institucionalidad. Como ya se anticipaba algunos párrafos más arriba, la configuración de la familia, la política o la empresa se pueden explicar desde esta lectura. En efecto, todo cambio lingüístico cambia, por efecto dominó, las instituciones, y viceversa. Ante este escenario, adquiere especial relevancia lo dicho por Platón en el libro III de *La república*, recuperado por Alvira y parafraseado en la alerta: ¡Estad atentos a la música!

Ser persona se logra en y a través de la *cultura* entendida como el conjunto de lenguajes posibles. Alguien podrá comunicarse con lenguaje muy bajo con los animales, o con altísimo lenguaje con Dios: sigue siendo siempre lenguaje. En ese sentido, la cultura –y la sociedad correspondiente– son trascendentales. (Alvira, 1998, p. 151)

Notoriamente para Alvira, el dibujo del ser humano como persona es una complejidad pluridimensional, pues el rostro que se esculpe en ella a través del tiempo, lo hace a raíz de la palabra que esta dice y que escucha, dando forma así a su cultura y sociedad, la cual, al menos, se edifica sobre tres diálogos fundamentales. Un retrato pincelado a partir de verdad, belleza y bondad se muestra entonces diametralmente opuesto al retrato pincelado con falsedad, fealdad y maldad. Pero no por eso el retrato ha de dejar de ser hecho. Este siempre se lleva a cabo en todo ser humano.

2.3. Sobre las relaciones entre sociedad, razón y naturaleza

Si bien este apartado no es desarrollado por Rafael Alvira en su *Análítica Antropológica*, se puede considerar que lo expresado en su ensayo *Razón y Naturaleza*, publicado en su libro *Reivindicación de la voluntad* (1988), se puede articular con los conceptos en torno a persona, cultura y sociedad, junto a los tópicos cognoscitivos en torno a la realidad natural (*physis*) y a la razón. Para ello, Alvira (1988, p. 32) reconoce un interés crucial presente desde los primeros presocráticos hasta la actualidad de los días: que la caracterización de los conceptos *physis* (*Φυσις*) y *logos* (*λόγος*) guardan una estrecha relación entre sí mismos, de manera tal que como uno sea determinado el otro será modificado, y viceversa. Adicionalmente, añade un tercer concepto, el de *polis* (*πόλις*) o sociedad. Siguiendo a Alvira, se puede elaborar el siguiente cuadro:

Cuadro 3
Relaciones entre naturaleza, razón y sociedad en la historia de la filosofía

Tradición	Naturaleza (Physis)	Razón (Logos)	Sociedad (Polis)
Presocráticos	No hay más <i>logos</i> que el de la <i>physis</i> sensible y viceversa.		La democracia como modo atomista-mecanicista (Demócrito).
Platonismo	Lo natural-sensible participa en la <i>reminiscencia</i> .	El <i>logos</i> es <i>reminiscencia</i> .	La <i>polis</i> es participativa y requiere de la <i>reminiscencia</i> .
Aristotelismo	La naturaleza es dinámica: es movimiento hacia la inteligibilidad.	El <i>logos</i> es acto y tiende a la finalidad.	A través de la <i>polis</i> el ser humano cumple su naturaleza y finalidad: se realiza.
Cristianismo	Hay una <i>sobre-naturaleza</i> , existe lo <i>sobre natural</i> .	Hay un <i>logos</i> que trasciende a este mundo, un <i>logos</i> sobrenatural.	Idea católica de sociedad, orientada a la salvación sobrenatural.
Naturalismo Ilustrado	La naturaleza es mecánicamente entendida.	El <i>logos</i> divino y trascendente es innecesario y desechado.	Resurge la democracia atomista-mecanicista en su versión moderna.
Romanticismo (Idealismo de Schelling)	La naturaleza es <i>lo imprevisible</i> e inaferrable.	El <i>logos</i> es <i>lo inconsciente</i> .	Liberalismo salvaje y anarquía entrópica.
Estructuralismo/ Postmodernismo	La naturaleza como unidad no existe, es <i>espontánea a cada instante</i> .	El <i>logos</i> se subordina a la voluntad de poder. La unidad no existe.	Es el ejercicio del dominio de un hombre sobre otro.

Elaboración propia a partir de Alvira, 1988, pp. 32, 33.

Tras lo expuesto, Alvira comenta que, con respecto a nuestros días, el concepto de naturaleza ha perdido todo significado, lo cual coincide precisamente con una crisis de racionalidad: “Llevamos años discutiendo sobre el significado de *racionalidad*, sin que nadie pueda dar una respuesta convincente desde las coordenadas hoy al uso. Y también por ello la misma democracia como forma de la *πόλις* está en crisis.” (Alvira, 1988, p. 34)

A. *Physis* y *Oikos* entre la antigüedad y la modernidad

En contraposición, en otro escrito alviriano titulado *Habitar y cultivar* (1994), publicado en la revista *Persona y Derecho* de la Universidad de Navarra, el autor comenta acerca de la concepción de la naturaleza en la sociedad antigua:

La sociedad antigua estaba caracterizada por el enraizamiento en la casa, que era también la familia, y por un trabajo concebido como cultivo, es decir, como ayuda o mimesis de la *naturaleza*. El que cultivaba el campo o criaba animales, potenciaba con su espíritu lo que la naturaleza le ofrecía; el que cultivaba el arte, imitaba la naturaleza. (Alvira, 1994, p. 28)

Así pues, se puede apreciar como, según Alvira, la sociedad antigua consideraba a la *physis* como cardinal. Se aprendía de ella y se vivía con ella. No así el liberalismo moderno, que llega incluso a posicionar a la casa y a la familia en la categoría de retrógrada, y a la naturaleza en la categoría de explotable. Si antes la casa y la familia convergían, junto a la naturaleza, en el hábitat del hombre, ahora la libertad se erige como el grito de hacer lo que uno quiera, sin estar atado ni por una casa, ni por una familia, ni por una naturaleza.

El apunte no es menor pues, como Alvira afirma (1994, p. 29), así como la noción de desarrollo ha desplazado a la de cultivo, la noción de libertad ha desplazado a la de hábitat y, aún más agudamente, a las nociones de bien común, paz y felicidad.

Nos encontramos antes dos estructuras iguales pero contrarias. Contrarias porque una parece jugar todas sus cartas en dirección al pasado y la fijeza y la otra en favor del movimiento y el futuro. Iguales porque ambas pretenden diseñar un cuadro que maneja los mismos elementos estructurales y los coloca en una secuencia estructuralmente idéntica. (...) El pensamiento clásico define el bien vivir como felicidad y ésta como perfección última y activa, mientras que el moderno lo entiende de muchas maneras diversas, pero ninguna idéntica con la clásica. (Alvira, 1994, p. 29)

Para fundamentar su posición, Alvira (1994) cita el acta de Declaración final de las Naciones Unidas de la *Conferencia sobre desarrollo y medio ambiente* (1992) de Rio de Janeiro, la cual identifica, explícitamente, el desarrollo con la paz, desarrollo que traerá paz y felicidad una vez que el espíritu del progreso alcance su culmen. ¿Y cómo figura la naturaleza en todo este entramado? Como un medio subordinado al desarrollo, como una reserva. De este modo, la *physis* pasa a ser un algo utilizable, que puede ser explotado a través del ingenio, cuando y como se requiera; “si la respeto es exclusivamente con una moral consecuencialista, es decir, la respeto en la medida en que aún no sé transformarla sin que esa transformación no se vuelva ahora en contra mía.” (p. 32)

Alvira concluye que, tal y como se entienda la naturaleza se ha de dialogar con ella, de verse a través de ella –como un espejo–. Así pues, como retando a quien dijo que el amor es ciego, se sugiere que solo el ojo de quien ama a la naturaleza puede verla bien. Solo el hombre que percibe a la naturaleza como casa, puede edificar su hábitat o habitación en ella: “Si amamos la sociedad y la naturaleza, las *mejoraremos*, no haremos cualquier cosa con ellas.” (Alvira, 1994, p. 38).

Para cerrar este tema, conviene citar la categórica declaración de Alvira: “No se pueden pensar $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ – $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ con racionalidades diferentes, porque toda la metafísica estalla en pedazos y, con ella, el hombre concreto.” (Alvira, 1994, pp. 36, 37)

2.4. Sobre la sexualidad humana

En el apartado *El problema de la diferencia de sexos* del libro *La razón de ser hombre* (1998, p. 124-138), Alvira empieza por enunciar que las desigualdades de orden cultural entre varón y mujer son reales, y apunta, además, que dicha desigualdad es primariamente biológica, enfatizando así su carácter radical.

A este punto, conviene recordar el uso de *desigualdad* no como un sinónimo de injusticia, sino de *diferencia*. Y es que, en efecto, “sin la diferencia de sexos el hombre *en cuanto tal* resulta ininteligible” (Alvira, 1998, p. 124).

Así, Alvira se aventura a responder una pregunta determinante para la comprensión de lo que significa ser humano: ¿es la sexualidad un mero accidente? Su respuesta es que no, pues muy a pesar de las múltiples tendencias ideológicas que puedan abundar entre sofistas y modernos, la existencia del ser humano como especie requiere, necesariamente, de la diferenciación sexual entre varones y mujeres, o, en palabras de Alvira:

El punto clave está aquí en si el ser humano no es un individuo al que por una cierta casualidad o accidentalidad le sucede ser varón o hembra y pertenecer al *género humano*, sino si tan esencial es al hombre el ser individuo como el ser miembro de dicho género. (Alvira, 1998, p. 125)

Lo que Alvira argumenta es que, a pesar de que la sexualidad no es suficiente para explicar al ser humano, esta le es esencial para ser quien es, tal y como un “corazón no le basta al hombre para vivir, pero no puede vivir sin él” (Alvira, 1998, p. 126).

Lo opuesto a esta obviedad, según Alvira, es el pensamiento *sex without baby* – *baby without sex*, que implica una banalización de la relación sexual a puro *entretenimiento*, aislándola de su rol procreativo –necesario para la continuidad de la especie–, al mismo tiempo que propone una negación de la identidad del individuo, donde “el género humano queda desustanciado, no interesa en cuanto tal, sino solo como instrumento” (Alvira, 1998, p. 126).

A. Accidentalidad y esencialidad de la sexualidad humana

Según Alvira (1998, p. 126), la postura más aceptada en la actualidad es que la sexualidad humana puede entenderse como esencial al carácter individual y accidental a la especie humana, de tal manera que su vivencia se corresponde con el ámbito de la libertad humana.

En efecto, ésta es una noción de la sexualidad que parte de una premisa liberal: el individuo como absoluto, lo cual es, según se desarrolló en *Acercamientos fundamentales al conocimiento del hombre* (cfr. pp. 25 y 26, Capítulo II), un error, pues lo más conveniente en la contemplación del ser humano es deslindar de cualquier posibilidad de absolutización de lo relativo.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de absolutizar al individuo, y su libertad, por encima de su vida sexual? Según Alvira, la minusvaloración de esta:

Las relaciones sexuales son moneda común, de cualquier uso, y se pueden usar tanto más cuanto menor es su significado, ya no unido a la procreación ni a la conexión con la humanidad. En la misma medida en que la relación sexual pierde peso específico, la diferencia sexual pierde peso también. Se explica bien, por tanto, porqué cobran fuerza todos los movimientos de liberación sexual. (Alvira, 1998, p. 127)

De este modo, ante la minusvaloración de la sexualidad, se vuelve sumamente difícil identificar responsabilidades sobre la continuidad de la especie humana, de modo que cualquier acto procreativo se reduce a una casualidad o a un interés transitorio, perdiendo así su sentido de finalidad. O, dicho con mayor claridad, se pierde el sentido último de *tener y educar hijos con la persona a la que se quiere*, que es comúnmente entendido como amor filial, o *atención al otro*.

En este sentido, procurar tener hijos es la *justicia radical* con la persona querida, y se le puede llamar un deber. Así pues, esta última justicia es la que garantiza la permanencia y mejora del género humano. Y no se ve cómo podría lograrse fuera de la relación heterosexual. (Alvira, 1998, p. 128)

La postura opuesta a la recién objetada sería, entonces, la siguiente: que la sexualidad humana es accidental en cada individuo, y esencial a la especie humana, es decir, a toda la humanidad.

Según Alvira, esta segunda tesis no se distancia verdaderamente de la anterior debido a que sus resultados terminan siendo los mismos, pues la sexualidad accidental de cada individuo frustra su participación: el individuo “no se ha de sentir muy obligado a colaborar en el mantenimiento y mejora de algo que le engloba y le traspasa. Ya se las arreglará la humanidad.” (Alvira, 1998, p. 130)

La sexualidad entendida como accidentalidad del individuo conduciría a un pensamiento normalizado de *da igual el sexo que se tenga*, y lo mismo pasaría con los métodos de reproducción, tanto artificiales como naturales.

Bajo este razonamiento, el sexo es, simple y llanamente diversión, placer, gusto y capricho.

El resultado práctico es el mismo que en la anterior posibilidad: cada cual se preocupa de sus asuntos, nadie tiene –por supuesto, menos aún aquí que en la anterior– *responsabilidad* para con el género humano, y la diferencia sexual es irrelevante. (Alvira, 1998, p. 131)

En conclusión, se puede apreciar que, para Alvira, la sexualidad humana es esencial a la condición humana, tanto para cada individuo como para toda la especie, y en ningún caso es accidental, y por lo tanto tiene un rol fundamental en la realización de la identidad o *rostro*.

Cada persona es, en consecuencia, sexuada, y este es un hecho constitutivo de su identidad. En palabras de Alvira: “El ser humano no se limita a haber recibido la condición corpórea de ser hombre o mujer (...) Cada uno tiene que aprender a ser lo que es, y no resulta tan fácil, sobre todo cuando se carece de ejemplo y ayudas.” (Alvira, 1998, p. 132)

3. Sintética antropológica alviriana

A continuación, se presentan tópicos de Sintética Antropológica, desarrollados a partir de lo escrito por Rafael Alvira en el cuarto capítulo de su libro *La razón de ser hombre: ensayo acerca de la justificación del ser humano* (1998), su libro *Filosofía de la vida cotidiana* (1999) y algunos ensayos alvirianos escritos entre 1983 y 2008.

3.1. Sobre la niñez, la juventud y la vejez

Homo Sapiens es el nombre genérico que unifica biológicamente a todos los individuos del género humano que, hoy por hoy, pueblan este planeta. Sí, es cierto que todos y cada uno de los *Homo Sapiens* que ha vivido, vive y vivirá sobre la tierra es radicalmente diferente y único, es decir, una auténtica novedad singular por donde se le mire: cada persona es un hecho concreto que se ha cumplido de entre millones de posibilidades. ¡Cuánta suerte! O quizás, ¿cuánta providencia? Parafraseando a Alvira (1998, p. 174), muy a pesar de que la humanidad no posea evidencia al respecto, de si la singularidad de cada hombre ha sido creada por el poder absoluto de Dios o por el *poder ignoto* de la energía cósmica inicial, cada ser humano es y ocupa un lugar en la convergencia tiempo-espacio; siguiendo de la mano de Alvira (1998, p. 172), el ser humano es quien aspira a conocer con pureza *quién es*, así como, en clave neoplatónica de la *doctrina de grados* (cfr. *Las Enéadas* de Plotino), lo animal aspira a lo humano, lo vegetal a lo animal y lo inanimado a lo vegetal: cada quien aspira a ser su *grado superior*.

Esto mismo ha sido distinguido por González Enciso (2014) cuando escribe acerca del aristocratismo de Alvira, diciendo que “el gusto por lo mejor es fundamental porque nos eleva el espíritu” (González Enciso, 2014, p. 2), y es que sí, todo ser humano está llamado al crecimiento y esta búsqueda es la que unifica a la especie, y la que permite *comprender a los otros*.

Citando textualmente a Alvira: “La diversidad humana nunca es pura y completa, y por eso es imposible (...) *despedirse de los principios*. Los principios nos unifican.” (Alvira, 1998, p. 164)

A. La vida humana como proceso

Como ya dijo Alvira (1998, p. 156), *todo ser humano está llamado al crecimiento*, no solo como individuo, sino como sociedad. Todos han de empezar siendo niños, de manera natural, en el cobijo de la familia, donde se crece aprendiendo a *ir* –caminar– y a *ser ante otro* –hablar y escuchar–, esta es la etapa donde se aprende a confiar, a esperar algo del *otro* y a ilusionarse con la idea de cumplir la promesa *ante el otro*; es inocencia, necesitar un hogar y descubrir la novedad en todo lo que acontece a su cotidianidad.

Pero la vida es más que eso, y la novedad parece agotarse prontamente en el crepúsculo de la niñez, es entonces cuando aparece la juventud y la invitación a la madurez: hay fuerza, autonomía, ganas de escribir la propia historia.

Aquí, la persona sabe que puede dar y asume la responsabilidad de hacerlo, así pues, se cree que esta es la etapa más representativa de la vida humana y, sin embargo, es la más engañosa: tanta autosuficiencia revela que esta etapa es, de hecho, en la que más ayuda hace falta. Como dice Alvira:

Al estar este momento marcado por la necesidad o el deseo de desarrollar una tarea particular, con facilidad se menosprecia el aprendizaje desinteresado, en el sentido de no utilitario, que es característico, sin embargo, de la infancia y la senectud. El niño y el anciano son filósofos, pero el hombre *fuerte no pierde tiempo con contemplaciones*. El resultado de ello es un cierto embrutecimiento y la vaciedad de los fines que se propone con sus tareas: al final, tras el esfuerzo utilitario, no ha logrado nada verdadero, ha perdido sus años de juventud. (Alvira, 1998, p. 161)

De este modo, no son pocos los que llegan a puertas de la última etapa de su vida decepcionados de esta. Verdaderamente, dirá Alvira (1998), la juventud, la etapa fuerte de la vida, es la que necesita más y más ayuda.

La senectud, en cambio, es la *época del juego*, incluso más que la niñez, puesto que el hombre mayor ya ve la vida con el mismo interés con el que ve un juego y, además, *ya ha aprendido a jugar*: “se recupera la inocencia, pero se tiene el juicio reflexivo y se sabe de la dureza de la vida.” (p. 161)

En la senectud, puede llegar a haber tanta debilidad como la hubo en la niñez, y el vigor de antaño es solo un vago recuerdo; Alvira plantea así que lo más característico del espíritu es su fragilidad, y que el espíritu es, al inicio y al final del día, humildad, sabiduría e inocencia; que es *casa* y es *juego*.

B. La vida humana ante la dificultad

A pesar de lo escrito en los párrafos anteriores, es común encontrar por la vida rostros que no solo son avejentados, sino decrepitos, decadentes, casi como si estuvieran vencidos, pero ¿por qué? La juventud, la madurez, no pasa igual por todos o, mejor dicho, no todos maduran. Rafael Alvira lo explica de la siguiente manera:

El *juicio* que es la vida es el juego que es la vida. En él suceden dos cosas: la *maduración* y el *envejecimiento*. (...) Madurar es crecer en vida, tener algo nuevo que antes no tenía, de manera que adquirirlo significa una victoria sobre la propia carencia anterior (...). Como dice San Juan de la Cruz, para llegar a donde no eres has de pasar por donde no eres. (Alvira, 1998, p. 157)

Pasar por donde no eres puede llegar a ser sumamente complejo, entendiendo dicha complejidad como aquello que está esperando una solución. En tanto la solución esté dada, la complejidad desaparecerá: resuelto el problema, se ve a la solución como algo simple.

La maduración tiene que ver precisamente con eso, con enfrentar y resolver los problemas, y esa lucha se sintetiza en la palabra *dificultad*. Para Alvira (1998), la dificultad es *una cierta resistencia ante la cual la vida se afirma*.

La dificultad *está antes* de que pueda ser vencida, es un cierto *pasado* para la vida. Sin embargo, la vida en este mundo tiene que ver directamente con ella: sin una cierta dificultad, la vida no se puede ejercitar. Un acto de vivir es un acto de afirmar y es un acto de vencer cierta dificultad. La victoria lo es tanto más cuanto más humana sea: más inteligente y más querida. (p. 157)

Ante esta definición, Alvira propone un ejemplo: el hombre que supera una dificultad intelectual y moral alcanza un triunfo superior al que supera una dificultad muscular. El hombre que se supera racionalmente deshace su ignorancia y vence al vicio, ignorancia y vicio que componen ese *cierto pasado* de su propia vida, razón por la cual, superar la dificultad presupone, necesariamente, reconocer, admitir y aceptar el propio pasado, es decir, recordar: retornar, quizás en sentido platónico, a una *memoria trascendental*.

Entonces, para Alvira, la dificultad ya no se presenta ante el hombre como el *mal* que le impide vivir en plenitud, sino al contrario, pues ahora se presenta como el *arcano* –principio, ἀρχή– *de la vida con respecto al cual se vive*. La dificultad es quien hace crecer al hombre.

En la dificultad –en la pelea con ella– me adentro en el arcano, vivo aprendiendo, mi vida, es más. Por eso, tanto más consciente soy de la grandeza de la dificultad, de la riqueza del arcano, tanto más a fondo vivo. Lo mismo la tradición socrática que Kierkegaard se dieron cuenta de ello. Solo en la mayor percepción de la nada o de lo imposible de la dificultad me coloqué frente a lo más profundo, descubrí a Dios. (Alvira, 1998, pp. 157, 158)

Toda vida tiene sus dificultades, ninguna está exenta de ellas, así que la pregunta real no es si la dificultad es mala, sino qué se ha de hacer ante ella.

Por supuesto, existen quienes la evitarán, quienes preferirán no verla, o quienes elegirán la pasividad, que los problemas pasen por encima de ellos. Es decir, los hay quienes no están dispuestos a aprender ni a madurar: los viejos.

Cada acto vital que no se convierte en maduración revierte en *envejecimiento*. El envejecimiento es, así, un pasado no conquistado, una dificultad no vencida, una negación que se queda como tal. Cuanto menos dominio tengo del pasado, menos lo tengo del futuro. (Alvira, 1998, p. 158).

Envejecer es, según Alvira (1998, p. 158), perder la posibilidad, *imposibilitarse*, de encontrar el sentido al *arcano*, y por ello, de encontrar a Dios a través de la dificultad. Dios, a su vez, remite a la eternidad, eternidad inconcebible para un corazón marchito.

Según Alvira sugiere en su ensayo *Ética de la cotidianidad* (2008), “la eternidad es la juventud que no deja de serlo, que no envejece. La vejez es propia del tiempo, lo mismo que la *inquietud* y la angustia. La juventud desea sin sentirse frustrada, sino llena.” (Alvira, 2008, p. 149)

Una vez más, Alvira (1998, p. 158) acude a Platón (cfr. *El banquete*) para afirmar que *solo en el amor por lo trascendente hay vida eterna*. Recordando lo escrito en *Sobre las relaciones entre símbolo y concepto* (cfr. p. 19, Capítulo I) solo quien ama verdaderamente trasciende el tiempo. Como recuerda Alvira (1998, p. 159) de los grandes representantes del Siglo de Oro español: *para vivir esta vida de la mejor manera posible es menester aspirar a lo imposible* –quizás el mejor exponente de esta idea sea el *Don Quijote* de Cervantes–.

Ya se dijo, *todo ser humano está llamado al crecimiento*, pero a su crecimiento como humano, y este es su deber, y su labor consiste en ser más grande que sus dificultades, derrotando el envejecimiento y alcanzando la madurez, su plena juventud espiritual. “Para el ser humano, vivir en plenitud es un imposible y, por ello, vivir es vivir en lo *imposible*.” (Alvira, 1998, p. 159)

3.2. Sobre el habitar (o la lírica de la vida humana)

El ser humano existe en relación a sus símbolos y a su amor, es decir, en relación a su pasado y futuro y, por supuesto, a su presente. El ser humano existe a través de su *memoria* y su *proyecto*, pero más esencialmente, de su *realización*. No se olvide que, según Alvira, “las tres dimensiones del tiempo son a la vez y primariamente tres dimensiones de la *existencia* humana.” (Alvira, 1998, p. 194)

A. Tener casa

Cuando un ser humano tiene *memoria*, honra su pasado, sabe lo que es *vivir hacia adentro*, es decir se *arraiga* y posee –*tiene*–, y es capaz de enriquecerse como persona: material, cognitiva y moralmente, ¿y qué ser humano no se caracteriza por esta aspiración? O dicho, en otros términos, ¿qué ser humano no se caracteriza por procurar la riqueza para su casa? ¿Qué ser humano no *habita*?

Y es que, según Alvira (1999, p. 10), *habitar* es precisamente eso, es tener *habitación*, casa, es tener a donde *volver*, como quien entona la lírica del tango *Volver* de Gardel (1934). “Espiritualizamos nuestro espacio y nuestro tiempo. El espacio espiritualizado cotidiano es la *casa*, en la que realizamos la dimensión radical de *habitar*.” (Alvira, 1999, p. 10)

Tal y como Alvira expone en la primera parte de su libro *Filosofía de la vida cotidiana* (1999), *volver* no es un mero acto físico, contrario al ir, pues se puede caminar una y otra vez al mismo sitio sin volver nunca a él:

Se dice: *he vuelto a ir* a tal cine, a tal estadio, a tal teatro. He vuelto a visitar a tal persona. He vuelto a ir a la Facultad. He *vuelto a ir*, pero no simplemente *he vuelto*. Y ello por una razón bien simple, que pasa, a menudo, inadvertida: porque, en un sentido verdadero y más profundo, solo se vuelve *a casa*. La casa es el lugar al que se vuelve. (p. 15)

B. Formas de habitar

Cada quien habita su casa como puede o como quiere, o parafraseando a Heráclito de Éfeso (cfr. Diels-Kranz, 2016): los dormidos habitarán como puedan, y los despiertos, como quieran. Cuando un ser humano *obra* se queda con la inmanencia de sus propias acciones, *se queda con lo que hace*, y esto le modifica, le añade o le quita algo a quien es: le embrutece o le enseña, le debilita o le fortalece y, en torno al descubrimiento de sí mismo, le aleja o le aproxima. En su sentido más cierto, cada obra afecta al hombre de tal manera que este puede amar de mejor o peor manera, según la rectitud de su obrar.

Unos pueden amar todo lo que forma parte de su vida, otros pueden ser insoportables incluso para sí mismos, y así es como cada quien *habita* o *huye* de su casa; parafraseando a Alvira (1998, p. 195): *el ser humano habita tanto más humanamente, tanto más conoce y se conoce, y tanto más ama y se ama*. Así pues, hay varias formas de *habitar*, pues hay quienes habitan rudimentariamente, quienes habitan racionalmente y quienes habitan humanamente:

Cuadro 4
Formas de habitar según el pensamiento de Rafael Alvira

Forma o manera	Grado de amor, conocimiento y habitar	Manifestaciones
Rudimentaria	- Conocimiento deficiente - Amor pasional - <i>Habitar</i> de sentido fuerte pero de significado débil	Nacionalismos, personas que nunca dejarían su tierra, llegarían a matar o morir por ideales o en defensa de prescindibles categóricos. Su pequeñez espiritual es su orgullo. No desarrolla el sentido interno de posesión y tiende a poseer solo materialmente.
Racional	- Privilegio de la inteligencia - Disminución del sentido del amor - <i>Habitar</i> de sentido y significado débiles	Se desarraiga al sujeto, se le hace sentir flotante y con dificultades para encontrar su identidad. El sujeto no se siente pequeño, pero sí vacío. Está hastiado de su inteligencia fría. Su sentido interno de posesión está desorientado, prima el individualismo y la soledad.
Humana	- Conocimiento cultivado - Amor cultivado - <i>Habitar</i> de sentido fuerte y significado fuerte, es <i>el ejercicio de conocer y amar</i> .	Sabe que hace falta amar a alguien para poder amarse a sí mismo. Su vida es un permanente <i>descubrir, profundizar, encontrar y encontrarse a sí mismo</i> . Se corresponde con el hombre <i>maduro</i> . Posee riqueza espiritual y <i>da lo que tiene</i> , a los demás y a sí mismo.

Elaboración propia a partir de Alvira, 1998, p. 195.

C. Habitar la casa

Siguiendo a Alvira (1998), es muy importante señalar que se ha de diferenciar entre *habitar* y tener materialmente una casa: *se construye la casa para habitar en ella*, es decir, el propósito de unir ladrillo tras ladrillo con cemento es posterior a la intención de un humano que anhela *habitar*. Construye porque quiere habitar, no habita porque tiene una construcción. El *habitar* es propio de la *interioridad* de cada persona.

Habitar significa *vivir en lo que se tiene*, pero se tiene más cuanto más a fondo vivo –hago mío– eso que tengo. Ahora bien, hacer mío es un proceso en el cual me despierto ante mí mismo –me conozco y me vivo más a mí mismo– al mismo tiempo que me conozco y vivo más lo tenido. Por eso es habitante, en primer y fundamental lugar, el que tiene personas queridas. Ellos están siempre *ante él*: no las inventa, se las encuentra, y, sin embargo, son cada día nuevas. Ellas le suscitan su *interioridad*. El que no tiene amor, tampoco tiene interioridad. La casa es así, en sentido amplio, como lugar simbólico de todo habitar, el lugar por excelencia de la interioridad. Ella expresa toda la lírica del vivir humano. (p. 196)

D. El sujeto como habitante y como ser libre

En el ya mencionado ensayo *Habitar y cultivar* (1994), Alvira postula que, a su juicio, “el concepto de libertad sustituye funcionalmente al de habitar” (Alvira, 1994, p. 28). Es decir que, tomando en cuenta la paráfrasis que se hace a Alvira al en el punto *Sobre el conocimiento* (cfr. p. 14, Capítulo I) las cualidades fundamentales del habitar humanamente son: la apertura desde y hacia la casa, la actividad que embellece la casa y la posesión que enriquece a la casa. Adicionalmente, también se puede entender que, acorde a lo postulado en el punto 1 del presente capítulo –*El hombre que se conoce a sí mismo*–, solo al gobernarse el hombre puede habitar humanamente, y solo al habitar humanamente el hombre puede conocer quien realmente es, viviendo así un ciclo virtuoso.

A partir de todo lo expresado y, bajo el amparo de lo escrito en *Sobre las relaciones entre sociedad, razón y naturaleza* (cfr. p. 35, Capítulo II) es importante distinguir que, para Alvira (1994, p. 32), hay una secuencia metafísica estructural que se origina en un sujeto –*habitante*– que tiene un fin –*ser feliz*–, para el cual trabaja *cultivando* la naturaleza.

Esta misma estructura metafísica ha cambiado nominalmente en la modernidad, deviniendo en los siguientes códigos: el sujeto –*ser libre*– tiene un fin –*el desarrollo*–, para el cual trabaja *explotando* la naturaleza.

Así pues, se repite que *solo el hombre que percibe a la naturaleza como casa puede habitar en ella*.

Más adelante, en el mismo *Habitar y cultivar*, Alvira (1994, p. 33) incide en que, al habitar, el hombre sostiene y perfecciona su carácter radical, que es tener *οἶκος* (*oikos*) o casa.

De ahí que el acercamiento etimológico a la naturaleza a través de la ecología (*oikologos*) sea más adecuado y coherente que el acercamiento a través del término *entorno*, que quita la esencia de la naturaleza como casa –o hábitat– del hombre, y más bien la presentan como exterioridad del hombre: “Detrás de la elección de las palabras, y del deseo de imponer los conceptos implicados, hay toda una guerra metafísica y una profunda divergencia en los convencimientos y en la fe.” (Alvira, 1994, p. 32)

En efecto, si en el hombre predomina una *voluntad de dominio* antes que una *voluntad amante* (cfr. p. 20, Capítulo I), la consecuencia es que este verá a la naturaleza no como su casa, si no como algo explotable; de ese modo, no tiene sentido echar raíces. Este es el *Homo Viator* que encuentra sumamente difícil el tener un lugar verdadero al cual pueda llamar *habitación* o casa. Alvira sentencia:

La sociedad moderna construye, cada vez más, apartamentos, y, cada vez menos, verdaderas casas. El hombre occidental –incluso psicológicamente– está en permanente huida, casi siempre hacia adelante, pues la modernidad implica un estilo progresivo (...) Sin el uso *amoroso* de la voluntad, es decir, sin su uso absoluto, no hay seguridad posible para la ciencia, ni construcción de ninguna casa para el hombre, ni cultivo alguno de la naturaleza. No habrá cultivo, sino explotación de ella. (Alvira, 1994, pp. 34, 38)

E. El problema del *Homo Viator*

¿Pero se puede ser exclusivamente un *Homo Viator*, un ser que no tenga casa a la cual volver? Según Alvira (1999), no.

Como quien responde a esta inquietud, la lírica de Constantino Cavafis recuerda, en su poema *Ítaca*, que muy a pesar de lo largo que pueda ser el viaje, para algunos, la *casa* es el viaje en sí mismo. Alvira enuncia en diferentes fuentes: “Nadie puede vivir sin casa y sin costumbres. El nómada lleva su casa cargada en el camello, y el vagabundo en una mochila o instalada bajo el puente.” (1999, p. 10). Otra cosa, es que su *casa* termine siendo rica o pobre, enraizada o desarraigada. Amada u odiada.

Aunque se diga –como hoy es común en Occidente– que *la casa*, la naturaleza y la familia, no es necesaria ni imprescindible, que lo divertido y apasionante es inventar siempre, construir, viajar, vivir aventuras nuevas, esa tesis no se puede sostener de verdad porque tal forma de infinitud no produce más que hastío y depresión, *se anula a sí misma*. (Alvira, 1994, p. 37)

Verbigracia, el relato homérico de Ulises en la isla de Calipso, o la maldición medieval del *Judío Errante* (cfr. la versión del monje benedictino Mateo de París en su *Chronica Majora*).

El *Homo Viator* del puro viajar solo tendría sentido ante una realidad que se corresponda radicalmente con el sofisma *Panta Rhei* pre socrático (cfr. diálogo platónico *Crátilo*), donde todo retorno sería ilusorio, puesto que no habría a dónde volver.

Pero sí pasa que hay *viajes*, que hay movimientos en los cuales el hombre es atraído por la *novedad*, hacia la cual se dirige con un primer paso: el *salir* de la casa, donde, aparentemente, la novedad se ha agotado.

Este es el momento del crepúsculo de la niñez del que se escribía en *Sobre la niñez, la juventud y la vejez* (cfr. pp. 41-45, Capítulo II), la persona quiere enfrentarse al arcano que plantea toda novedad: la dificultad que espera ser resuelta, y con su resolución, lograr el crecimiento, la madurez, ser el hombre que está llamado a ser.

Como se puede distinguir, *viajar* no consiste en salir de la casa sin mayor razón aparente, pues se viaja con un deseo y con una esperanza: la promesa de crecer está dada. Hay un *símbolo*. Así pues, viajar es esperar un encuentro que trascienda a la anterioridad y, de consumir el encuentro, el viaje habrá de terminar pues la persona querrá quedarse ahí. La promesa se habrá cumplido, el *símbolo* se deshará en el presente para tornarse en eternidad.

Desear es vivir en el tiempo. En efecto, solo tiene sentido desear cuando *aún no* poseemos lo que, precisamente, buscamos poseer (...) si poseemos algo de lo que no queremos desprendernos, algo que me extasía, es decir, me saca fuera de mí, y, por ello, me quita el interés de seguir viajando, entonces hemos superado el tiempo, estamos más allá de él. Por eso Platón decía que el amor es eterno. (Alvira, 1999, p. 17)

Habitar, la lírica de la vida humana, consiste en poseer con continuidad, es decir, en *superar el tiempo*.

Si en un *edificio* determinado, encuentro siempre el mismo amor, esa mismidad, ese mantenimiento, supone la victoria sobre la vejez, es decir, sobre el desgaste del tiempo. Y, por eso, ese es el único lugar al que puedo *volver*, porque solo se vuelve a lo que se mantiene igual, fiel a sí mismo y a los demás. Esa es mi casa. (Alvira, 1999, p. 17)

3.3. Sobre el trabajo (o la épica de la vida humana)

A. Tener proyecto

Cuando un ser humano tiene *proyecto*, lucha por su futuro, sabe lo que es *vivir hacia afuera*, es decir cultiva, trabaja, tiene una tarea que hacer. Su trabajo se convierte en una ofrenda hacia los otros, le *exalta*. Es decir, que ese trabajo le hace salir fuera de sí mismo, y es que, según Alvira (1998, p. 197), *salir* es el único modo de *poder volver*.

El hombre que está despierto y trabaja, no por poder, ni por brillo ni por placer, sino por un sentido trascendental, se caracteriza por buscar, crear, innovar y expandir su *habitación*: este es el hombre que ama y tiene amigos, que *sale al mundo*, esta es la épica del Quijote que *sale* con su amigo, Sancho Panza.

No todas las épicas suceden por un sentido trascendente, sino que también acontecen por la búsqueda del poder, el brillo o el placer. Hay más dormidos que despiertos.

Y no es que ni el poder, ni el brillo ni el placer sean malos, sino que estos deberían disciplinarse a lo trascendente: “Poder, brillo y placer no se niegan, sino que se subordinan a la virtud, más aún, desde la virtud adquieren todo su sentido y perfección. *Esa* perfección me *da* así la *felicidad*.” (Alvira, 1994, p. 35)

Hablando de *felicidad*, definida como *perfección última y activa* desde el pensamiento clásico (cfr. *Ética a Nicómaco* de Aristóteles), la *persona*, definida por su relación con *el otro* en el punto *Sobre la persona, la cultura y la sociedad* (cfr. p. 29, Capítulo II), también define su *felicidad* desde, en y hacia *el otro*, es decir, en la relación perfecta, última y activa con el otro, que es el amor y la amistad.

La amistad, es propia de quienes viajan juntos, de quienes se aventuran juntos en su búsqueda por la novedad.

B. Hacer de lo ordinario, extraordinario

Escribir sobre *habitar* y *trabajar*, como es natural, introduce al filósofo a una dinámica antropológica que involucra a todos los seres humanos: es difícil imaginar a una sola persona que no haya tenido que trabajar alguna vez en su vida y es precisamente por esto que el trabajo se percibe como algo tan cotidiano, tan ordinario. El hombre viene trabajando varios miles de años, y no es descabellado pensar en miles de millones cuando se quiere dar un número a todos los que alguna vez han trabajado, después de todo es por eso que el trabajo es una actividad tan humana, tan *de todos*.

Que miles de millones de vidas tengan como lugar común *el trabajo* evidencia que hay demasiadas vías de aproximación a la noción del mismo, y a pesar de ello, la noción alviriana del trabajo como *regalo* y *ofrenda* resulta novedosa, pues propone hacer de lo ordinario, extraordinario.

Habitar, como ya se leyó de Alvira, es profundizar en lo que se tiene, pero el *salir* se refiere a lo que surge de esa profundidad, y esta es la *tarea* o el *qué hacer* del hombre. A raíz de ello, la persona busca, crea, idea y brinda novedad a los *otros*, y es en ese instante en el que suscita el diálogo amistoso, y el acto de *habitar* se amplifica hasta aquello que empieza a ser amado. Lo hecho, entonces, *se convierte en regalo*. En términos alvirianos:

El quehacer, la tarea, es un *trabajo* por medio del cual enriquecemos nuestro habitar: todo lo que *tenemos*, tanto interiormente en nuestro espíritu, como exteriormente, las cosas y personas que consideramos nuestras. *Trabajar es caminar* hacia lo que hemos de dar a luz, y por esos se nos representa como un vivir hacia el futuro. Desde el habitar, el trabajo no es pesado, y si bien el resultado es incierto, hay esperanza. Se canta en el trabajo. Por el contrario, cuando la tarea no nace de un verdadero habitar, el futuro pesa y se alarga en una tristeza existencial que es el aburrimiento. (Alvira, 1998, p. 197)

C. El trabajo como actividad medial

Por otra parte, para Alvira, el trabajo es actividad medial, y una manera apropiada de entenderlo como tal es partir de la relación entre *trabajo* y *ocio*.

En su ensayo *Hombre y trabajo* (1983b), publicado por la revista *Scripta Theologica* de la UNAV, Alvira parte de la semántica griega de *sjolé* (*otium* en latín y *ocio* en español), y expone que esta es la “actividad que se realiza por el puro gusto de llevarla a cabo (...) Esto quiere decir que tiene el fin en sí misma.” (Alvira, 1983b, p. 233) Y que, en cambio, el *trabajo* sería la *actividad medial*, es decir que el trabajo es un medio requerido para *sobrevivir* –en sentido platónico– o *vivir bien* (o mejor) en el mundo material.

A raíz de esta distinción, Alvira (1983b) advierte que surge una complicación lógica: que si una persona quiere dedicarse al *ocio* debe dejar de hacer las actividades necesarias para sobrevivir –actividades mediales– y otra persona debe llevarlas a cabo, lo cual significa que el *otro sale perdiendo*, “pues el tiempo dedicado a actividades mediales (trabajo) no le permite la paz necesaria para adquirir hábitos contemplativos” (p. 233).

Con lo último, Alvira equipara el término *ocio* con *contemplatio*, derivado de *cum* (compañía, acción conjunta) y *templum* (templo, lugar sagrado).

Pero ¿por qué sería más relevante para la vida del hombre dedicarse a la contemplación antes que al trabajo? Porque, tal y como Alvira ha ido revelando platónicamente a lo largo del presente capítulo, el ser humano posee la capacidad de *salirse del mundo temporal* y puede *instalarse en un mundo terminal* (cfr. el diálogo socrático-platónico *Fedón*) –entendiendo mundo temporal como aquel que cambia constantemente y por mundo terminal aquel que no cambia, que es permanente–.

Para los platónicos, lo verdaderamente importante es alcanzar el mundo definitivo y la única utilidad del mundo temporal es usarlo como medio para alcanzar el mundo final. Alvira (1983b) expone así un gran dilema suscitado entre griegos y latinos, quienes defendían que el *ocio* y la *contemplación* son de mayor importancia que el *trabajo*, de modo que:

(...) el que tiene que trabajar –contra su voluntad– es un «esclavo del trabajo» (...) mientras que el que trabaja por gusto o por deseo de acumular riquezas mundanales es más bien un «esclavo por naturaleza» y, por tanto, un ser inferior. (p. 234)

Después, Alvira (1983b, pp. 234, 235) señala que, con el paso de los siglos, la distinción trabajo/contemplación alcanza al mundo medieval cristiano y, bajo el precepto de que la contemplación es *ver a Dios*, se establece que solo puede *ver a Dios* quien tiene la vista limpia, es decir, quien en su actividad medial (trabajo) es virtuoso moralmente. Siglos más tarde, ya con la modernidad y la progresiva secularización del mundo, se niega la capacidad de contemplación y entonces la actividad medial ve su naturaleza alterada, precisamente porque su fin ha sido negado, tras lo cual filósofos como Marx (cfr. la noción de *alienación* en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*) y Nietzsche (cfr. *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*) asignan un nuevo fin: la *realización del hombre*. Sobre este punto se puede consultar a Martínez-Echevarría (2014), quien hace una defensa del humanismo trascendental alviriano frente al materialismo moderno, en su ensayo *¿Filosofar con el martillo o con la empresa?*

Así pues, “la virtud moral, según los clásicos, me humaniza al tiempo que me diviniza, el hombre virtuoso es el que trasciende lo pasajero para identificarse con la divinidad trascendente” (Alvira, 1983b, p. 235) y que, por otro lado: “la virtud técnica, según los modernos, es la que realiza mi humanidad, al tiempo que me diviniza, me hace consciente de que no hay más Dios que yo mismo que *domino* el mundo en el que me instalo” (Alvira, 1983b, p. 235).

En consecuencia, Alvira indica que menospreciar las virtudes técnicas equivaldría a menospreciar el mundo temporal y que menospreciar las virtudes morales –en su sentido clásico– equivaldría a menospreciar el mundo eterno.

Cabe preguntar entonces ¿es posible una actividad medial –trabajo– sin una actividad final –contemplación–? Alvira (1983b, p. 236) responde que no por una razón muy potente: “la actividad humana es imposible de ser explicada a espaldas del concepto de felicidad (...) No hay ninguna forma profunda de uso de la voluntad que no implique la eternidad” (Alvira, 1983b, p. 236)

Parafraseándolo, ningún trabajo puede ser explicado *a espaldas* de la felicidad, pues este es el fin del hombre, fin que guarda un vínculo de intimidad con lo eterno.

Para comprender esta relación felicidad/eternidad en el pensamiento alviriano se puede acudir a lo escrito en punto 3.2 del presente capítulo, *Sobre el habitar*, en el que se muestra cómo, para Alvira, la felicidad se halla en la superación del tiempo.

Así pues, Alvira (1999, p. 21) afirma que el trabajo debe ser entendido en orden a la felicidad, y que ésta está subordinada a la contemplación de lo eterno, que es el amor y la amistad, pues, tal y como escribe, *porque habitamos, trabajamos y cuando trabajamos para habitar, vivimos, somos felices*.

Para Alvira (1983b, p. 237), cuando se elimina la finalidad última –alcanzada por la vía de la contemplación–, se pone en juego que el trabajo sea una *actividad medial*, lo cual deforma su noción. En sus palabras, cuando esto pasa, el trabajo concebido como fin hace que la vida dependa enteramente de la economía (que es propia del mundo temporal) y la persona habita como consecuencia de ser un trabajador, entonces:

(...) el esfuerzo, el trabajo de construcción del edificio, ni de nada, tienen sentido ni pueden dar felicidad. Por eso, bajo la apariencia de una civilización del trabajo y la actividad, vivimos, en realidad, en una sociedad bastante dominada por el activismo y la pereza. (...) No hay que hacer muchas cosas, sino solo una, y bien hecha: trabajar para habitar, para la casa. Para la familia, en primer lugar, y para las otras instituciones sociales también, que solo lo son en verdad, y solo estimulan el trabajo bien hecho, si podemos considerarlas –en sentido más amplio– como nuestra casa. (...) la familia se define justamente como *el lugar de la intimidad*, de la interioridad. Solo en ella eres aceptado de modo *absoluto*, incondicionalmente. (Alvira, 1999, pp. 18, 19)

D. El trabajo como base de la estructura social

En otro ensayo alviriano, *El trabajo como mediación y diálogo*, escrito en 1992 para la revista *Persona y Derecho*, Alvira (1992, pp. 9 y 10) aborda al *trabajo* como un estandarte de batalla de la modernidad, como una realidad en base a la cual se pudieron gestar revoluciones religiosas, filosóficas, científicas, políticas y económicas.

Si en la antigüedad, en el cristianismo medieval y en el *Antiguo Régimen*, la contemplación, el *otium*, era lo más importante, el fin al que el ser humano debía dirigirse, el *Nuevo Régimen* redefinió el trabajo, el *negotium*, ya no como algo despreciable, sino como algo constitutivo para el hombre, así pues, solo tenía valor lo productivo, lo que transforma la realidad material y permite el tan ansiado ideal del hombre moderno: el *progreso*. Esta es la *instauración del trabajo como clave de la vida humana*, atribuible a las ya mencionadas obras de Nietzsche y Marx.

Al respecto, en el año 2000, en su ensayo *Trabajo, estructura social y liderazgo*, Alvira escribió:

El ocio, la actividad que *me transforma*, era *educativa*, me enriquecía como ser humano, mientras que la producción y el negocio cambiaban lo exterior, para que me fuera más útil, pero no me enriquecían interiormente en cuanto ser humano. (Alvira, 2000, p. 34)

Aquellos que disponían de tiempo libre, porque tenían las necesidades vitales básicas resueltas y no tenían apenas que trabajar, podían pertenecer –en principio– a la clase superior de los educados. (...) No es extraño que de las mencionadas clases saliesen los dirigentes sociales pues, de un lado, tenían educación, y, de otro, tenían tiempo libre para dedicarse a esa actividad directiva. (...) Los trabajadores, por el contrario, carecían de todo ello, o lo tenían en pequeña medida. Se establecía así una estructura social fuertemente jerarquizada. (...) Uno de los rasgos más distintivos de la «modernidad» consistió justamente en su proyecto de cambiar a fondo, y no solo en lo accidental, la estructura de la sociedad. La estrategia que empleó al efecto fue la de reivindicar la *primacía* y el *valor central del trabajo*. (Alvira, 2000, p. 35)

E. La terapia del olvido del tiempo

Ahora bien, Alvira (1992, pp. 10, 11) propone algunas falacias del pensamiento *productivista* y *progresista* moderno, primero a través del paradigma luterano según el cual, explícitamente, toda acción humana está corrupta. Pues bien, si toda acción humana está corrupta, también lo está el trabajo, por lo cual el trabajo no podría ser meritorio para el hombre para fines trascendentales y, sin capacidad de alcanzar la trascendencia por mucho esfuerzo que se haga, el tiempo al que está sujeto el ser humano se puede transformar en un peso, un aprisionamiento inclemente, así pues el tiempo puede ser concebido como una *carga muy dura* y, por tanto, el trabajo solo tendría la utilidad de *distraer* a la persona del *peso del tiempo*.

A esto el filósofo denomina: *la terapia del olvido del tiempo*. Pero si esto fuera así, el trabajo no sería absolutamente necesario, puesto que también cabría la opción al juego, al entretenimiento o a otros modos de distracción.

Partiendo de otra premisa, y apartándose de la visión reformista luterana, Alvira (1994) se centra en la evidencia de que *trabajar cuesta esfuerzo*, y la pregunta que plantea es *¿para qué esforzarse?* Según Alvira:

(...) el que es un ser puramente racional y se obedece a sí mismo al trabajar –dado que la razón es *mi razón*–, tendrá que ser premiado por él mismo. ¿Tiene eso sentido? Si yo me he de premiar quizá es mejor simplemente renunciar, y así no tengo que esforzarme. (p. 11)

Alvira (1992, pp. 12, 13) concluye que la motivación para el trabajo basada en la razón pura es inviable filosóficamente y expone así que las teorías materialistas del trabajo son una paradoja que solo tienen sentido para alcanzar la *liberación del hombre*.

Pero dado que la liberación, por concepto moderno, es individual, una vez que uno esté liberado no tendrá por qué preocuparse por los demás. Si uno se preocupara por los demás, entonces dejaría de ser materialista, por lo cual la *liberación de la humanidad* desde el materialismo sería un imposible.

Nuevamente, ante estas posturas individualistas y materiales, Alvira (1992, p. 13) concluye que el hombre se refugia en el *olvido del tiempo*.

Para el profesor emérito de la UNAV, las personas que sucumben a estas teorías materialistas y procuran *olvidar el tiempo* a través del trabajo lo hacen por diversos motivos, a saber, por lo menos dos:

O han descubierto que el trabajo en sí puede ser más entretenido que *estar delante de la televisión*, o porque se han dado cuenta que “solo si se está al frente de la sociedad se podrá obtener en abundancia las únicas tres cosas que la vida ofrece si uno no cree en el más allá: poder, brillo y placer.” (Alvira, 1992, p. 14)

Nuevamente, el filósofo desliza la idea de los dormidos y los despiertos, esta vez en clave platónica y desde el trabajo como *superación del tiempo*:

Si no se aceptaba la transcendencia platónica, había que hacer una teoría del poder (estoicismo), del placer (epicureísmo) o del brillo (escepticismo). Claro que cabía una cuarta posibilidad, ejercitada por un cierto neoplatonismo: el abandono del mundo. Marchemos al más allá. Ni el poder, ni el brillo, ni el placer, pueden satisfacerme. Este mundo, en general, merece ser abandonado, y cambiado por el imperecedero y eterno. Aún hay una quinta posibilidad, esta, más moderna que antigua, el nihilismo. En general, nada de este mundo merece la pena, y no hay otro positivo alguno. (Alvira, 1992, p. 14)

En síntesis, cualquiera de estas cinco actitudes es tomada por desesperación. Pero ¿hay alguna vía que no sea desesperada? ¿Puede existir una alternativa a la *terapia del olvido del tiempo*?

Para Alvira (1992, pp. 15, 16 y 18), sí: la superación trascendental del tiempo, la vía del *habitante*.

F. El trabajo como superación del tiempo

Según Alvira (cfr. 1999, p. 21) cuando se trabaja para habitar, es que se es feliz. Desmenuzando esta afirmación, se puede concluir que solo cuando el ser humano se percibe a sí mismo como habitante, es que el trabajo se constituye en un *medio* para expandir su *habitación*. De lo contrario, el ser humano que no habita –o se limita a querer dominar su entorno, es decir, está adormitado por los somníferos del poder, el brillo y el placer– tiende a tropezar con la noción del trabajo como una terapia del olvido del tiempo.

Pero ahora se escribirá acerca del hombre despierto, el habitante, quien entiende al trabajo como un medio de superación del tiempo (cfr. 1992, pp. 15, 16, 18).

Como ya se expuso, *habitar* es poseer de forma continua –*superar el tiempo*–, y por todo lo escrito anteriormente, se sabe que ello solo se logra a través de la *voluntad amante*. Sintetizando, se *habita* humanamente el mundo a través del amor por este, y se le ama a través de las actividades más mediatas y ordinarias, como el trabajo:

Habitar el mundo es amar el mundo. Amar el mundo es poseerlo, y no ser propietario egoísta o particular. Como ya entrevió Platón hace tantos siglos, solo el amor presencializa. (...) Amar al mundo es la única manera de hacerlo presente, de que no sea un puro escapársenos de las manos. La paradoja es, pues, que solo desde la superación del tiempo, pues el amor es lo *eterno*, podemos presencializar lo temporal. La superación del tiempo es la alternativa al olvido del tiempo, propio del que piensa que no hay más que tiempo (p. 18)

Admitiendo las premisas alvirianas de la *superación del tiempo*, se establece que el trabajo puede ser entendido de dos formas: como una *mediación*, es decir, como un medio para llegar a algo y, además, como *diálogo contemplativo*.

Trabajar para alcanzar algo, –y así hacer de mediador para mí y para los demás de ello–, y trabajar desde eso que tengo –dialogar–, son acciones que tienen sentido, que son concretas, que me dan la identidad cuando las hago movido por amor, para topar con la clave final. (p. 20)

Al respecto, conviene recordar que, si un trabajo deja de estar fundamentado sobre una *voluntad amante*, este se vuelve incapaz de suscitar un diálogo de amistad y contemplación –y deja de ser una entrega para los amigos– (cfr. acápite B del presente punto, p. 52), por lo cual se frustra en ensimismamiento, sinsentido, y rutina aburrida –finalmente, esta visión del trabajo puede terminar perfilándolo como una maldición–; en clave alviriana:

Nada se produce desde las imaginaciones, sino desde la *seriedad* del trabajo; ninguna felicidad se alcanza desde ellas, sino desde la seriedad del amor. En la medida en que no podemos existir ni querer sin imaginar, la vida nos muestra continuamente nuestra equivocación. Pero, así como el que quiere de verdad se sorprende, porque se le da más de lo que imaginó, el que no ama vive en la decepción. De este modo, la anterioridad del habitar suscita la tarea hacia el futuro, pero todo el sentido de éste es enriquecer el pasado. El carácter paradójico y circular del espíritu –el espíritu es las dos cosas, paradoja y circularidad– se perciben bien aquí: sin el pasado no hay futuro, y el futuro es para el pasado. (Alvira, 1998, pp. 197, 198)

Alvira (1998) advierte que, de lo contrario, un pasado que es puro pasado o un futuro que es puro futuro –clara interpretación progresista del tiempo– pierden su paradoja y ciclicidad. El pasado se torna en *polvo que no tiene vida* y el futuro en *utopía indefinible*, desconcierto y pragmatismo frío. De este modo, el tiempo físico se apropia del *espíritu* y le quita su condición de *sobrenatural*. El pasado es *vejez* y el futuro *retardo*.

Del mismo modo que un buen habitar *intensifica* mi vida y uno inadecuado la deja vacía, un auténtico quehacer la llena y uno inapropiado la frustra. Y el que no tiene tarea *tiene todo el tiempo* del mundo y se aburre, pues en ese mismo aburrimiento *lo está perdiendo*. La tarea asumida supone la conquista del futuro. Ella expresa toda la épica del vivir humano. (p. 198)

3.4. Sobre el jugar (o la dramática de la vida humana)

A. Tener vida

Cuando un ser humano tiene espíritu de *realización*, vive su presente, sabe lo que es *vivir el ahora*, es decir *juega*, no se aburre y se entrega al hacer su jugada. Su presencia se convierte en un *presente* para aquellos con quienes habita. Es decir, es *alguien* que *regala* a los suyos su posesión más continua, lo que ha cultivada en su día a día: su *hábito*.

Y es que, según Alvira (1998, p. 199), es en el *juego* de la vida donde uno *da lo que tiene*. Aquí, es donde se entretejen cotidianamente la *lírica* –habitar– y la *épica* –trabajar– de la vida humana en la *prosa poética* del juego.

Jugar, según Alvira (1998), es la actividad que el ser humano lleva a cabo cuando hace algo con gusto y con paz, “buscando fines cuando el fin principal –habitar felizmente– ya lo tenemos, es la mejor simbolización de lo que es una cotidianidad plena. Se vive en un *interés desinteresado*.” (p. 199)

Ahora bien, Alvira (1998, p. 199) sabe que, dado que es muy poco habitual en el hombre haber alcanzado el fin principal –habitar felizmente–, es común encontrarse con personas que viven la prosa de sus días inmersas en el *drama*, por lo cual el juego tiende a presentarse como desagradable, deformando entonces al *interés desinteresado* en puro *interés particular*. Y, sin embargo, aun cuando el hombre se pelea con la vida para alcanzar sus intereses particulares, la dinámica misma de esta pareciera recordarle que, una gran mayoría de veces que el ser humano busca algo, lo encuentra, pero con satisfacciones –o insatisfacciones– muy distintas a las que esperaba, así que conviene tener mucho cuidado con lo que se desea. El mito del rey Midas surge como un claro ejemplo de ello.

Así pues, Alvira (1998) afirma que esta *ironía* tan repetida a lo largo de la historia humana sirve para devolver al hombre a la realidad: la vida es juego. Él mismo escribe: “Es inevitablemente así, pues no somos dueños de obtener nuestros fines últimos, ni siquiera la felicidad.” (p. 199)

Para Alvira, comprender la vida implica, necesariamente, comprender el sentido *festivo* del juego, incluso en medio de los dramas más grotescos de la existencia humana, como el *juego de la guerra*. Parafraseando a Joseph Pieper en su *Teoría de la fiesta* de 1974, Alvira apunta: “la guerra es la fiesta de los que no tienen fiesta, el juego del que no domina el juego de la vida”. (Alvira, 1998, p. 199)

B. El juego macabro

Al inicio de su ensayo *El aburrimiento o la muerte por insuficiencia filosófica* (1991), publicado en el libro *Filosofía de la vida cotidiana* (1999), Alvira cita el ensayo *Ennui et modernité* (1978) de Nicolás Grimaldi: “Hay un hecho notable. Las grandes desgracias de la historia, guerras, hambres, epidemias, no dejan ningún lugar al aburrimiento.” (Alvira, 1999, p. 59)

Según Alvira explica en su libro *La razón de ser hombre* (1998, p. 199), en la guerra, acontece la hostilidad, que es lo inevitable cuando dos sujetos tienen una confrontación dados sus intereses, que son contrarios. Esta es la dualidad, inherente a todos los conflictos. Pero no toda hostilidad significa, a su vez, enemistad. Dos personas pueden tener posturas encontradas sin que eso se erija en enemistad abierta, pues la enemistad es algo más: es antipatía y odio.

Volviendo a la *Filosofía de la vida cotidiana* de Alvira (1999, pp. 59, 60), el autor sugiere que, aunque no lo parezca, la *enemistad* acontece en tanto hay *aburrimiento*. Para Alvira (1999, pp. 60, 61), el aburrimiento es una enfermedad muy seria, que sucede en la *aparente* realización del *poder*, el *brillo* y el *placer*.

Aparente, pues, en ellas, el ser humano nunca se *realiza* a plenitud, siempre querrá más. Alvira (1999, p. 61) escribe que *cuando en la vida ya no hay problemas, es la vida misma la que se convierte en problema*: el aburrimiento es enfermedad de ricos.

Seguidamente, Alvira (1999, pp. 61, 62) hace una disertación del aburrimiento a lo largo de la historia de las ideas modernas, citando al póstumo *Pensées* de Montesquieu cuando dice que *todos los príncipes se aburren: prueba de ello es que se van a la caza*; al *Emilio* de Rousseau, cuando escribe que *el pueblo no se aburre: lleva una vida activa; el gran azote de los ricos es el aburrimiento, quienes se aburren hasta la muerte*; y a Schopenhauer en su *Parerga und Paralipomena* cuando parafrasea el aforismo romano que versa *al pueblo, pan y circo*. Alvira concluye preguntándose si son la televisión –o Netflix y YouTube– y las discotecas el circo contemporáneo.

Lo que sucede es que, según Alvira (1999, pp. 62 y 63), esa búsqueda frenética de *poder*, *brillo* y *placer* puede llegar a aumentar la riqueza material –que no es mala, pero sí insuficiente–, e incluso intelectual del hombre, pero no desarrolla el arte más supremo y más sencillo del hombre: el *ser ante el otro*, el *diálogo*.

C. El aburrimiento (o la muerte por insuficiencia filosófica)

El aburrimiento es morir en vida, es tristeza y tedio. La propuesta de Alvira (1999) se inicia en la concepción del hombre *en cuanto persona*, es decir, en tanto *ser un alguien ante otro*. Por lo tanto, dicha muerte no solo configura una muerte de la persona, sino, por extensión, de la sociedad, y la persona muere por lo mismo que muere la sociedad: por la desaparición del diálogo, que no es lo mismo que el parloteo, sino, por el contrario, es hacer filosofía de lo cotidiano.

Según Alvira (1999), *si alguien se aburre, es porque su filosofía se haya en niveles mínimos*.

Aburrirse significa *no aceptar*: *ab-horrere*, aborrecer, o, en otras lenguas, con otro matiz, *in-odiare* (ennui, noia, annoyance). Aburrirse es, así, *no interesarse*, no practicar el *inter-esse*, no estar metido dentro. Inicialmente, pues, y ese era el sentido clásico, el aburrimiento iba dirigido hacia fuera, a objetos, a personas. El problema está en que, tanto más los rechazamos, tanto más nos quedamos solos con nosotros mismos, solos con nuestra propia vida. (pp. 62, 63)

La soledad del *aburrido* manifiesta debilidad. Según Alvira (1999), esto es así porque, tanto el *aburrido que mira al pasado* – nostálgico, melancólico– como el *aburrido que mira al futuro* –ansioso, inquieto– son *huidas* del presente, de la *dureza de lo real*.

La huida, por defecto, se dirige hacia dentro de uno mismo. Uno solo puede dar lo que tiene, y a quien más se da, es a sí mismo.

El aburrido es el que percibe el pasar del tiempo, en cuanto tal, como un vacío. Es la experiencia pura del tiempo, un tiempo que carece de cualidad, de color, sonido y sabor. Experimentar el pasar de un tiempo en el que no pasa nada. (p. 63)

Más adelante, Alvira (1999, p. 67) hace un listado de todas las secuelas del aburrimiento según Tomás de Aquino en la *Secunda Secundae* de su *Summa Theologiae*, cuyos *hijos* son los siguientes:

Primero, las que configuran un afán inmoderado de novedades: la *evagatio mentis* (o divagación de la mente), la *verbositas* (verborrea), y la *curiositas* (curiosidad); segundo, las que configuran dispersión: la *importunitas* (inoportunidad), *inquietudo* (inquietud), e *instabilitas loci vel propositi* (inestabilidad de propósitos); y tercero, las que configuran la desesperación: el *torpor* (letargo, indiferencia) y la *pusillanimitas* (pusilanimidad, o pequeñez de espíritu).

En otro escrito, ya mencionado en este capítulo, *Ética de la cotidianidad* (2008), Alvira afirma que el aburrimiento es en realidad una forma encubierta de desesperación, ante la cual incluso la angustia es preferible. Según su razonamiento, esto es así porque la *estrechez o angostura* —lo propio de la *angustia*— aduce una resignación a la desesperación, en cambio en el aburrimiento no hay resignación, sino invasión de tristeza profunda:

En ese sentido, el aburrimiento es —desde el punto de vista ético— más peligroso que la angustia, precisamente porque es una estrategia de inmunización para no desesperarse, pero una estrategia mal planteada, que no puede dar resultados satisfactorios. Por eso, va unida a la búsqueda de *entretenimientos*, de *diversiones*, que lo único que pueden lograr es sacarnos momentáneamente —y, en el fondo, de modo aparente— de ese aburrimiento. (pp. 148, 149)

Retornando a *Filosofía de la vida cotidiana* (1999), Alvira parafrasea la obra *El concepto de la angustia* de Kierkegaard:

Lo aburrido es lo vacío y carente de contenido y *una continuidad de la nada*. Es *una eternidad sin contenido, una felicidad sin gusto, una profundidad superficial, un hartazgo hambriento...* Si al rechazar lo otro, no me encuentro a mí mismo, sino que me encuentro con el vacío, eso quiere decir que para encontrarme a mí mismo tengo que hacer justamente lo contrario: aceptar lo otro, o el otro, interesarme, tomarme en serio al otro. (p. 64)

Esto es, el diálogo.

D. El instrumento del diálogo

Como se puede leer en Alvira (1999, p. 25), dialogar es el acto más sencillo en el hombre y, por lo mismo, el más difícil. No solo implica tener de qué dialogar, que es lo más fácil, sino que demanda una disposición superior a la del dominio, demanda disposición amante. El camino es contrario al *ab-horrere*, es el del *inter-esse*. Como enuncia Alvira:

Si antes negaba, rechazaba, lo de fuera, ponía la negación fuera (*me hastía todo*), ejercitando así el espíritu crítico en su forma más común, ahora he de poner la negación dentro, he de negarme a mí mismo, pues esa es la condición imprescindible para aceptar al otro. En la medida en que esa negación se suele llamar humildad, es también la causa de la maduración, de la madurez. (Alvira, 1999, p. 64)

Según Alvira, (1999), *el perpetuo crítico es el perpetuo inmaduro*. La perpetuidad del hombre viejo. Por extensión, solo quien se vacía de sí mismo puede llenarse *del otro*: puede madurar como persona y, por consiguiente, amar. Siguiendo a Spaemann en *Lo natural y lo racional* (1989), Alvira parafrasea: “solo si pensamos que el *otro* es un cierto *absoluto*, una cierta *realidad existencial*, podemos tomarnos en serio la relación con él.” (Alvira, 1999, p. 65) O, en otras palabras, se puede hacer ironía de todo, excepto de la memoria (hábitat), del proyecto (cultivo, trabajo) y de la realización (juego) del *otro*.

El diálogo, así, tiene su origen en la auto negación de uno mismo y en la reafirmación de la persona que se tiene en frente. Para Alvira (1999), la filosofía es el ejercicio que permite *ver* al ser real: *es el instrumento universal básico para el diálogo*.

Aquel que sabe, pues, el que es verdadero filósofo – aunque quizá ni se lo imagine–, se da cuenta de que no es principalmente a través de la *lectura* de discursos escritos, como se aprende, sino, sobre todo –y es Platón una vez más quien nos lo dice– mediante los discursos *escritos verdaderamente en el alma*, es decir, mediante los *diálogos verdaderos*. (p. 26)

E. El arte de dialogar

Parafraseando a Alvira en su ensayo *Sobre el arte de invitar*, publicado en su obra *Filosofía de la vida cotidiana* (1999, pp. 23, 24), el diálogo demanda, para su realización, la colaboración activa de *otro*. Quien inicia un diálogo –o invita– es porque tiene algo que dar, por eso invita, pero esperando una aceptación del *otro*, su respuesta. El diálogo no se impone, este se solicita, directa o tácitamente:

De ese modo, el que tiene ruego, el rico se hace pobre, no se limita a dar, espera, atiende la respuesta. A su vez, el que acepta lo hace porque desea y espera recibir; pero al responder libremente, pasa de jugar el papel de pobre a sentar la plaza de rico, porque la respuesta es algo añadido, una donación. (Alvira, 1999, p. 24)

Ahora bien, como quien hace un guiño al prólogo del Evangelio de San Juan, *el verbo crea*, es decir, en tanto alguien es capaz de *decir*, entonces es capaz de *crear*. O, en palabras de Alvira (1999), *nadie entiende en verdad algo hasta que no lo ha dicho*. Lo curioso de este acto *creador* del hombre es que, necesariamente, sucede ante *otro*.

Decir algo requiere tener a una persona en frente, una persona que le aliente a hacerlo: por eso son los padres quienes enseñan a hablar a los hijos.

El que invita *dice*, y, al decir, abre una luz, una posibilidad para el que escucha, pero la palabra le surge precisamente por el afecto que hacia esta última profesa. El cual, a su vez, responde, y su responder en un *decir* similar al del invitante. En resumen: solo se nos ocurre *algo para decir y que dice algo*, ante la persona o la realidad que nos *subyuga* o *encanta*. (p. 25)

El *encantamiento*, a su vez, puede ser benigno, alentador, o sugestión ruin y malvada, como la incitación que recuerda Alvira (1999, p. 25) en el crimen que narra Shakespeare en Macbeth: *¿Pasarás por cobarde a tus propios ojos, diciendo primero: «lo haría» y luego «me falta valor?»* Así, Lady Macbeth abre tinieblas en su marido. Está aburrida, y odia. Juega macabramente.

F. La pasión de jugar

La cultura popular, en su sabiduría, enuncia ya que la vida es un juego, tal y como entona el puertorriqueño Daniel Santos en la emblemática canción latina *En el juego de la vida* (1953), y es que *jugar* es el símbolo de *vivir*, y para evidenciarlo de mejor manera, Alvira (1999, p. 33) hace una pequeña recopilación de frases populares que, en efecto, expresan este juego: la fortuna *se pone en juego*, uno *se juega la vida*, *hacer sonar la música*, *vivir la fiesta*, *entrar en el juego*, el *juego del amor*, el *juego político*, etc. Alvira escribe que *donde hay vida hay pasión*, y esto es así porque la vida es energía, y la pasión es la experiencia más subjetiva de la energía. Así pues, en tanto una vida es *mejor vivida* –o mejor jugada– el apasionamiento es mejor percibido. La pasión y el juego van de la mano.

Jugar es natural en el ser humano, pero ante dicha naturalidad se puede adoptar dos posturas: la del hombre que se gobierna a sí mismo –virtud–, y la del hombre que se deja gobernar por su impulso –vicio–. Todo posible vicio tiene su virtud correspondiente, y viceversa. En el caso del juego, el vicio es la *ludopatía*, la enfermiza adicción al *juego* y, según Alvira, la vida cotidiana presenta múltiples formas *ludopáticas*.

Hay que vivir, hay que jugar, y además con pasión. No hacerlo es un menosprecio a la maravilla de la existencia humana. El problema no está, pues, en el juego, ni en la pasión, sino (...) en la pérdida del *sentido* del uno y la otra. (Alvira, 1999, p. 34)

G. Perder y ganar el juego

Siguiendo a Alvira (1999, p. 34), lo que hace mayor contraste con el juego es el trabajo, pero aun existiendo este contraste hay personas que vuelven de su trabajo un juego, y también quienes vuelven de su juego, un trabajo. Alvira alerta que esto último es mucho más grave, pues revela que la auténtica grandeza del *ser humano* se ve reducida a su *hacer*, es decir, la acción se vuelve *puro medio* y la materialización de su acción *puro fin*.

Esta actitud anula el valor del juego por sí mismo, y le quita el espíritu lúdico y deportivo al mismo, esto es, según Alvira (1999), *una especie de sacrilegio*. Quien juega así, ya no juega. Alvira reconoce que hay una regla de oro en todo juego, y esta es *respetar que lo que se está haciendo es jugar*. *Jugar en serio* implica, necesariamente, dedicación, y la dedicación, demanda a su vez *espíritu lúdico*, pues la seriedad no radica en la *profesionalización de la acción*, sino en *el espíritu con que se hacen las cosas*. El mejor jugador no es el jugador profesional: es el que más se divierte –o, el que menos se aburre–.

En lo dicho hasta ahora, se dejan ver ya indicios del error típico de algunos ludópatas. En realidad, no son buenos jugadores, pues juegan con el *fin principal* de conseguir *algo que el juego les dé*, es decir, pierden el auténtico sentido del juego. (pp. 35, 36)

El juego, bien jugado, conlleva consigo *placer y descanso* (Alvira, 1999), por lo tanto, es una actividad cercana al ya mencionado *otium* (ocio), o *contemplatio* (contemplación). Cuando en un juego se halla la contemplación de la belleza, uno es capaz de hallarse a sí mismo lleno de vida. Emocionarse, esforzarse, aventurarse, buscar la novedad, descansar, volver, habitar, ser libres, estar seguros, arriesgar, ganar... todo ello se sintetiza en el juego de la vida.

El juego es símbolo, representación y la realidad de la vida, en su misma esencia y más alto grado, porque sintetiza de manera maravillosa los elementos fundamentales de ella. *Todo juego –igual que toda vida humana– es la unidad –en el ejercicio del diálogo– de la aventura y la paz.* (p. 37)

Tal y como la evidencia lo sugiere, la vida es dura, y ante la dificultad puede acontecer no solo el aburrimiento, sino la frustración, el miedo, la angustia y, como consecuencia, la soledad –entendida como ausencia de diálogo–. Dada la dureza de la vida, el ser humano tiende a construir una ficción en la que encuentra el placer más alcanzable.

Según Alvira: “buscamos olvidarnos del *duro juego* de la vida –mejor, del juego de la vida que se nos ha hecho duro al no saber vivirla– y nos dedicamos a los *juegos*, del tipo que sean.” (Alvira, 1999, p. 38)

En el juego, el hombre busca el gozo de la vida que se le ha prometido, y ello requiere de esperanza: cuando se acaba la esperanza, se acaba el juego. Si una persona pone vida –tiempo– a sus actividades, es porque guarda esperanza en ellas, y esta esperanza se corresponde directamente con su capacidad de amar.

El ser humano le dedica tiempo a lo que ama, y le quita tiempo a lo que aborrece.

Una vez más, la *voluntad amante* alviriana surge como respuesta superior a la *voluntad dominante*.

En una vida sin esperanza, el tiempo aparece en su forma pura como puro pasar vacío, en la experiencia del aburrimiento, que en su forma aguda se presenta ya como angustia. (...) Al final, la vida humana solo tiene dos posibilidades radicales: o cometes la ingenuidad de jugar –y eres como un niño confiado– o desconfías, te dedicas a juegos *serios e importantes* –y te *infantilizas*–. (Alvira, 1999, p. 38)

Alvira (1998, p. 200) recuerda al lector que, al final del día, dado que jugar es vivir, solo reposa en la felicidad aquel que se convence que todas sus jugadas son para divertirse, pues su juego principal –la trascendencia, el amor, o la *superación del tiempo*– ya lo tiene ganado.

Uno vive como juega, y juega como vive.

3.5. Sobre la muerte y la ética

A. El símbolo del infinito y la superación de la muerte

La tradición pitagórica, de la cual Platón era un gran admirador y seguidor –tal y como se puede constatar en el diálogo *Timeo*– tenía la noción de que el *ἀριθμός* (*arithmos* o número) era el lenguaje de la divinidad. En efecto, para ellos el número no era algo cuantitativo, sino más bien cualitativo: ellos no adoraban ni a Zeus ni a Hades, sino a los números.

Así pues, con este breve preámbulo matemático al tema de la muerte, se hace preciso apuntar que, de entre todos los números adorados por los pitagóricos hay uno que merece especial atención: el que no puede ser contado, es decir, el infinito. Y es que hay cosas que no pueden ser, simplemente, contadas; merecen ser vividas, como la inconmensurabilidad y la eternidad.

Se dice, en geometría, que por dos puntos pasa una recta y que, a su vez, esa recta se compone por una *infinidad* de puntos entre el primero y el último. La vida humana es así, está delimitada por un punto de partida, que es el nacimiento, y un punto final, que es la muerte.

La muerte, según Alvira (1998, p. 185), encuentra su significado como punto final de la vida, al establecerse como delimitación de la misma. Gracias a ella, el ser humano puede percibir sus pérdidas y ganancias como *definitivas*, y por esta misma razón, solo a través de la muerte se puede entender un bien y un mal definitivo, lo cual hace que la ética sea posible. Entre el nacimiento y la muerte, acontece la *medida* como humano y es allí donde se *habita* éticamente.

Ahora bien, recordando lo escrito en los *tópicos cognoscitivos*, el símbolo siempre está presente en la búsqueda del hombre que pretende alcanzar la verdad. A continuación, se pondrá la figura del *infinito* como símbolo, como *promesa de lo eterno*. El infinito no es lo eterno, sino que lo simboliza. Parafraseando a Alvira, no sería justo identificar a la eternidad con el infinito (que es de noción cuantitativa), sino con *otro* espíritu (que es de noción cualitativa); la *eternidad* es cualidad antes que cantidad. El infinito, así, no es amado por sí mismo, no es el lugar de una voluntad que ama, sino que es símbolo, *evoca* (*ex vox*, llama fuera de), remite a un amor.

Como ya se dijo, en geometría, una recta se compone por una *infinidad* de puntos y la vida humana es así, o, mejor dicho, con madurez –*voluntad amante*–, puede ser así: descubre la promesa de lo infinito y espera la presencia de la eternidad.

Entre el número Uno y el número Dos hay infinitos números, al igual que entre el Uno y el Millón. Lo que sucede es que, en realidad, como narra el libro del estadounidense John Green, *The Fault in Our Stars* (2012), *algunos infinitos son más grandes que otros*. Las matemáticas ya lo demostraron con los números fraccionarios periódicos y con la famosa aporía de Zenón de Elea, en la que el infinito que separa a la tortuga de la meta, es más pequeño que el infinito que separa a Aquiles de la tortuga, pero no por eso deja de ser un infinito. La eternidad, matemáticamente, existe.

Ante la inminencia de la muerte de los seres queridos –algunas más difíciles que otras– uno puede *avejentarse* y no superar la dificultad–que sería lo propio de una *voluntad de dominio* impotente por no poder dominar la muerte–, imposibilitarse de encontrar el sentido a lo que está sucediendo o, por el contrario, puede habitarla humanamente, madurar y hacer que cada instante, que cada fracción de tiempo junto al ser amado, se convierta en una eternidad, en un *pequeño infinito*, y estar eternamente agradecido por ello.

Para las personas maduras, es un privilegio amar y haber sido amado, a pesar de sus circunstancias, venturadas o desventuradas.

Como dice el Casio de Shakespeare en *La tragedia de Julio Cesar*, *la culpa, querido Bruto, no es de nuestras estrellas, sino de nosotros mismos, que consentimos en ser inferiores*.

B. La muerte como límite de la vida humana

Como ya se adelantaba, es desde la muerte que tiene sentido hablar de ética. Para Alvira:

(...) la experiencia más gozosa y radical es, simplemente, vivir la vida. Nos gustaría hacerlo de manera cada vez mejor, más rica, más profunda e intensa. Una vida pues, que no esté ensombrecida por estrechamientos y peligros, que pueda expresar la alegría de vivir, y no incluya la tristeza ante la muerte y el mal. (Alvira, 1998, p. 184)

Pues bien, según Alvira (1998, p. 184), esta misma experiencia gozosa y radical del hombre puede hacerse viable, según se viva, a través de dos caminos: sea el de *neutralización* –propio del hombre viejo–, o sea el de *significación* –propio del hombre maduro–.

En el ensayo *Ética de la cotidianidad* (2008, p. 148), Alvira equipara al hombre viejo con el *Man* y la *Angst* de Heidegger (cfr. *Ser y Tiempo*), y al hombre maduro con la *ausencia de estrechez* de San Juan de la Cruz (cfr. *Cántico espiritual*)–. El primero adquiere consciencia de la vida a partir de la *voluntad de dominio* y, por lo tanto, le teme a la muerte; el segundo, comprende la vida con *voluntad amante* y le encuentra un significado trascendental.

¿En qué consiste la ética, entonces? En *habitar*, cada vez más *humanamente*, la recta que empieza con el nacimiento y que termina con la muerte.

Según Alvira (1998, p. 192), los sofistas afirman que *la muerte es la prueba irrefutable de la temporalidad: todo cambia*. Pero él plantea que, en realidad, es al revés, es decir que la muerte es la señal de que el cambiar no es lo único, sino que hay discontinuidad, que hay límites.

Así, se vislumbra que, la muerte, como declaran platónicos y cristianos, es el tema central del problema del bien y del mal. De no haber muerte, la vida sería perpetua, y con ello la noción de delimitación que distingue al bien del mal.

Tal y como dice Alvira, *la existencia humana sería la desesperación de no terminar nunca de alcanzar nada definitivo*; la consecuencia sería la muerte del espíritu ocasionada por el aburrimiento. Según Alvira, ésta es la puerta de entrada para entender la *angustia* en Kierkegaard (cfr. *El concepto de la angustia*). Al respecto, se sugiere acudir al artículo alviriano *Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca del concepto de la angustia de S.A. Kierkegaard*, de la revista de filosofía *Themata* de la Universidad de Sevilla (1995).

Si no habría muerte, tampoco habría bien y mal en sentido fuerte, pues nada podría considerarse definitivamente ganado o perdido para el hombre. Sin límite –la muerte es un límite– se borran o se difuminan todas las diferencias. Ahora, ya no habría distinciones existenciales últimas. A su vez, si no hubiera bien y mal, la muerte perdería toda su relevancia y sentido último existencial, se convertiría en una trivialidad o en un sinsentido. (Alvira, 1998, p. 185)

En otro escrito alviriano, *Ética de la cotidianidad* (2008), se puede encontrar que: “El *más allá* entendido solo como *pura prolongación indefinida* de una realidad (...) no puede fundamentar ninguna ética, pues en lo *indefinido*, *indeterminado* o *infinito material* nada me obliga, porque *todo es posible*: no hay límite.” (Alvira, 2008, p. 148)

Así pues, se establece que *la muerte es el límite gracias al cual la vida puede ser tomada en serio*. Al haber límite, hay *medida* y, como titula Alvira uno de sus ensayos más citados, la ética es la medida de la grandeza del ser humano.

Para él, la grandeza del ser humano radica en la posibilidad de poder responder a su *vocatio* o llamado, que es crecer en su humanidad. Y esta es la obligación de todo hombre, y la vida humana consiste en vencer la dificultad, derrotando al envejecimiento y alcanzando la madurez –la plenitud de la juventud espiritual–.

Para Alvira (2007, p. 103), en esto consiste la ética: en responder, en libre ejercicio de la *voluntad*, a ese llamado de humanización.

Conviene recalcar una vez más que, para Alvira, la *voluntad* solo tiene su sentido pleno si es *amante*, de lo contrario se limitará a ser de carácter *dominante*.

Alvira recuerda: “está bien claro que el concepto de deber, en el que se fundamenta la ética, no tiene sentido más que desde la realidad del límite.” (Alvira, 2008, p. 147).

C. La ética como la medida de la grandeza del ser humano

Retornando al mundo griego, se puede recordar que, para Sócrates y Platón, la medida justa, comprendida desde la voluntad amante, es el *conócete a ti mismo* (cfr. la noción de *sofrosine* en el *Cratias* platónico); parafraseando a Alvira (2007, p. 100), solo en la medida en que un hombre se conozca a sí mismo podrá gobernarse a sí mismo, a pesar de cualquier *dificultad*; así como un hombre adquiera consciencia de la vida, podrá adquirir consciencia de la muerte, y viceversa.

Si conoce a la vida con *voluntad de dominio*, entonces conoce a la muerte con miedo, pues no puede dominarla; si conoce a la vida con *voluntad amante*, entonces también conoce a la muerte con fe, esperanza y caridad. Nuevamente, es de especial utilidad recordar cómo es que Alvira entiende el *conocimiento*: como éxtasis y liberación, como una mejor cualidad de *habitación*, y que mientras más elevado es el conocimiento, el hombre alcanza una mayor liberación.

Para Alvira (2007, p. 100) *no hay ética sin límites*. No así el caso de la modernidad progresista, la cual, en clara acción *anti platónica* rechaza la noción y la realidad del límite y, en consecuencia, la medida.

Según Alvira, el progresismo solo admite la *medida* de manera externa y como un *mal necesario* para evitar enfrentamientos sociales. Verbigracia, la noción popular de libertad como *hacer lo que uno quiera sin hacer daño a los demás*. Así, esta definición es externa al individuo, y no reflexiona acerca de una medida interna del obrar personal:

El énfasis puesto en una libertad subjetiva irrestricta –característico de la actitud sofista– deja a la ética fuera de juego teóricamente, pero el problema, como es lógico, es mayor en la práctica. Un sistema social apoyado exclusivamente sobre la medida externa genera de modo progresivo problemas difíciles y hasta insoportables. (Alvira, 2007, p. 99)

Cómo es evidente, no hay ética sin libertad, y la libertad misma se ve formada por el límite y la medida: es esa relación paradójica la que configura lo que Alvira (2007) postula como *el deber*, concepto clave que se retomará más adelante. Por el momento se apuntará que la posesión humana que facilita el cumplimiento del deber es la virtud. En efecto, “las virtudes nos enseñan la medida justa de nuestras acciones, (...) la virtud engrandece el alma. Es sencillo mostrar, en ese sentido, que la virtud realiza la aparente paradoja de limitar y engrandecer al mismo tiempo.” (p. 100)

La obviedad de la libertad parece malentenderse al observar cuanta confusión existe en torno al concepto de la misma, y no es para menos, ya Alvira (2007) señala que, en los diálogos *Protágoras*, *Gorgias* y *La república* de Platón, Sócrates acusa a la sofística griega de confundir el bien y la libertad; en *Ética: la medida y la grandeza del ser humano*, Alvira (2007, pp. 100, 101) asemeja a Kant con Protágoras, y a Nietzsche con Trasímaco y Calicles. Para Protágoras y Kant la calidad de la actuación humana es medida por su razón; para Calicles, Trasímaco y Nietzsche, la actuación humana es medida por el deseo y la voluntad.

Naturalmente, las posturas sofísticas expuestas devienen en las *medidas externas* antes mencionadas y, consecuentemente, en la vulneración de la ética clásica.

Por su parte, fiel a Sócrates y Platón, Alvira (2007) acude al tema del autoconocimiento como medida, pero antes sugiere que el autoconocimiento solo es tal si está amparado por la verdad. En definitiva, *la medida es la verdad*. De este modo, y tomando en cuenta los pilares cognoscitivos propuestos por Alvira, se entiende que la plenitud del conocimiento humano es la verdad, verdad que, por su propia constitución, es externa al ser humano. Es decir, la plenitud del conocimiento humano no se subordina al intelecto ni a la voluntad, sino que es *medida desde fuera*. Según Alvira:

Ese «fuera» es lo realmente real, ya que mide todo, pero es un «fuera» relativo, porque no podría medir en sentido pleno si estuviese totalmente separado de aquello que mide. Así pues, se puede decir que lo real es un «juicio», una conexión entre la medida y lo que ella mide, de tal manera que, si esa conexión no es armónica, la realidad se diluye. (pp. 101, 102)

De esta manera, Alvira (2007) dice que para que el conocimiento de uno mismo sea verdadero, se hace necesario, no solo salir fuera de uno mismo, sino muchas veces renunciar a uno mismo.

En sentido clásico, la humildad de aceptar que el conocer depende de un *fuera* es lo propio de quien busca sinceramente la verdad, y la soberbia de pretender que la verdad depende solo del hombre es lo propio de quien estructura un mundo a base de sofismas.

Alvira (2007) encuentra entonces un nuevo momento para mostrarse socrático, tras acudir al principio que fecunda continuamente la búsqueda de la verdad, pues al hacer cualquier afirmación *sabe que no sabe*, a pesar de tenerla por verdadera, amparándose en las tres virtudes ilimitadas: la fe, la esperanza y el amor.

Por eso, de la misma manera que el sabio teórico cada vez que sabe es más consciente de su ignorancia, el hombre bueno cada vez que mejora es más consciente de su falta de bondad. Todos los santos se han considerado grandes pecadores. (p. 102)

Ya resolver la aparente incongruencia de que el hombre solo puede tener un saber verdadero a través de la aceptación de que él mismo no es dueño de su saber implica un alto grado de autoconocimiento como ser humano.

Pero eso no es suficiente. No para Alvira y sus maestros Sócrates y Platón pues, tal y como ellos mismos dicen *todo saber teórico faculta para el dominio*, pero más importante, la sabiduría en su plenitud faculta para el amor.

El ser humano está llamado a vivir su verdad y, para explicarlo, se acudirá a la noción alviriana de símbolo: parafraseando lo mencionado en el Capítulo I de la presente tesis, se entiende que el símbolo es la promesa de un conocimiento que aún no se ha dado, pero que habrá de darse.

Es decir que, según la filosofía alviriana, el ser humano está llamado a humanizarse, a hacerse cada vez más humano, y esto es lo que delimita su comportamiento ético.

Así pues, se puede defender que esta es la brújula que la humanidad tiene para sí misma: “Podemos, desde luego, y ese es el misterio único del hombre entre los seres de este mundo –misterio de la libertad–, ser más o menos humanos.” (Alvira, 1999, p. 10)

Tener un norte implica un *deber* y, como se apuntaba anteriormente, *el deber* está configurado por la libertad y la medida, lo mismo que para Alvira, por el habitar y la verdad.

El hombre debe hacer lo que le haga verdaderamente humano. “Está bien claro que el concepto de deber, en el que se fundamenta la ética, no tiene sentido más que desde la realidad del límite.” (Alvira, 2008, p. 147)

El hombre descubre que su deber radical es respetar su constitución y, consiguientemente, la de los otros, porque es aún menos dueño de ellos, y porque, sin embargo, los necesita esencialmente para alcanzar la propia humanidad. El respeto esencial es la justicia: ser justo con la propia realidad, lo que supone necesariamente procurar ser justo con la realidad en general, en la cual existo. Por ello, es preciso aprender a ser justo, pues se trata de un saber, pero, claro está, de un saber práctico. Un saber es una idea operativa encarnada, y es lo que se llama hábito o virtud (...) Las virtudes son los saberes que necesitamos para cumplir los deberes. Sin deber no tiene sentido la virtud, y sin virtud no se cumple el deber. (Alvira, 2007, p. 103)

D. La ética en la cotidianidad

La ética se basa en el deber, y la respuesta ética al deber se caracteriza por ser efectuada en libertad, y para ello la virtud, que es el hábito bueno de responder al deber, es esencial. En contraposición, el vicio, como hábito malo de ignorar o ir contra el deber, deforma la naturaleza humana.

Así pues, las nociones de *virtud* y *vicio*, ambas entendidas desde los *hábitos*, configuran la cotidianidad humana.

En lo cotidiano se muestra la humanidad –el grado y cualidad de ella– en el hombre. Y se ha de decir lo cotidiano porque en la repetición de lo igual o similar, de actos y gestos análogos, adquiere cada uno su forma propia, se formaliza y se *realiza*, se substancializa. (...) Existimos en lo cotidiano, y es en ello donde desarrollamos nuestra humanidad, con grandeza o mezquindad, alegre o tristemente, felices o desgraciados. De ahí el interés que presenta el análisis de figuras diversas de ese nuestro existir cotidiano, en el cual habitamos, invitamos, jugamos, nos aburrimos, amamos. (Alvira, p. 10)

Además, y tal como se concluyó en el acápite E del punto 3.2 del presente capítulo, *El problema del Homo Viator* (cfr. p. 80), hablar de hábitos es hablar de *lo que se tiene con frecuencia*, en lo ordinario.

Desde esta lectura, se puede entender entonces que tanto la *virtud* como el *vicio*, por su naturaleza de continuidad, son capaces de vencer al tiempo. La *virtud*, que tiende al bien, configura entonces, en el hombre, un modo de ser que le aproxima a ser cada vez más bueno; el vicio, que tiende al mal, le aleja de la bondad.

Tal y como Alvira propone en su ensayo *Ética de la cotidianidad* (2008): “Aprender a obrar bien, es idéntico con la adquisición de la *virtud*, y ser virtuoso supone un salto sobre no serlo, salto que nos coloca –como suele expresar el pensamiento clásico– en la perfección o en la *divinización*.” (Alvira, 2008, p. 147)

También escribe en *Filosofía de la vida cotidiana* (2008): “La posesión más propia que tiene el hombre es su educación, sus saberes, sus virtudes o *hábitos*. El virtuoso está centrado, pues tiene casa, trabaja a gusto e inventivamente, y es feliz.” (Alvira, 1999, p. 22)

Para Alvira, las personas más resplandecientes de este mundo son aquellas que tienen más profundidad y contagian vida, y desbordan de ella en su trabajo y en su casa.

3.6. Teoría de la cotidianidad

A. La multiplicidad de días

Vivir una vida humana significa viajar: viajar a la interioridad en la serenidad del diálogo contemplativo, propio de quien *habita*; viajar a la exterioridad en la tarea que se asume como *cultivo*, propio de quien *trabaja*; y viajar al límite trascendental de la vida humana en lo cotidiano, propio de quien *sabe jugar bien*, de quien ama. No hay viaje perfecto, pero sí modos de perfeccionar el viaje, y éste se perfecciona a través del viajero.

Para Alvira (1998, p. 21), el viaje diario de un ser humano es el sumario de su amanecer, su atardecer y su anochecer, y el viaje vital de un ser humano es el sumario de sus días:

La vida del hombre es un gran día –entre el *alba* del nacimiento y *la noche* de la muerte– que se despliega en infinitud de días. Aprendemos *en* y *de* la multiplicación de ellos. *En* la multiplicación incorporamos de forma natural e irreflexiva la profundidad del sentido de la vida. (Alvira, p. 201)

El ser humano existe en un tiempo que fluye en ciclos diarios, cuya esencia cambia (todos los días son distintos), a pesar de mantener su forma –la repetición demanda igualdad, en este caso amanecer, atardecer y anochecer–, y, además, el hombre existe en un espacio, que también cambia su esencia al mismo tiempo que, amante, mantiene su forma, la casa.

Es en la síntesis de este tiempo y espacio, que versa entre lo cambiante y lo mantenido, que surge la costumbre y, según Alvira (1998, p. 202), es entre la costumbre y el habitar que sucede lo cotidiano.

B. La cotidianidad

El ser humano no puede vivir fuera de la cotidianidad; le es *constitutivamente imposible* dejar de referirse a una cierta casa y a esa cierta medida de su existir temporal que es la costumbre. Por eso, cuando por constricciones de la vida o por deseo de libertad, viaja mucho y cambia de modo de actuar, se encuentra mal, se *descentra*, pierde su referencia o centro *más concreto*. Pero le es imposible dejar de referirse a un espacio y a una unificación del tiempo: lo único que puede hacer es *cambiar* de casa y de costumbre, pero no deja de tener alguna. (Alvira, 1998, p. 203)

Dado lo citado, se entiende que, necesariamente, *la cotidianidad es un radical humano*, innegable al hombre, pero, una vez más, perfectible a todas luces. La pregunta que se plantea es: ¿cómo se puede habitar bien lo cotidiano?

Según Alvira (1998, p. 203), los *modos* de la realidad se presentan inmediatamente como respuesta: la belleza, la verdad y la bondad vuelven a dar luces al pensamiento alviriano: lo bello se corresponde con lo *limpio*, y lo feo con lo *sucio*; lo verdadero se corresponde con el *orden*, lo falso con el *desorden*; y lo bueno se corresponde con lo *auténtico*, y lo malo con lo *ficticio*.

Es decir, que, así como un hombre acostumbra vivir, así constituye la radicalidad de su cotidianidad, ya sea en pulcritud o suciedad, en orden o desorden, o en autenticidad o ficción.

Así pues, hay hombres que prefieren la suciedad a la limpieza, el desorden al orden y la ficción a lo auténtico: *perversiones del hombre*, dice Alvira (1998, p. 204). *Muchas dudas y discusiones teóricas se resuelven en la práctica*, añade.

Así pues, la perfectibilidad de la cotidianidad humana sucede cuando la persona procura vivir en belleza, en verdad y en bondad.

Además, señala Alvira (1998, p. 204), la cotidianidad no es privilegio del individuo, sino que es acontecida por toda la sociedad en su conjunto: esta realidad configura a la cotidianidad no solo como el *modo* de estar de una persona, sino como el *lenguaje básico que permite que un grupo humano se entienda*.

C. El hombre que justifica su existencia

Ya al inicio del presente capítulo se hacían dos preguntas de suma dificultad: *¿Qué significa ser hombre? ¿Es el ser humano una realidad que se puede conocer verdaderamente?* Y, dado que estas preguntas no son fáciles de responder, son preguntas que invitan a la madurez. Dejar de responderlas supondría un cierto envejecimiento, pues como ya dice Alvira (1998, p.17), *el hombre ha de auto justificarse para ser hombre*. El ser humano es, esencial y existencialmente, una pregunta viva que él mismo ha de responder.

Así pues, en esta antropodicea, se ha podido responder, desde la filosofía de Alvira, que el hombre *es y tiene una medida*, que es su propia vida. Que aun cuando, aparentemente, el camino del poder, el brillo y el placer se evidencia hacia afuera, en el dominio del *otro*, es en la interioridad que surge el camino de la trascendencia, cuando se ama, se cree y se tiene esperanza en el *otro*. Vivir es amar antes que dominar, y lo importante de la vida es vivirla, no perderla, y para ello el hombre está llamado a ejercitar el rol de ser aprendiz y maestro de sí mismo todos los días. Así pues, *el ser humano se justifica en su cotidianidad*, en su día a día, cuando cultiva, en lo ordinario, un espíritu amable, humilde, fuerte, solidario, desprendido, templado, prudente y justo. Para Alvira (1998, pp. 204, 205), el virtuoso es quien encuentra su medida, quien gana su vida, quien justifica su existencia.

A esta misma conclusión llegó la Dra. Belén Moncada (Universidad de los Andes) en su ensayo *La radicalidad del humanismo de Rafael Alvira* (2016), entendiendo al humanismo del madrileño como “un concepto que *moviliza* a la práctica mediante actitudes” (Moncada, 2016, p. 1) y que, por tanto, no es una noción estática, sino de acción. En sus propias palabras “para Alvira, los valores humanistas o se encarnan o no son” (Moncada, 2016, p. 2). Así, se confirma que la justificación alviriana del ser humano no se da a través de una teoría de pensamiento, sino a través de actitudes encarnadas.

Según Moncada (2016), este humanismo alviriano es original y único, y puede llegar a tener aplicaciones insospechadas:

La noción de ideal humano y social que define consigue ilustrar una teoría de la acción que lo coloca, sin duda, en el campo de los aportes más valiosos del pensamiento del siglo XXI. La casi ontológica querencia de su teoría hacia lo pragmático hace de su concepto de humanismo un modelo político, económico y social con infinitas aplicaciones prácticas. Se cumple en su humanismo la máxima de que una buena teoría es lo más práctico que hay. (Moncada, 2016, p. 11)

CAPÍTULO III

REFLEXIONES ALVIRIANAS SOBRE LA FAMILIA

El presente capítulo se fundamenta en una pregunta discreta pero necesaria: ¿qué sentido tiene hoy escribir sobre la familia? Pues bien, una respuesta sensata no podrá ni pretenderá ser absoluta, aunque sí se ha de decir que podrá y pretenderá ser *bella*, es decir, buena y verdadera, porque, al final del día, al escribir sobre la naturaleza de la familia según Alvira, se escribe, principalmente, sobre la belleza. Primero, porque –como se ha leído de las páginas anteriores– Alvira tiene la intención de *investigar y conocer la verdad*; segundo, porque –como se leerá en las páginas posteriores– Alvira tiene la orientación hacia la bondad; y, por último, porque –como se puede develar de su búsqueda filosófica– Alvira tiene la vocación hacia la armonía.

No obstante, no es el único. En este punto resulta clave apuntar a una serie de filósofos que han tenido una producción intelectual en torno a la defensa metafísica de la familia, producción que presenta un crecimiento considerable de publicaciones a partir de los noventa. Naturalmente, las ideas planteadas por estos filósofos se vendrían cimentando desde décadas anteriores, pero pareciera ser que acontecen como respuesta a un enfoque dialéctico y estructuralista de la familia, predominante desde el siglo XIX hasta inicios del siglo XXI.

Sin lugar a dudas, el libro inaugural de la negación de la metafísica de la familia es *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Friedrich Engels (1884), cuyas ideas se reflejan en obras como *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (Reich, 1933), *La revolución sexual* (Reich, 1936) y *El segundo sexo* (de Beauvoir, 1949). Posteriormente, y desbordando a Margaret Mead –la cual tiene un discurso más moderado en *El hombre y la mujer*, 1961–, los libros *La dialéctica del sexo* (Firestone, 1970) y *Política sexual* (Millet, 1970) fundaron el feminismo radical. Ese mismo año L. Althusser publicaba su famosa *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, donde cataloga a la familia como un *agente opresor*, idea a la que se suma Foucault en *Microfísica del Poder* (1978). Ya a finales del Siglo XX, quien sintetiza esta corriente de pensamiento es Judith Butler en *El género en disputa* (1990), *magnum opus* de la Teoría Queer. Otros enfoques filosóficos liberales de la familia son los hallados en *Matrimonio y Divorcio* (1832) de Stuart Mill, y *Matrimonio y Moral* (1929) de Bertrand Russell.

Por su parte, también ha habido propuestas que no abordaron a la familia como tema de estudio concreto, pero que remiten a ella de modo directo o indirecto, tal es el caso de la fenomenología de Scheler (cfr. *Ordo Amoris*, 1916) y Garfinkel (*Studies in Ethnometodology*, 1967), y el personalismo de Marcel (*Filosofía Concreta*, 1940) y Mounier (*Manifiesto al servicio del personalismo*, 1936, y *El personalismo*, 1947).

Por otro lado, entre los principales defensores metafísicos de la familia, se halla Leonardo Polo, quien planteó un retorno enriquecido a las ideas clásicas de concepción del hombre y su naturaleza familiar en *Quién es el hombre* (1991) –esta misma noción la reafirma en *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos* (1996)–. Además, no se puede dejar de mencionar la *Metafísica de la Familia* de Juan Cruz (1995), escrita en colaboración con varios autores –entre ellos Arellano y Alvira–, y la visión filosófica de Wojtyla en *Mi visión del hombre* (1997), y, principalmente, en *El don del amor* (2000). En el Siglo XXI, destacan autores como Viladrich (cfr. *El ser conyugal* y *El modelo antropológico del matrimonio*, entre otras obras), F. D’Agostino (cfr. *Filosofía de la familia*), y la labor divulgativa de Tomás Melendo.

Ahora bien, leyendo a todos los autores citados en el párrafo anterior, se puede concluir que comparten una visión clásica de la cuestión, predominantemente aristotélico-tomista, pero la visión alviriana destaca por su especial afinidad con la idea platónica del amor, identificando a la familia como un lugar de eternidad al cual *se puede volver*.

De una u otra manera, la pregunta inicial de este capítulo, *qué sentido tiene hoy escribir sobre la familia*, demanda ser respondida, y a continuación se pretende hacerlo desde la filosofía alviriana, ensayando una respuesta ontológica, es decir, atendiendo a la familia como una realidad bella, buena y verdadera.

1. La familia como fundamento

A continuación, se presentan tópicos sobre la esencia de la familia, desarrollados a partir de lo escrito por Rafael Alvira en la primera parte de su libro *El lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia* (1998), y los apuntes de Reyes Calderón en *Rafael Alvira: la castiza filosofía del hombre que vuelve* (2014), Ricardo Crespo en *Una reflexión filosófica sobre lo económico: comentario a un texto de Rafael Alvira* (2014) y Rafael Hurtado en *El hogar familiar: espacio de lo eterno* (2014).

1.1. Distinciones fundamentales entre familia, sexo y matrimonio

¿De qué se habla cuando se habla de familia? Esta pregunta se muestra oportuna cuando se quiere desarrollar este concepto con precisión y sin vacilaciones, y es que, en las interacciones diarias, gran cantidad de personas no terminan de ponerse de acuerdo en lo que respecta a lo que es y no es familia.

Pues bien, siguiendo las ideas de Alvira, este primer acápite procura hacer una clara distinción entre los conceptos de *familia*, *sexo* y *matrimonio*, de tal manera que se puedan disipar dudas iniciales en torno a lo que Alvira ciertamente entiende por familia.

En orden, conviene reconocer que *familia*, *sexo* y *matrimonio* existen simultáneamente, pero no necesariamente juntas, y aunque estos tres conceptos son distintos y separables, estos “pueden relacionarse, y su combinación es particularmente relevante para la vida humana.” (Alvira, 2010, p. 26) Adelantando un poco, ya se verá como una sociedad que carezca de familias matrimoniales procreativas, verá paulatinamente reducida su noción de mundo –y, por lo tanto, de existencia– hacia un entorno utilizable más que como un hábitat amado, como se expuso en *Sobre las relaciones entre sociedad, razón y naturaleza* (cfr. p. 35, Capítulo II). Ahora bien, conviene distinguir estos tres conceptos, de tal manera que después se sepa bien como unificarlos, haciendo las siguientes distinciones:

Primero, según Alvira (2010, pp. 26, 27), puede haber intimidad sexual en ausencia de familia y matrimonio y, si bien el sexo es requisito necesario para el *nacimiento* de un ser humano, el sexo en sí mismo no constituye una familia. En palabras de Alvira, el sexo es una determinación humana básica, pero puede llevarse a cabo autónomamente.

Segundo, parafraseando a Alvira (2010, pp. 26, 27), puede haber matrimonios sin vida familiar ni intimidad sexual y, si bien el matrimonio es un acto socialmente reconocido, el matrimonio en sí mismo no constituye una familia. Según Alvira, el matrimonio como institución social puede llevarse a cabo como un mero acto protocolar.

Tercero, según Alvira, puede haber verdaderas familias sin matrimonio ni intimidad sexual, “como cuando una persona se hace cargo de unos niños que no son suyos, pero a los que da un hogar, o cuando se forma un hogar con otras personas a partir de motivos religiosos” (Alvira, 2010, p. 26) y, si bien la familia es “la pieza básica para el desarrollo de la persona humana en cuanto tal, (...) el constitutivo y constituyente esencial de toda sociedad humana” (Alvira, 2010, pp. 26, 27), el único modo en el que la palabra *familia* alcanza toda su plenitud es en medio de la familia matrimonial:

La familia matrimonial es imprescindible en toda sociedad que quiera alcanzar un alto grado de *humanización*. En ella se enlazan de manera relevante el sentido del sexo y la procreación, del amor entre personas, de la propiedad legítima, de la educación. Esta familia es clave, porque ella se *responsabiliza* de la humanidad y de la tierra que ocupamos. Resulta muy difícil que exista un verdadero ejercicio del *habitar* si no existe la familia matrimonial como base de una sociedad. (Alvira, 2010, p. 27)

Alvira (2010) indica que, en efecto, esta caracterización de la familia permite entender a la sociedad como ambivalente, capaz de ser conservadora y liberal al mismo tiempo, “pues está –por el amor que la constituye– tan interesada en conservar como en crear.” (p. 27)

Sin familias –y particularmente familias matrimoniales, en una sociedad no hay habitantes, sino gente. (...) En general, sin el apoyo en las familias –sean matrimoniales o no– ni la persona ni la sociedad pueden *humanizarse*. (...) No hay sociedad que no se constituya sobre ella, y toda persona tiene alguna referencia a ella. (p. 27)

1.2. Sobre la familia como fundamento de la persona

¿Cuál es el propósito de la existencia humana? Esta es una pregunta pertinente para empezar a abordar los tópicos alvirianos en torno a la familia, pues, tal y como ya se sugería al termino del segundo capítulo de la presente tesis, la humanidad justifica su existencia en la medida en que es más virtuosa, y es que *se es más virtuoso ante otro*, es decir, ante un *alguien* que es sujeto del ejercicio de la virtud.

Este *alguien*, no es un cualquiera, sino todo lo contrario: es ante quien la existencia de una persona adquiere sentido. ¿Qué lugar, sino la familia, encarna este principio? Pues bien, recordando el punto 2.2 del segundo capítulo, *Sobre la persona, la cultura y la sociedad*, se anota que el ser humano no puede ser una individualidad absoluta: es, más bien, una unidad interdependiente que se hace más humana en la medida en que lleva a cabo más acciones humanas ante otros.

Reyes Calderón (2014) también distingue esta premisa en el pensamiento alviriano en su ensayo *Rafael Alvira: la castiza filosofía del hombre que vuelve* (p. 3), cuando escribe:

La supremacía del individuo vigente en la Economía es acorde con la presente en la filosofía democrática (...), pero ambas olvidan que el ser humano es un habitante, que planta su tienda y regresa a ella una y otra vez. El carácter radicalmente familiar del ser humano –siendo la familia un lugar sin mercado ni precios, donde uno es valorado por lo que es y no por lo que tiene, donde uno es único e invendible– ha sido completamente obviado, olvidado y aún menospreciado por esta sociedad, que siempre mira hacia adelante, que no vuelve, y que, precisamente por ello cae en crisis cada vez más profundas. (Calderón, 2014, p. 3)

Desde esta premisa, Alvira edifica un principio que le acompaña en toda su pesquisa filosófica en torno a la familia: que aquí es donde el ser humano se hace persona.

A. El lugar de los espejos

Ordinariamente, la familia es el lugar en el que uno es amado, y no precisamente por ser apuesto, listo o virtuoso, sino por el simple hecho de *ser quien es*. No hay condicionantes ni *peros* –o, al menos, no debería haberlos–. Alvira anota:

(...) solo si hay alguien que te acepte absolutamente, tú *eres* absolutamente, pues el ser humano solo lo es *ante* alguien. De otro lado, por lo mismo que eres reconocido como absoluto, te relacionas con el que te reconoce. Eres así, social. En la familia se aprende el significado y la bondad esencial de la persona individual y de la sociedad al mismo tiempo. (Alvira, 2010, p. 23)

Tal y como ya se escribió en *El ser humano en relación con la diferencia* (cfr. p. 30, Capítulo II), conocer al hombre es conocer la alteridad, y conocer la alteridad es admitir la diferencia.

Esta sentencia adquiere especial relevancia cuando Alvira escribe que “*la vida es impensable sin relación*, y, particularmente, la vida del espíritu. Y esto quiere decir que, por lo mismo que me relaciono con otro, me *distingo* de él.” (Alvira, 2010, p. 24)

Así pues, con esta pequeña disertación, Alvira manifiesta que, si bien el ser humano es intrínsecamente individual, es, al mismo tiempo, intrínsecamente relacional. Con ello, Alvira reafirma el pensamiento postulado en *La necesidad de un espejo* (cfr. p. 24, Capítulo II): que el ser humano necesita de espejos que le saquen de sí mismo, que le inviten al éxtasis, que le liberen y, por lo mismo, que le den un *hábitat*.

Así, la familia es el primer lugar donde uno se rodea de espejos, donde se hace persona, es decir, donde el ser humano se hace individuo a través de sus relaciones.

Ahora bien, el lector puede imaginar un lugar con muy pocos espejos, o incluso ninguno; también puede imaginar un lugar con espejos sucios o rotos, que deformen las figuras. Los espejos mencionados, naturalmente, reflejarán imágenes frágiles y pobres, con huecos, espacios vacíos que clamarán por ser llenados. Así, hay familias que deforman las relaciones sociales en meros accidentes ocasionales, que a veces uno mismo evita tener.

Como ya se escribió anteriormente en *El retrato del ser humano* (cfr. pp. 29 y 30, Capítulo II), Alvira cree que así es como las relaciones personales, especialmente las familiares, esculpen el *rostro* de cada individuo.

Por otro lado, el lector también puede imaginar un lugar en el que todos los espejos *deben* ser iguales, en el que la diversidad, la *diferencia*, no es tolerada.

Este lugar de espejos iguales refleja un colectivismo que no respeta la distinción entre cada individuo, y no se olvide lo ya apuntado en los *Tópicos cognoscitivos*: que, a mayor grado de conciencia, respeto y amor por la diferencia, mayor manifestación de humanidad.

Es decir que, siguiendo la filosofía de Alvira, los *lugares de espejos* que no respetan la diferencia y deforman a la individualidad en *accidental*, se auto condenan a una entropía social.

En resumen, tan real y verdadero es el carácter social del ser humano como su carácter individual: uno y otro, lejos de estar en oposición dialéctica, se requieren mutuamente de modo armónico. La encarnación práctica de esa armonía de lo social y lo individual es lo que se encierra justamente en el concepto de persona. (Alvira, 2010, p. 25)

1.3. Sobre la familia como fundamento de la sociedad

A mediados del S.IV antes de la Era Cristiana, un diálogo platónico de especial relevancia para la filosofía occidental salió a la luz: *Πολιτεία* –*Politeia*, o *La república*–; en este, Platón esclarece el problema de la justicia en orden al bien común de una sociedad y, para ello, hace un paralelismo entre la organización que una sociedad dispone para alcanzar el bien común, y la organización que un individuo dispone para alcanzar su bien individual –o felicidad–, de este modo se razona que la justicia individual conduce a la justicia social.

Pues bien, al escribir sobre familia se escribe también, sin duda, de un conjunto de elementos constitutivos que pueden ser dispuestos, de una manera u otra, para alcanzar no solo la justicia, sino, y más importante, para alcanzar la belleza de la existencia humana.

En orden a ello, se puede recordar lo escrito por Tomás Alvira en 1983:

La vida familiar debe ser expresión de belleza, por el fin que pretende. Pero esa belleza solo se alcanzará cuando haya armonía entre sus componentes, la cual trascenderá naturalmente a la sociedad que la envuelve y así se beneficiará ésta de la actuación eficaz de aquella célula social. (Alvira T., 1983, p. 106)

La belleza, según Alvira (2010, p. 13), se manifiesta en el ser humano como una experiencia vívida, que converge el gozo de la alegría con la paz profunda del alma. Así pues, en ausencia de belleza, la existencia humana no solo es dura, sino que es aburrida, triste e intranquila, en una sola palabra: vacía.

La belleza es armonía, y armonía es precisamente lo que buscaba Platón al describir al hombre justo y a la sociedad justa en *La república*, pero lo curioso es que la armonía es una categoría estética antes que ética, de este modo, se vislumbra que, en el pensamiento alviriano, en tanto la humanidad ignore la estética, la ética puede terminar –recordando a Chesterton en *Ortodoxia* (1908)– *volviéndose loca*. Conviene detenerse a pensar en cómo se abordan los diversos problemas sociales, económicos, políticos y éticos en general... ¿desde la armonía, o desde el conflicto?

Según Alvira:

(...) la belleza es el *medio* en el que la vida humana se desarrolla de la mejor manera. La cuestión no está en si vivimos rodeados de paisajes encantadores, en ciudades maravillosas, y con casas llenas de preciosas obras de arte. (...) lo que hace que esas cosas tengan auténtica relevancia y significación para nosotros es que *estamos ya radicados* en la belleza. (Alvira, 2010, p. 14)

Ahora bien, esta armonía descrita demanda un ordenamiento, y, por lo mismo, una cierta relación entre mando y obediencia. Para argumentar ello desde la familia, resulta especialmente interesante acudir al ensayo alviriano de M. A. Vanney, *Algunas consideraciones sobre el poder político*, cuando escribe:

En este sentido, es claro que la sociedad necesita dirección, ya que solo puede haber gobierno y evitarse la anarquía cuando el gobernante es obedecido. Como ya se vio anteriormente, se necesita una justificación de la obediencia: convencimiento de tipo intelectual, que supone la razonabilidad del mandato, y convencimiento de la voluntad, de modo que pueda nacer la confianza. Ambos elementos se aprenden primordialmente de los padres, de modo muy particular la confianza. (...) De este modo, se ve que, a partir de una estructura paterno-filial, la obediencia resulta natural. (Vanney, 2014, p. 6)

A. La socio-estética de la familia

Al escribir el prólogo de su obra *El lugar al que se vuelve* (2010), Rafael Alvira ya se adentraba en las críticas de sus opositores: que la armonía genera trivialidad, que el conflicto forja el carácter, que la estética es individual, o que la estética es ornamental... en suma, que algo como la estética no puede ser constitutivo de la sociedad, a no ser que se piense utópicamente. Alvira responde: “duro reproche para una tesis que quiere ser realista” (Alvira, 2010, p. 15) Pero, seguidamente apunta:

La estética es constitutiva de la sociedad porque ésta se construye en una *lucha por la paz* –por la armonía–, y no desde un mero *acuerdo general de paz* (...). La paz hay que estar construyéndola siempre; no es algo que pueda darse por supuesto. No se lucha *desde la paz*, sino *para la paz*. Construir la armonía es una tarea que requiere un difícil aprendizaje práctico, aprendizaje que solo puede llevarse a cabo en un ambiente familiar. En él debería resplandecer la belleza. (Alvira, 2010, p. 15)

Si el ser humano vive para el conflicto y en desacuerdo con el mundo, la estética pierde su germen: no tendría sentido contemplar y, por lo tanto, existir sería aburrido. Recordando el acápite C del punto 3.4 del primer capítulo (p. 65): aburrirse es morir en vida, tristeza y tedio, y dada la condición social del hombre, aburrirse es matar a la sociedad. ¿La causa de esta mala muerte? El conflicto permanente y la ausencia de la armonía: *las huidas del presente ante la dureza de la realidad*. De otro lado, se tiene que, si el ser humano vive para la armonía, la historia es otra: tiene colores. Ya no hay aburrimiento, hay contemplación y estética.

Es, por tanto, en la experiencia estético-artística de la vida social, –pues la sociedad nos hace y la hacemos– donde se asienta la base para cualquier percepción posterior de lo bello. Y no podemos vivir *humanamente* sin ser capaces de captarlo y realizarlo. Si la dimensión de la belleza ha sido siempre un elemento distintivo del *humanismo*, la explicación está precisamente aquí. El humano descubre que no hay ética sin estética, y viceversa (...) porque toma una conciencia muy aguda (distinguir) de que el bien se encuentra en la armonía y que esta es una categoría estética. (Alvira, 2010, p. 16)

Pero, ¿con qué argumentos se defiende que la familia es el primer lugar de la armonía?

El principal es el argumento de la *confianza*. En efecto, el lado opuesto a la armonía, que es el conflicto, tiene como factor implícito la ausencia de confianza: todos compiten, todos quieren *dominar para no ser dominados*, y –haciendo una sutil referencia al pensamiento alviriano de la *voluntad dominante* en contraste a la *voluntad amante*– se puede acudir a lo escrito en el subtítulo *El hombre que se conoce a sí mismo* (cfr. p. 23, Capítulo I): que el afán de dominio esclaviza mediante el miedo.

De este modo, se puede entender que el miedo y el afán de dominio han deformado la confianza que da la armonía, en la desconfianza que proviene de la competitividad salvaje, competitividad que, de suyo, no es mala, pero que ha terminado perdiendo el quicio al ser colocada en un lugar que no le corresponde: como eje central de la vida del ser humano. Solo hace falta echar un breve vistazo a los pilares de la política, la economía y la empresa contemporáneas para darse cuenta de ello.

Tal y como Alvira anota (2010, p. 17), el desplazamiento de la armonía por la competitividad en la dinámica social humana ha traído, como consecuencia lógica, la marginación de la familia, al punto de haber expuesto su integridad, efecto notorio en los entornos académicos, intelectuales, económicos y empresariales, abiertamente desinteresados por la realidad familiar.

“Si desconfío plenamente de otro, no puedo hacer con él ningún proyecto serio.” (Alvira, 2010, p. 18) Y, en efecto, ¿qué sistema económico o político puede hacerse sin confianza?

Una persona se hace fiable a través de una formación moral y estética que solo en la familia se puede aprender. El menosprecio de esta institución por parte de una filosofía política que ha colocado a la competición en el centro de la vida social, se paga con el resquebrajamiento del sistema. (Alvira, 2010, p. 18)

Así, solo del lugar donde nace la confianza, que es la familia, puede después emerger una sociedad que confíe más y mejor y, por lo tanto, emerger una mejor clase política, económica y empresarial, capaz de llevar a cabo la revolución de igualdad, libertad y fraternidad que la humanidad añora desde hace siglos.

B. La familia como fundamento de la igualdad

Según Alvira (2010) –una vez más, platónico–, en la familia se pueden distinguir tres elementos constitutivos, entre los cuales acontece la armonía y, a causa de ello, se suscita la belleza. El primero de estos elementos constitutivos es la *economía*, entendida como el *cuerpo de la familia*, donde vive la templanza; para evidenciarlo, Alvira formula las siguientes preguntas: “¿Por qué ahorrar? ¿Qué me motiva a trabajar? ¿Quién distribuirá correctamente los bienes? ¿Dónde tengo un criterio para el consumo?” (p. 28) Y es que en las respuestas a estas cuestiones se puede reflejar que *el origen de la economía es la familia*, pero, el tema que de verdad le importa a Alvira para terminar de argumentar su punto es el de la propiedad privada.

Acudiendo al acápite *La dinámica de la propiedad* (cfr. p. 33, Capítulo I), lo propiamente humano es la cultura, pero lo más profundamente humano es el amar, y quien ama no solo quiere cuidar, sino cultivar y compartir y, por lo tanto, tener. La propiedad privada es, después, requisito indispensable para la actividad económica, pues, según Alvira, “el colectivismo quita todo interés por el desarrollo de los bienes materiales, pero un privatismo puramente individualista no aprecia suficientemente dichos bienes.” (Alvira, 2010, p. 28)

El ser humano solo quiere de verdad lo propio, así como solo es capaz de *ser humano* ante otro, de modo que, para realizar la plenitud de su existencia, no solo debe poseer, sino compartir, en lo que se realiza como *amar* y, como ya se puede ir dilucidando de la filosofía alviriana, el lugar donde se aprende a amar es en la familia, razón por la cual ésta se vuelve a perfilar como *el lugar al que se vuelve*.

A propósito de lo escrito, Ricardo Crespo postula en *Una reflexión filosófica sobre lo económico: comentario a un texto de Rafael Alvira* (2014) que el principio de la realización humana hacia la felicidad, según Alvira, es la concepción del ser humano no como individuo, sino como persona, la cual se *apropia* de la materialidad, para después *distribuirla*:

Ese ‘apropiarse’ es personal, pero no individualista. Lo demuestra la segunda actividad básica, la distribución. El carácter social de lo económico surge de su subordinación a lo político y, finalmente, de la misma naturaleza política del hombre. Para Alvira se manifiesta primero en la familia. (p. 4)

Alvira anota, además, que “bajo la apariencia de la sociedad egoísta y que busca en demasía el *puro tener*, en Occidente se esconde hoy una crisis de la *propiedad*” (Alvira, 2010, p. 28).

Dicha crisis repercute después en la ciudadanía, la misma que se enfrenta a la inseguridad proveniente del *tener por tener*: desde asaltos, hurtos y delincuencia común, hasta extorsiones descaradas, esclavitud moderna y corrupción institucionalizada, en occidente pareciera que todos quisieran *tenerlo todo*, sin detenerse a pensar en lo que significa realmente *tener algo*.

Así, la *igualdad* se ve desprotegida pues “ésta solo es pensable en una sociedad que tenga profundo respeto por la propiedad propia y ajena, respeto que se refiere a la *esencia misma* de la propiedad y no a la *cantidad de ella*.” (Alvira, 2010, p. 29)

Según Alvira, este respeto por la propiedad, cuidado por la familia, tiende necesariamente a un equilibrio de la posesión, pues “las diferencias excesivas –la falta de una cierta igualdad– amenazan a la propiedad misma.” (Alvira, 2010, p. 29)

Así, una sociedad económica que preserva la familia, preserva posteriormente el verdadero sentido de la propiedad y asegura una sociedad más segura, que respeta y valora la igualdad entre las familias.

C. La familia como fundamento de la libertad

El segundo de los elementos constitutivos de la familia es la *educación*, la cual podría entenderse como el *alma de la familia*, donde vive la sabiduría; para ello, Alvira acude al instrumento del diálogo: el acto más sencillo en el hombre y, por lo mismo, el más difícil (cfr. pp. 67 y 68, Capítulo II). El diálogo, por concepto, demanda interés de uno hacia otro, y viceversa, es decir, la auto negación de uno mismo y la reafirmación del otro.

En la educación, el ser humano se enfrenta a lo desconocido y, por ello, a un cierto temor, pero tal y como el acápite *El ser humano en relación con la diferencia* adelanta, es aquí donde la figura del otro adquiere especial relevancia para ayudar al hombre a ser superior a sus miedos (cfr. p. 31, Capítulo II).

El amor, propio del diálogo, es el catalizador del aprendizaje: a mayor afecto, mejor aprendizaje, lo mismo que, cuanto más se ama una realidad, más a fondo se le conoce.

Así pues, el diálogo amoroso es el método más supremo de la educación, sobre todo, moral.

En ausencia del diálogo fecundado por el amor, la educación se reduce a reproducir *voluntades dominantes*. Alvira (2010) apunta que esto ha devenido en una crisis de practicidad:

Las gentes en general –y no solo los jóvenes– aprenden sobre todo a través de libros y de medios audiovisuales y nos olvidamos de que –a pesar de que ellos son con frecuencia verdaderas obras de arte, y de que son además ayudas necesarias para el aprendizaje– nunca pueden *sustituir* a la vida, es decir, al diálogo directo. (p. 30)

La crisis de practicidad –que es, en el fondo, crisis de diálogo y afecto– que Alvira acusa, genera así miseria moral: mucha técnica y poca humanidad. Esta misma crisis de practicidad es también, y en gran medida, causa de una cultura y sociedad de desconfianza, tal y como ya se señalaba en el acápite anterior.

Y, sin embargo, la sociedad contemporánea parece seguir empecinándose en hacer una práctica política y económica practicista cuando es bien sabido que “ninguna economía ni ninguna política razonables pueden desarrollarse en un medio y en un ambiente social en el que falta la *confianza*.” (Alvira, 2010, p. 30)

Si falta la confianza, entonces pululan las causas para tener miedo, y el miedo no libera, al contrario, esclaviza. Por eso Alvira (2010, pp. 30, 31) refugia en la familia todo lo opuesto a ello, es decir, sitúa a la familia como el lugar de la confianza, el diálogo y el amor, y por ello, como el lugar de la educación, donde el hombre se libera y conoce la libertad.

Al respecto, el profesor del IPADE, Rafael Hurtado, escribe un ensayo alviriano titulado *El hogar familiar: espacio de lo eterno* (2014), en el que postula:

Según la sabiduría clásica –tal vez por ahora un poco olvidada– los padres de familia (entiéndase padres y madres) han sido llamados a participar en la “construcción” del mundo de las personas de una manera única, exclusiva y fundamental: *trayendo a otras personas a la existencia y educándolas a partir de su amor*. De acuerdo con esta visión, el devenir de la historia ha puesto sobre los hombros de los padres y de las madres la gran responsabilidad de *humanizar* y *construir* los cimientos de toda sociedad conocida, la misma que ellos han de erigir por medio de su propio trabajo. (Hurtado, 2014, p. 5)

D. La familia como fundamento de la fraternidad

El tercer elemento constitutivo de la familia según Alvira es la *intimidad*, la cual podría entenderse como el *espíritu de la familia*, donde vive la fortaleza. Ya en el acápite *La vida del espíritu* (cfr. pp. 28 y 29, Capítulo II), se recogía de Alvira que la mera dualidad cuerpo-alma no es suficiente para comprender la realidad humana. El hombre está llamado a humanizarse, a ser cada vez más superior a su propia naturaleza, añadiendo, perfeccionando y elevando su propia condición natural a lo sobrenatural: el hombre se trasciende a sí mismo, y aquí es donde radica el *espíritu*, que es intimidad.

He aquí un punto fundamental para entender a la familia en Alvira: el ser humano realiza su naturaleza –se humaniza– cuando se sobrenaturaliza, pero dado que el *ser solo lo es ante otro*, la sobre naturalización humana solo se da *ante otro*, es decir en una de las manifestaciones más entrañables del amor humano: la *fraternidad*. Y es que, sin amigos, sin amados, sin familiares... sin espejos, la humanidad del ser humano se diluye:

Sin la intimidad el ser humano se *dispersa*, no puede adquirir la concentración que necesita para vivir la vida con intensidad. (...) Falta la alegría precisa para vivir, y por ello se trabaja mal y se hace también difícil el ejercicio de la *fraternidad*. El que no ha vivido la intimidad no puede comprender la *fraternidad*. (Alvira, 2010, p. 31)

Espacio y tiempo son las dos variables que configuran el modelo físico donde acontecen todos los sucesos materiales del universo, y la condición humana no escapa a ello. Así, el *espacio físico* permite la existencia humana. Ahora bien, para Alvira (2010), la familia se alberga también en un espacio psicológico, cultural y espiritual, en el cual despliega sus tres funciones de manera inversamente proporcional al espacio físico. Es decir que, a menor espacio físico, mayor espacio psíquico, cultural y espiritual:

Cada nuevo hijo es un *mundo nuevo* y querido, y un nuevo *punto de referencia*; por tanto, el causante de que se abra un nuevo espacio espiritual, lleno de riqueza en potencia. Pero ocupa un espacio físico que le es restado a los otros miembros de la familia, y también llena un nuevo espacio psíquico en los padres (...) Saber comprender la profundidad de esa peculiar dialéctica del espacio es una clave de la vida familiar. (Alvira, 2010, p. 32)

Negarse espacio físico, y muchas veces comodidad, significa aceptar al *otro* en el contexto individual, y ello significa, a su vez, incrementar el espacio espiritual: hay espacio para alguien más. De este modo, un ambiente se configura como un hogar grande y vacío, o como un hogar pequeño y repleto. Así, habrá familias que, en exceso de espacio físico y materialidad, se privarán de *igualdad, libertad y fraternidad*.

De todas maneras, cabe recordar lo escrito por Séneca en el Siglo I (cfr. *Cartas a Lucilio*), que el problema de la materialidad no radica en la posesión en sí misma, sino en *cómo se vive* la posesión.

Nuevamente, se configura la dialéctica entre la estrechez y la grandeza de espíritu, solo que esta vez se añade a la familia como el campo de batalla decisivo de la guerra entre el egoísmo y la alteridad de una sociedad. Como toda guerra, esta se define por la calidad de las decisiones de los decisores, los cuales son los directivos de los diversos sistemas políticos, económicos y empresariales, pero también los directivos de las diversas familias, a saber, los padres. La clave de la victoria o la derrota radica en el buen o mal uso del tiempo, respectivamente:

Cuantitativamente, hace falta *dedicar tiempo* a la familia. Los que no lo hacen –sobre todo, los padres que no lo realizan– ponen en peligro muy serio su propia familia. Es menester también que el sistema social, y en particular el subsistema económico, se organicen de tal manera que hagan posible esa dedicación. Más decisivo todavía, si cabe, es, con todo, el tiempo cualitativo. El *ritmo de vida*, la velocidad con que se lleva a cabo el diálogo, el contenido del tiempo, la armonía entre los tiempos de las diferentes personas. En resumen, todo el problema tan bello y profundo, y tan frecuentemente descuidado, de la *musicalidad* de la vida, tanto en el interior de cada familia como en la sociedad en general. (Alvira, 2010, p. 33)

Pero, ¿puede organizarse el sistema político, económico y empresarial desde la visión humanista del tiempo, de tal forma que sea compatible con la vida familiar? Sí, sí puede, pero para ello sus decisores tendrían que *quererlo, saber cómo hacerlo, y saber que tienen que hacerlo* (cfr. Alcázar). O, en términos de la paráfrasis que hace Gonzáles Enciso a Alvira en *Sobre el espíritu aristocrático y el empresario* (2014, p. 4), hace falta *virtud hidalga*.

Desde la política, Alvira apunta que “si la sociedad *civil* ha de mostrar toda la potencia que le corresponde y sin la cual la tiranía del Estado es inevitable, resulta imprescindible, por tanto, mejorar la institución familiar.” (Alvira, 2010, p. 36)

Desde la economía y la empresa, Alvira propone el *Humanismo Empresarial* (Alvira, 1989) cuyo efecto sería una disposición directiva –horarios flexibles, ritmo de vida y movilidad laboral– en armonía con la plenitud de la *vida familiar*.

Según Gonzáles Enciso:

Ante la realidad actual, R. Alvira propugna la necesidad de reflexionar sobre cuál debe ser el estatuto sociopolítico de la clase empresarial y directivas de las organizaciones, pensando, sobre todo, en la necesidad de una toma de responsabilidades que yo llamaría “aristocráticas”, es decir, tomando conciencia de la necesidad real de esa mediación, pero de que sea realmente una medicación para lo mejor, no un abuso del poder económico. (González Enciso, 2014, p. 17)

A su vez, Hurtado Domínguez, seguidor del Humanismo Empresarial alviriano, plantea la siguiente pregunta:

¿Cómo pueden los padres y las madres mantener una estrecha relación con el mercado laboral sin descuidar el cultivo de la vida familiar en sus propios hogares? La atrevida respuesta a dicho cuestionamiento deberá esclarecer, me parece, lo que podemos denominar el vínculo fundamental existente entre: 1) el trabajo y la vida familiar en el hogar; y 2) la vida familiar y la vida profesional fuera de casa. Será necesario abordar este tema desde una perspectiva que ponga en el centro de la discusión las necesidades matrimoniales y familiares, para posteriormente comentar las necesidades de las empresas, de las instituciones intermedias, y la sociedad en general. (Hurtado, 2014, p. 5)

2. Configuración de la familia

Según Platón, *la sociedad es un ser humano más grande*. Según Alvira (2010), *la familia también es el espíritu humano en grande*, evidentemente no de la magnitud que toda una sociedad, pero sin duda tampoco de la contracción que demanda un único individuo. Es, lo que podría llamarse, un *tamaño mediano*. Mirar un único árbol no es lo mismo que mirar el bosque completo, ambas vistas son necesarias para entender mejor el paisaje, pero puede ser que ninguna de las dos sea suficiente para tener un *panorama* completo, puede ser que haga falta una visión acotada, de tal manera que permita dar una lectura eslabonada del escenario.

Según Alvira (2010): “la familia expresa y significa lo humano con más perfección o plenitud que cada individuo (...), se puede afirmar que cualquier teoría del hombre y la sociedad se ha de hacer necesariamente desde el concepto de familia.” (p. 38)

A continuación, se presentan tópicos sobre los elementos configuradores de la familia, desarrollados a partir de lo escrito por Rafael Alvira en la segunda parte de su libro *El lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia* (1998).

2.1. La familia como realidad metafísica

Para empezar a desarrollar a la familia como una realidad metafísica, Alvira (2010, p. 42) se plantea dos preguntas principales: *¿cuál es la idea configuradora de familia? ¿cómo es y cómo debe ser ella?* Así, Alvira pretende abordar los *trazos que tiene toda familia*, y cómo es que cada familia debe procurar obtenerlos *del modo más perfecto posible*.

A. La familia como realidad natural

Toda sociedad humana manifiesta, de manera orgánica, alguna forma de familia, y, según Alvira (2010) no hay un formato único, pues abunda la diversidad. Ahora bien, por debajo del formato subyacen los tres elementos constitutivos ya citados de Alvira –economía, educación e intimidad–, a los cuales también llama *funciones básicas de la familia*, y que siempre están presentes: “El conjunto de esos elementos nos dibuja la *figura clásica*, en sentido filosófico, de la familia.” (p. 41)

Clásicamente –y epistemológicamente también–, hay un *canon*, “una medida según la cual se constituye la realidad” (Alvira, 2010, p. 41), así, clásicamente, la familia tiene un canon subyacente a todas sus manifestaciones. Según Alvira:

La familia es una de las realidades naturales y universales. De una u otra forma siempre aparece. Por ofrecer, pues, una verdad tan al alcance de la mano, parece fácil de conocer. Pero, más bien, es lo más difícil. La filosofía se ocupa de estudiar, decía Hegel, lo que todo el mundo da por sabido. Sin duda, entonces, es la familia objeto de estudio del filósofo. (Alvira, 2010, p. 41)

La dificultad de hacer filosofía de la familia radica precisamente en ello: todos la conocen y todos hablan de ella, pero son muy pocos quienes se atreven a mirar por debajo de las formas y a descubrir el *canon*, a descubrir la naturaleza de la familia desde sus elementos configuradores.

B. La familia como realidad ontológica y fundamento social

¿Se puede escribir, verdaderamente, de la familia como una realidad ontológica? Sí, parcialmente, pues, aunque no se puede agotar la realidad de la misma, se puede partir de las siguientes premisas con respecto al conocimiento ontológico de la realidad:

Primeramente, Aristóteles en el 350 a.C., sugería en el Libro IX de su *Metafísica* que *uno no es blanco porque los demás piensen verdaderamente que sea blanco, sino que, porque se es blanco, los demás, los que afirman, se ajustan a la verdad.*

Así, la definición clásica de *verdad* se halla en la fórmula escolástica *veritas est adaequatio rei et intellectus* (la verdad es la adecuación del intelecto a la realidad), y dado que, *la realidad es el fundamento de la verdad*, se entiende que, si bien la verdad se haya fundada en el Ente (recuérdese a Tomás de Aquino y su afirmación *Ens et verum convertuntur*, el ente se convierte en lo verdadero), también se puede reconocer simultáneamente –pues no se contradice– que *la verdad se realiza en el entendimiento*, puesto que es el entendimiento quien aprehende (cfr. *De Veritate* y la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* del Aquinate).

Ahora bien, un entendimiento total y absoluto solo es posible para un cognoscente total y absoluto, que no es ningún ser humano, y, por consiguiente, ninguna sociedad humana. Es decir que, al ser el humano un cognoscente limitado y relativo, cualquier aproximación social a una noción de *verdad* es, también, limitada y relativa, pero *es*.

Ahora sí, acudiendo al concepto de la presente tesis, es importante distinguir que, en efecto, sí existe la familia como realidad social, pero que este concepto siempre será, por defecto, limitado y relativo.

En contraste, se puede apreciar, en el apartado anterior, el modo en que Alvira sugiere identificar un patrón metafísico a toda familia, un patrón ontológico, pero al mismo tiempo, es preciso acotar lo antes dicho, que la familia como realidad social es un concepto limitado y relativo, según cada experiencia social humana.

Además, se puede apuntar que, primigeniamente, la colectividad humana, antes que sociedad, es familia.

(...) dicho, en otros términos, la familia es la forma pura o esencial de la sociedad, de tal manera que todas las otras formas lo son a continuación de ella. Con eso se afirma también que no existe “la sociedad” en general, en abstracto, sino un conjunto de instancias, grupos e *instituciones sociales* que se relacionan entre sí (...) Solo hay una sociedad –en sentido estricto– si hay algo *concreto* que haga a cada hombre social. (Alvira, 2010, p. 43)

Es decir, que toda *abstracción social* se da primeramente en la realidad concreta de la familia y, siendo cada manifestación de la familia, relativa, toda manifestación social es, a la postre, también relativa.

Del mismo modo, solo puede haber *sociedad* si, en lo concreto del hombre, hay naturaleza social, y dicha sociabilidad concreta es algo que hace al hombre trascendente y extático: le hace salir de sí mismo para ir a los demás: le libera, y, según Alvira (2010, p. 43), el primer lugar en el que ocurre ello es en la familia. Luego, a causa de la familia, hay sociedad.

C. Familia y persona

Ya se dijo, la sociedad solo es posible porque, en lo concreto, el ser humano es social, y esta es su realidad: es, al mismo tiempo, individuo y relación y, según Alvira (2010), si no se tiene conciencia de ello, no se alcanza la plenitud humana. Alvira añade:

(...) *solo en la familia se destaca plenamente la individualidad*. En ella no soy un individuo igual a otros y, por tanto, indiferenciado, sino que tengo un nombre propio y soy conocido en todos los rasgos que contribuyen a formar esa individualidad. Pero, al mismo tiempo, en la familia adquiero inmediatamente un papel, un “rol” –padre, hijo, etc.– y soy, por tanto, esencialmente relacional. (p. 45)

En la familia, se es amado por el *otro* por ser quien se es –uno mismo–. Alvira apunta que esta cualidad humana, propia de la familia, guarda la paradoja de *lo absoluto-relacional/relacional-absoluto* (cfr. Spaemann, 1989). Es decir que, en la familia, el individuo –relativo y relacionado–, cuando es amado, se hace absoluto ante el otro. Además, esta condición humana no puede realizarse en la sociedad mecánica:

En esa presunta y mecánica “sociedad” soy un número indiferenciado –no soy, pues, plenamente individuo y no tengo ni relaciones natural-constitutivas ni amistosas con los demás–: no soy, pues, plenamente relacional. En la “sociedad” mecánica se es persona solo abstractamente (...) (Alvira, 2010, p. 45)

Por tal motivo, Alvira apunta que estudiar a la familia desde la sociedad no es coherente, y engendra desorden. El camino es al revés, primero se ha de estudiar a la familia para, en consecuencia, entender a la sociedad. “Solo así la sociedad será sociedad, y no mero agregado mecánico” (Alvira, 2010, p. 45), añade.

Haciendo un símil con un ser vivo, Alvira (2010) recuerda que toda materia con vida se compone por tejidos y estos, a su vez, por células y, aunque la célula en sí misma no es el ser vivo, ésta comparte con la familia dos características fundamentales: primero, que ambas son la primera organización de la vida, y segundo, que ambas viabilizan vida. Según Alvira:

La familia es la primera forma en que aparece lo social, y todo lo que puede recibir el nombre de social tiene que partir de ella de algún modo. Ser social es ser persona, pero persona se es, primariamente, en la familia. Por eso, lo que se llaman *estructuras de socialización* no pueden ser más que estructuras de *personalización*, o sea, *estructuras de familiarización*. (pp. 45, 46)

D. La familia como ser vivo: espíritu con alma y cuerpo

Para Alvira (2010, p. 46) reducir a la familia a un agregado de individuos con relaciones externas o pensar en ella como una máquina que funciona más o menos bien, no solo sería un error, sino que distraería de su cualidad fundamental: *ser unidad funcional en la diversidad* y es que, sin diversidad, no hay vida, así como tampoco la hay sin funcionalidad, así, la familia es ese lugar en el que las individualidades funcionan y se complementan. Cabe además recordar que, acorde al acápite *La vida del alma y la vida del cuerpo*, el alma es forma, y lo propio de la forma es que se diferencia ante otra (cfr. pp. 26 y 27, Capítulo II), de modo que, al existir diferenciación –diversidad–, se puede vislumbrar un atisbo de *alma*.

Por otra parte, se entiende por *cuerpo* a aquella *multiplicidad* –material– *que está organizada*, del mismo modo que, al existir una unidad funcional, se puede ver un *cuerpo*. A partir de ello, Rafael Alvira (2010) sugiere que, dado que la familia se diferencia de otras, y es una unidad funcional visible, se puede entender que esta posee un alma y un cuerpo, de modo que se constituya efectivamente como el primer ser vivo social.

Según Alvira “el alma de la familia es el amor entre sus miembros, pues el amor es el principio radical de unidad entre seres humanos, y el cuerpo la economía, porque ella es *disposición* (...) y *condición* de vida.” (Alvira, 2010, pp. 46, 47) De modo que, viendo una familia, el ser humano puede reconocer fácilmente su composición hilemórfica: hay presencia material (cuerpo) y hay presencia inmaterial (alma), percibida a través del amor. A su vez, el amor tiene un origen: solo un *ente* con *voluntad amante* puede amar, pero su acto de amar no es el ente en sí mismo y, por otro lado, el amor tiene una consecuencia, que es educar. Así, Alvira (2010) propone, a partir de este entendimiento trinitario de la familia como espíritu con alma y cuerpo, una constitución trinitaria de la familia: una intimidad que educa y hace casa (*oikonomia*, economía).

E. Primer elemento constitutivo de la familia: la intimidad

Escribir sobre la *intimidad* denota un interior, un algo que está *dentro de* y, como no puede ser de otro modo, implica, al mismo tiempo, una exterioridad. Una y otra se complementan, y configuran una realidad: solo desde la interioridad uno puede aventarse, en plenitud, a la exterioridad. Según Alvira (2010), lo usual al expresar exterioridad es acudir a la sociedad en general, pero esto guarda una profundidad aún mayor, y es que si uno piensa en esa sociedad mecánica su carácter abstracto anula la capacidad de amar y de saberse amado, es decir, la *voluntad amante* queda fuera de juego. Dicho así, carece de sentido provenir de una interioridad. Pero no, según Alvira, la manera adecuada de aproximarse a la sociedad es desde adentro.

Solo en el lugar y ante las personas que, sé, me quieren, me avengo a exteriorizarme plenamente. Pero solo entonces me encuentro a mí mismo, descubro mi mundo interior. Porque amar es *encontrarse a sí mismo en el otro*, solo cuando me exteriorizo me interiorizo. Y el hombre no se exterioriza ante cualquiera, sino ante la persona en la que tiene confianza. (pp. 47, 48)

Sin interioridad, las nociones de pudor, recato, honorabilidad y honestidad se pierden, pues estas son virtudes que logran su plenitud desde adentro y hacia otro. No se debe exteriorizar desde cualquier otra postura que no sea la intimidad, pues se perdería el sentido de confianza al ubicar la exterioridad a espaldas de la interioridad. Es conveniente apuntar estas distinciones pues, de otro modo, la totalización de lo exterior anula lo interior (cfr. Alvira, 2010, p. 48).

¿Y cuál es el lugar en el que la persona aprende a descubrir la interioridad? La familia, *el lugar en el que se aprende a amar*:

Al querer a los otros damos lo profundo de nuestro ser y así salimos fuera de nosotros mismos, eludiendo de ese modo la más terrible posibilidad del ser humano: quedar encerrado en sí. Pero tan importante como eso es que en la familia *somos queridos*, y no simplemente le gustamos o le caemos bien a alguien. Que *somos queridos* significa que somos admitidos incondicionalmente, es decir, de modo *absoluto*. (Alvira, 2010, p. 48)

Ser amado hace al hombre absoluto, y a pesar de que la realidad humana está condicionada por sus relaciones —y dependencias—, cuando uno es amado de manera absoluta, ese uno se constituye en un absoluto. Naturalmente, cabe la apreciación de que, para alcanzar la plenitud del ser absoluto, uno tendría que ser amado, a su vez, por un ser absoluto, que, palabras más, palabras menos, es Dios: “Si en este mundo no nos ama *nadie*, nosotros no somos nadie en este mundo” (Alvira, 2010, p. 48) Lo que pasa es que, siguiendo la filosofía alviriana, el momento en el cual el ser humano, relativo y dependiente, realiza el acto más sublime y trascendente, y por lo mismo, se aproxima más al Absoluto, es cuando este ama.

La paternidad, según Alvira (2010, p. 49), es dotada no solo por la condición biológica de poder procrear, sino —y más importante— por la capacidad espiritual de poder amar. El padre es capaz de convertir a su hijo en sujeto de su amor absoluto. De este mismo parecer es M. Alejandra Vanney, cuando escribe, rememorando sus diálogos con Alvira, que “la manifestación paradigmática de la potestad es la paternidad, recibida de Dios” (Vanney, 2014, p. 2) y, dada la tradición cristiana a la que se sujeta el pensamiento alviriano, toda potestad, bien entendida, procede de la capacidad espiritual de amar.

Como ya se escribió, la familia es el lugar donde prospera la intimidad, y ello tiene un efecto directo en el hombre: le centra. Centrar, según Alvira (2010, p. 50), tiene dos connotaciones:

Primero, una connotación mística, pues centra el alma, es decir, el hombre puede descubrir su centro espiritual, y esto sucede cuando uno sale de sí mismo, cuando se extasía, se libera. Ese abandono de sí, místico por excelencia, sucede esencialmente en la vida familiar.

Segundo, una connotación lógica, pues ordena, es decir, el hombre “sabe cómo relacionar todo lo que hace y todo lo que le sucede, sabe ver la verdadera dimensión de cada cosa, y, por consiguiente, sabe ponerla en su sitio.” (Alvira, 2010, p. 51) Así, una vida familiar bien vivida le da un sentido preciso a la vida.

Tener sentido en la vida añade a cualquier ser humano alegría:

La alegría es el tono vital más propio del hombre, porque cuando él se comporta del modo adecuado a su ser, se está *trascendiendo* continuamente. El hombre es, en efecto, el ser que se auto trasciende. Pero esto se da precisamente en la familia. Una sociedad sin verdadera vida familiar es una sociedad triste. (Alvira, 2010, p. 51)

Conviene ahora recordar el acápite *La ética como la medida de la grandeza del ser humano* (cfr. pp. 76-79, Capítulo II), donde ser ético es responder al deber, al llamado –*vocasti*, en latín–, y el llamado es este: hacerse cada vez más humano, auto trascenderse.

Es en la familia donde más se ama, y por extensión, donde hay mayor intimidad; aquí, el hombre contempla, es decir, rompe el tiempo, hay fiesta y, para Alvira, “festejar es alegrarse contemplativamente de la existencia de los seres queridos.” (Alvira, 2010, p. 51)

Que una persona pierda la capacidad de festejar es una tragedia, pues supone que, antes, perdió su vida familiar.

Alvira (2010) se pregunta si acaso *¿hay una sola fiesta verdadera?* Y es que, a luz del profesor de Navarra, la sociedad del ocio ha multiplicado la industria de la diversión, pero si la fiesta no se lleva por dentro, ¿qué sentido tiene ir a bailar si no se tiene música para hacerlo? Alvira sentencia que *la misma vida es una fiesta si se tiene una verdadera familia.*

Adicionalmente, cabe darle un rizo extra a la intimidad, y es que esta es la fragua de la confianza. Citando a Alvira:

En la intimidad familiar aprendemos el valor incalculable de poder confiar. Un hombre que no es capaz de ello, es inhumano, y la sociedad que de ese tipo de personas surge es la de la indiferencia y el juego de fuerzas, una sociedad concebida como espacio mecánico y para lo mecánico. Así la autoridad no puede ser más que pura coacción y la obediencia política, sumisión. (p. 52)

F. Segundo elemento constitutivo de la familia: la educación

Son varios los especialistas que hacen una marcada distinción entre instruir y educar, y, según dicen, incluso pueden llegar a ser antagonistas de la historia de la liberación humana (entendiéndose liberación como conocimiento).

Instruir supone repetir, hacer que la otra persona actúe más como un simio entrenado que como un ser consciente.

La educación, en cambio, es, antes que nada, arte, “y todo arte requiere inspiración y la inspiración se recibe cuando hay *amor y oficio*.” (Alvira, 2010, p. 52).

Según Alvira, educar es saber ayudar a que la otra persona pase de ser una posibilidad a una realidad. La gran pregunta es, ¿por qué una persona habría de ayudar a otra, desinteresadamente?

Alvira responde que no hay verdaderos educadores por dinero pues “si el otro no es una persona querida no se le educa, porque en él se ve más bien un posible futuro competidor.” (Alvira, 2010, p. 53)

(...) la raíz de la educación es la misma que la de la intimidad: el amor al prójimo. El entrelazamiento de los dos elementos –intimidad y educación– es también patente en la realidad del tiempo. El arte de la ayuda se da en la *convivencia*, en la convivencia cercana, que es donde el *ejemplo* –o sea, la *idea* encarnada– despliega toda su fuerza. Si la intimidad me pasaba de hombre a persona, lo mismo cabe decir de la educación. Hay que decir incluso que la intimidad educa y que no hay ninguna verdadera educación si no hay al menos una cierta intimidad. (Alvira, 2010, p. 53)

Lo que se educa, por excelencia, es la virtud, otra patente de la realidad del tiempo, pues “recoge el pasado en el aprendizaje, me facilita y perfecciona la acción presente, y me abre hacia la acción futura.” (Alvira, 2010, p. 53).

Es decir, educar la virtud abarca desde el pasado y alcanza el futuro, consolidando la realización del aprendiz en el presente, donde trasciende, pues toda virtud ocurre en dirección externa.

Por concepto, se entiende que toda virtud es un hábito bueno, y dada la naturaleza radical del bien, se entiende también que toda virtud se realiza en el amor y, por lo tanto, radica en lo eterno.

Una vez más, acudiendo al acápite *La ética en la cotidianidad* (cfr. p. 80, Capítulo II), se recuerda la raíz etimológica del verbo latino *habere* como posesión continua que se da en la práctica cotidiana, es decir, en la vida, cuya naturaleza fundamental es prosperar.

Así, una vida familiar que *posee* –y da– *continuamente* amor, conlleva, necesariamente, la posesión y el ofrecimiento de virtudes en la vida cotidiana. Solo se puede dar lo que se tiene.

Solo la vida transmite vida, dice Alvira (2010), oponiéndose a los planteamientos pedagógicos modernos, que más bien parecen planteamientos instructivos que repiten saberes técnicos como verdades absolutas, y que, lamentablemente, han dejado de ser vida en sí mismos, y es que, para Alvira, el problema de estos es que no buscan amar lo que enseñan, sino dominarlo.

En la vida familiar, como hay un motor tan sutil como el amor, la educación es continua y permanente, aunque la mayoría de veces pase desapercibida.

En la familia, el padre educa al hijo, pero también es cierto que el hijo educa al padre, que el esposo a la esposa, y viceversa, y que en familias no matrimoniales también sucede lo mismo:

(...) la familia es una comunidad en la que la actividad educativa se da continuamente y en todas las direcciones. Y esto no sucede en ninguna otra sociedad en la misma medida, pues –como queda dicho– ninguna puede ofrecer el mismo nivel de convivencia y, por tanto, de amor y sacrificio, sin los cuales no hay educación posible. (p. 55)

Amar cuesta, no es fácil, pero es lo más humano que el humano puede hacer, y sus peores enemigos son, a juicio de Alvira, el orgullo y la pereza: el orgullo conduce al trato interesado, calculador, y la pereza anula el trato, y no solo lo evita, sino que priva a la prosperidad de su curso natural.

Alvira declara entonces que la familia es “el lugar en donde se aprende a vencerse para dedicar tiempo y esfuerzo a los demás” (Alvira, 2010, p. 55).

Por último, en lo que respecta a la educación como elemento constitutivo de la familia, Alvira (2010) sugiere perspicazmente un detalle valioso: en la familia se ejerce una paciencia infinita, indispensable para que la educación sea viable, pero añade que “para tener una paciencia infinita hay que tener una esperanza infinita, es decir, una confianza y un amor infinitos. Y eso solo se da en la familia.” (p. 56) Así, Alvira concluye que *el centro de enseñanza es tanto mejor cuanto más se asemeja a una familia* (cfr. Alvira, 1972, p. 40-42). Todo centro educativo tendría que asemejarse a casa.

G. Tercer elemento constitutivo de la familia: la economía

Administrar la casa es lo propio de una familia, es decir, hacer economía –del griego *oikos*, casa, y *nomos*, distribuir, administrar– y, aunque haya corrientes modernas que sugieran que la familia ya no participa protagónicamente de la dinámica económica contemporánea, conviene recordar que el origen del término economía es la casa.

Quitarle el sentido originario a *economía* trae consecuencias, tal y como pasa siempre que se quiere desentender cualquier origen. La deformación está a la orden del día. Así, pareciera que la economía actual es fría, producto de una maquinaria insensible, que no se anda con contemplaciones ni espiritualidades, pero es preciso recordar lo que dice Alvira sobre la humanidad, que, si bien esta es material, es también espiritual, así como todo lo que esta haga (cfr. pp. 26-29, Capítulo II). El filósofo de Madrid escribe sobre el hombre y la economía:

Nada de lo que hace en este mundo deja de tener implicaciones materiales. El pensar, por ejemplo, *cansa*. Una obra de arte al aire se *desgasta*. La economía existe porque hay *gasto*, *desgaste*, y no lo habría si no estuviese por medio la materia, pero la familia es el primer y fundamental lugar en el que la materia y su gasto adquiere un sentido humano o espiritual. (Alvira, 2010, p. 58)

El gasto material es requisito indispensable para que la economía suceda, pero este gasto se motiva por anhelos humanos, los cuales, bien entendidos, no deberían derivar en consumismos viciosos, pero siempre habrán de ser consumo.

Así, siendo hombre quien gasta y consume, el gasto y el consumo no deberían ser ejecutados animalmente, bajo el dominio de impulsos irascibles o concupiscentes, sino ejecutados humanamente, promovidos por criterios teleológicos y trascendentales. La gran pregunta es, ¿dónde es que el hombre haya sus criterios últimos? ¿Esos que hacen que existir como humanos tenga sentido?

La respuesta, una vez más, está en la familia.

Por tal motivo, Alvira (2010) insiste en el carácter de lo económico de la familia como su cuerpo: todo lo humano demanda materia, y la familia, al ser humana, es también materia, así, toda posesión material de la familia ha de ser tenida humanamente, y, por lo mismo compartida, pues el humano como absoluto individual no existe. Alvira añade que “sin el elemento económico no existe la familia, y, a su vez, sin familia no existe verdadera economía en la sociedad.” (p. 59)

Hay muchos puntos concretos en donde se puede ver, de forma muy plástica, cómo el *alma* familiar informa, imprime su sello, en el *cuerpo*, en la economía. Un ejemplo característico es la comida diaria. La puede hacer cada uno por separado, o como una verdadera fiesta, con acción de gracias y en común. El almuerzo o la cena familiar tiene un simbolismo profundo y, en su sencillez, una trascendencia grande, como es fácil de comprender. (pp. 59, 60)

Por su parte, Crespo (2014) reconoce también el guiño alviriano a la familia como criterio fundamental de la vida económica, pues en ella se establecen los criterios de consumo, y termina parafraseando a Alvira con una pregunta: “¿no es la familia la única instancia fundamental que puede fijar esos criterios y educar a las personas para que sepan ponerlos en práctica? La respuesta es obviamente positiva.” (p. 9)

H. La plenitud de los elementos constitutivos: la familia matrimonial

En los últimos acápites se ha procurado explicar cómo es que Alvira entiende la configuración de la familia como realidad metafísica, y la respuesta se da a través de tres elementos, y es que, a saber, la familia lo es en tanto haya intimidad, educación y economía, pero no basta con conocer el canon, sino con conocer y aplicar la mejor manera de realizarlo.

Aquí es cuando se puede formular una pregunta al más puro estilo de Alvira: ¿cuál es la familia que mejor justifica su existencia? Y, según él, la respuesta es el matrimonio conyugal armonioso:

La importancia del matrimonio está en que, cuando es armonioso, forma, de modo natural e inmediato, una unidad familiar. Y ello precisamente porque en un verdadero matrimonio están presentes los elementos de amor incondicionado y de deseo de compartir, que como queda dicho, son básicos para la construcción de la familia. (Alvira, 2010, p. 60)

Según Alvira (2010) el matrimonio conyugal armonioso, además, recibe múltiples ayudas de la naturaleza, pero entre los más importantes, parecen destacar: la capacidad procreadora de los cuerpos, la capacidad neuroquímica de cada cuerpo para manifestar cariño, la capacidad intelectual del alma para entender de qué manera puede favorecer mejor *al otro*, y la capacidad volitiva del alma para orientar sus acciones hacia el bien *del otro*, o, en definitiva, para amarlo más y mejor.

Otra ayuda que indica Alvira se haya en la complementariedad sexual de los padres, que se enriquecen mutuamente. Enfatizando, se puede acudir al punto *Sobre la sexualidad humana*, en el Capítulo II (cfr. pp. 38-40), donde se precisa que, según Alvira, la sexualidad es un espacio de afirmación de la identidad de las personas en orden a su condición biológica y cultural. Por lo tanto, se puede apreciar que la familia matrimonial, para ser armoniosa, debe coadyuvar a la realización de esta identidad.

Pero volviendo el foco al matrimonio conyugal armonioso como el mejor medio para realizar el *canon*, es preciso hacer hincapié en su condición de armonioso, pues tal y como Alvira prologa su libro *El lugar al que se vuelve* (2010), la vida familiar debe ser expresión de belleza, belleza que, por lo expuesto en este apartado de la tesis, trasciende a constituir una sociedad bella y, belleza que, por definición, surge de la *intimidad* (*espíritu*) que ama –y por lo mismo *educa*– (*alma*) y hace *economía* (cuerpo) administrando el hogar, y articulando armoniosamente sus componentes, pero ¿cómo?

Pues la respuesta se halla en la justificación alviriana de la existencia humana: haciendo de la familia el lugar en el que se forja la virtud.

Una familia así enseña al hombre que el camino del poder, el brillo y el placer, es decir, el camino del dominio sobre el otro, es insuficiente para alcanzar la plenitud humana y que, al contrario, el camino de la trascendencia, el del dominio sobre uno mismo para poder amar, creer y confiar en el otro es infinitamente superior. Así, una familia se justifica, también, en su acción cotidiana, en su día a día... cuando siembra, cosecha y cultiva virtudes en sus miembros.

A juicio de esta tesis, quien mejor ha proyectado la gravedad de la tesis alviriana de la *familia*, es Hurtado Domínguez, quien halaga los *valientes enunciados de Alvira*, afirmando que la verdadera contribución del profesor emérito de Navarra será lograr que cada persona comience su propia revolución en el hogar familiar:

La razón de esto es que hablar de familia es hablar del hogar, el espacio físico que ocupa una familia y que ha de poseer, habitar y cultivar. Lo que no se habita no se *cultiva*, y si podemos hablar de la posibilidad de reconstruir el último gran *bastión*, la última gran frontera de batalla contra la famosa *cultura de la muerte* de la que Juan Pablo II tanto advirtió, ese lugar tendrá que ser sin duda un lugar “eterno”, el lugar de la *fiesta*: de ese gran lugar paradójico que parece ser “más grande por dentro que por fuera”, como decía G.K. Chesterton, a saber, el hogar. (Hurtado, 2014, pp. 19, 20)

En efecto, tal y como apunta Hurtado (2014, p. 20), la familia es ya una verdadera necesidad de la supervivencia de la humanidad. Y añade que “esto no es un mito, o pura buena voluntad de unos cuantos románticos que perciben a la familia como el remedio a todos los males de la sociedad posmoderna” (Hurtado, 2014, p. 20). Al fin y al cabo, cada sociedad es reflejo de sus familias: sin familias matrimoniales armoniosas, los cimientos de la humanidad tiemblan profundamente.

Para finalizar, se presenta un cuadro comparativo en el que Alvira aborda los tres elementos configuradores de la familia, tratados desde tres diversas escuelas de pensamiento: el liberalismo, el socialismo y la familia alviriana.

Cuadro 5
Cuadro comparativo de los elementos configuradores de la familia según escuela de pensamiento

Escuela \ Config.	Intimidad (Espíritu)	Educación (Alma)	Economía (Cuerpo)
Liberalismo	Permisiva	Privada/laica	Capitalista
Socialismo	Permisiva	Estatat	Estatat
Familia alviriana	Amor familiar	Privada/religiosa	Doméstica

Adaptación a partir de (Alvira, 2010, p. 61)

CONCLUSIONES

La presente tesis tuvo por objeto responder a la pregunta *¿cuál es la naturaleza de la familia según Rafael Alvira?* Respuesta que se puede resumir brevemente a través de las siguientes conclusiones:

Primera. Sobre el conocimiento

El conocimiento es una unificación radical en la diferencia, que consiste en la contemplación profunda (mas no en la amplitud de saberes), y que conduce al cognoscente a la liberación de sí mismo, a respetar la diferencia, a vivir sin aburrimiento y a enriquecer su capacidad de tenencia.

Dicho conocimiento no puede lograrse única y exclusivamente a través del intelecto, sino que la fe, la esperanza y el amor se constituyen en los actos de la voluntad que perfeccionan el conocimiento humano. Estos tres actos de la voluntad son de naturaleza ilimitada, y permiten al hombre llevar a cabo la “tarea infinita” de conocer la verdad.

Dada la naturaleza de universalidad y claridad de la verdad, se reconoce que el único conocimiento verdadero –es decir, universal y claro– al que puede acceder el hombre es a *que no sabe*. De esta manera, el conocimiento requiere, necesariamente, de la humildad del cognoscente.

Aunado a lo anterior, y reconociendo que el conocimiento absoluto es inalcanzable para la limitación humana –y, por lo mismo, la liberación absoluta también le es inalcanzable autónomamente–, se acude al *símbolo* como la promesa de que lo absoluto llegará a realizarse, y la garantía de ello es el amor, pues a mayor presencia de amor en una promesa, mayor vocación de ser cumplida. Por lo tanto, la perfección del conocimiento requiere, necesariamente, de amor verdadero.

Desconocer a la humildad y al amor verdadero como la base del conocimiento, significa devenir en un intelectualismo afanoso por dominar al conocido. Ergo, el conocimiento verdadero –la voluntad amante que busca unificar–, se limita a ser únicamente voluntad de dominio, y que tiene miedo a lo que no es capaz de dominar.

Así, se concluye que el conocimiento verdadero es el que unifica radicalmente en la diferencia, y que acontece a la luz de la humildad y del amor.

Segunda. Sobre el conocimiento del hombre

El hombre se conoce a sí mismo a través de la contemplación de su identidad, y para lograrlo ha de gobernarse a sí mismo con su voluntad de dominio, y también ha de depositar en su búsqueda fe, esperanza y amor, de modo que su voluntad amante encuentre la promesa –símbolo– de la plenitud de su identidad.

De este modo, el proceso de autoconocimiento es extático, liberador, abierto a la diferencia y carente de aburrimiento, lo cual acontece, necesariamente, a través de la contemplación del otro como un espejo. Precisamente, esta capacidad contemplativa permite al hombre aproximarse a sus espejos de manera equilibrada y armoniosa.

De no tomarse en cuenta la voluntad humilde y amante en la búsqueda del conocimiento de uno mismo, el hombre limitará su conocimiento a una voluntad únicamente dominante, que tendrá como consecuencia una contemplación deformada de su identidad, consistente en dominar a los demás. Con ello, el autoconocimiento se deforma en ensimismamiento, esclavitud de uno mismo, intolerancia por la diferencia y, en definitiva, aburrimiento, pusilanimidad y angustia. Este hombre *dormido* solo busca poder, fama y placer a costa de los demás. En última instancia, está condenado a inhabilitarse ante su propia identidad.

Así, el hombre se une radicalmente a sí mismo –realiza su identidad – a través de la alteridad, dominándose a sí mismo, y amando y siendo humilde para los demás.

Tercera. Sobre la existencia humana

La existencia humana consiste en la contemplación de la individualidad, distinguible, mas no separable, de cuerpo y alma, y gobernada por un espíritu capaz de sobrenaturalizar su naturaleza –trascender–, disponiendo su existencia en relación amante hacia el otro.

De este modo, dicha existencia se justifica desde la disposición amante, la cual se evidencia en apertura a la diferencia y se hace manifiesta a través del diálogo. Una existencia humana valiosa consiste en la integración armoniosa de sus espejos a través de la interacción lingüística que tiene con estos. Así, la persona que se relaciona con un diálogo amante y dignificante hacia los demás configura una cultura de justicia. Por el contrario, la persona que se relaciona con un diálogo dominante e instrumentalizante hacia los demás, configura una cultura de injusticia.

Cuarta. Sobre el sentido de la vida humana

La vida de un ser humano consiste en humanizarse –perfeccionarse y madurar como humano–, descubriendo su identidad a través de las circunstancias, favorables y adversas, que se le van presentando. Dicha humanización radica en lo cotidiano, es decir, en ciclos ordinarios que se van repitiendo al mismo tiempo que avanzan, delimitándose por el nacimiento y la muerte de la persona.

Así, la vida humana se puede entender como un viaje, que, si bien no es perfecto, es perfectible a través del perfeccionamiento del viajero. Dicho perfeccionamiento es cotidiano, pues se da a través de la habitualidad a lo bueno, o virtud. Lo opuesto –negar la identidad humana– es la bestialización a través de la habitualidad a lo malo, o vicio.

De este modo, humanizar la casa otorga al hombre un hábitat, es decir, le da una posesión continua, trascendente y superior al tiempo, y, por lo mismo, un lugar al cual siempre podrá y querrá volver. Su hogar edifica un principio permanente para toda su vida, y del cual proviene su libertad. Del lado opuesto, bestializar la casa hace que el hombre huya de ella, y al no poder quitársela de encima, pues le es radical, se condena a ser un vagabundo que huye permanentemente.

Por su parte, humanizar el trabajo otorga al hombre un cultivo que comparte con los suyos y ofrece a quienes ama, y por lo mismo se vuelve en un medio de trascendencia, contemplación y superación del tiempo. En contrapunto, bestializar el trabajo hace que el hombre explote a los demás y se ensimisme en busca de poder y prestigio, y, termine por convertirlo en una terapia para distraerle del peso de sus días.

Finalmente, humanizar la vida misma otorga al hombre gozo, alegría y capacidad de diálogo, pues es capaz de interesarse genuinamente por el otro. La felicidad es privilegio de quienes se han convencido que sus jugadas son para disfrutar, pues el juego verdadero –el de la trascendencia– está ganado. ¿Y bestializar la vida misma? Esta es la mayor tragedia que le puede suceder a la identidad del hombre, pues significa estar aburrido de los demás. Al final del día, esta profunda tristeza y soledad existencial tratará de ser resuelta en juegos que no resuelven nada verdadero.

Así, se concluye que la vida de un ser humano consiste en justificarse a sí mismo como humano, humanizando su casa, su trabajo y su cotidianidad, día a día, a través de las virtudes. Quien es más virtuoso justifica mejor su existencia.

Quinta. Sobre la familia como fundamento de la persona y de la sociedad

Puesto que el ser humano justifica su existencia en la medida en que es más virtuoso, y atendiendo al hecho de que solo se es virtuoso ante otro, es decir, ante un alguien que es sujeto del ejercicio de la virtud, la familia, al ser el primer lugar fundamental y habitual de la alteridad –donde uno es persona–, se erige como el crisol de las virtudes –y de los vicios–.

La familia no es la persona en sí, ni tampoco la sociedad en su conjunto, pero viene a ser el eslabón entre la una y la otra, de tal manera que, así como una persona es en su familia, así termina siendo para la sociedad. La consecuencia natural de una vida personal virtuosa en familia, es, luego, la vida virtuosa en sociedad, la cual viene a ser proyectada como una interacción justa y proporcionada entre sus componentes, es decir, como armonía, y la primera virtud de esta edificación social armónica es la de la confianza, propia de la alteridad familiar. En contraste, las familias que siembran desconfianza devienen en cosechas sociales –políticas, económicas y empresariales– de conflicto, dialéctica, corrupción, competitividad salvaje y ruindad.

Así pues, se concluye que la familia, al fundar la confianza y demás virtudes entre sus miembros, establece los pilares de la realidad personal y colectiva de cada humanidad.

Sexta. Sobre la familia como realidad metafísica

Si bien toda sociedad humana manifiesta, de manera natural, alguna forma de familia, la pluralidad es común denominador, y, sin embargo, en toda familia permanecen tres elementos constitutivos, los cuales componen su canon metafísico. Cimentada en ellos, la familia puede adquirir formas variadas y de todo tipo.

El primer elemento constitutivo de una familia es su cuerpo –materialidad–, el cual, humanamente habitado, es economía doméstica que distribuye igualdad. El segundo elemento constitutivo es su alma –racionalidad–, la cual, humanamente habitada, es educación que conduce a la libertad. Y el tercer elemento constitutivo es su espíritu, el cual, humanizado, es una intimidad que ama e irradia fraternidad.

Así, se concluye que la familia es la realidad metafísica que humaniza al hombre a través de la virtuosidad en su vida económica, educativa y fraterna.

Como conclusión final, se establece que la naturaleza de la familia consiste en forjar, con humildad y amor cotidianos, la identidad verdadera, virtuosa y humana de cada uno de sus miembros, irradiando alteridad, diálogo y confianza hacia una sociedad que, por su buena cepa, sea capaz de habitar y cultivar, armoniosamente, el mundo.





BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

a) Libros de investigación

Alvira, R. (1988). *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona, Navarra, España: EUNSA. doi:84-313-1052-9

Alvira, R. (1998). *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid, Madrid, España: RIALP. doi:84-321-3166-0

Alvira, R. (1999). *Filosofía de la vida cotidiana* (Primera ed.). Madrid, Madrid, España: Ediciones RIALP S.A. doi:9788432132643

Alvira, R. (2010). *El lugar al que se vuelve: reflexiones sobre la familia* (Quinta ed.). Navarra, Pamplona, España: EUNSA. doi:9788431321741

b) Artículos de investigación

Alvira, R. (1982). Sobre la claridad de la fe. En U. d. Navarra, Memoria del III Simposio Internacional de Teología (pp. 213-217). Pamplona: EUNSA. Obtenido de <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6251/1/RAFAEL%20ALVIRA.pdf>

Alvira, R. (1983a). El problema de la debilidad del espíritu. En U. d. Navarra, J. Sancho, J. Belda, A. Fuentes, C. Izquierdo, & E. Tejero (Edits.), *Reconciliación y Penitencia* (pp. 297-308). Pamplona: EUNSA. Obtenido de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5804/1/RAFAEL%20ALVIRA.pdf>

Alvira, R. (1983b). Hombre y trabajo. *Scripta Theologica*, 233-237. Obtenido de http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/13805/1/ST_XV-1_12.pdf

Alvira, R. (1985). El "pur amour" y los infiernos de la razón. *Anuario Filosófico*, XVIII(1), 9-21. Recuperado el 07 de Noviembre de 2017, de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2206/1/01.%20RAFAEL%20ALVIRA%2c%20El%20«pur%20amour»%20y%20los%20infiernos%20de%20la%20razón.pdf>

- Alvira, R. (1986). Reflexiones sobre el concepto de percepción en la filosofía aristotélica. *Anuario Filosófico*, XIX(1), 157-162. Recuperado el 03 de Noviembre de 2017, de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2253/1/01.%20RAFAEL%20ALVIRA%20Reflexiones%20sobre%20el%20concepto%20de%20percepci%20en%20la%20filosof%20aristot%20a9lica.pdf>
- Alvira, R. (1989). *¿Qué es el Humanismo Empresarial?* Pamplona, Navarra, España: Instituto Empresa y Humanismo. Recuperado el 05 de Junio de 2018, de <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3648/1/Cuaderno017.pdf>
- Alvira, R. (1992). El trabajo como mediación y diálogo. Sobre el olvido y la superación del tiempo. *Persona y Derecho*, 9-20. Obtenido de http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/12783/1/PD_27-4_01.pdf
- Alvira, R. (1994). Habitar y cultivar. *Persona y Derecho*(30), 27-39. Recuperado el 01 de Febrero de 2018, de <http://hdl.handle.net/10171/12825>
- Alvira, R. (2000). Trabajo, estructura social y liderazgo. *Revista Empresa y Humanismo*, 33-50. Obtenido de https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35784/1/Rafael%20Alvira_Trabajo%20estructura%20social%20y%20liderazgo.pdf
- Alvira, R. (2007). Ética: la medida y la grandeza del ser humano. *Thémata. Revista de filosofía*, 99-105. Obtenido de <http://institucional.us.es/revistas/themata/37/8Alvira.pdf>
- Alvira, R. (2008). Ética de la cotidianidad. *Themata, revista de filosofía*(40), 147-153. Recuperado el 24 de Febrero de 2018, de <http://institucional.us.es/revistas/themata/40/Alvira.pdf>
- Calderón, R. (Febrero de 2014). Rafael Alvira: la castiza filosofía del hombre que vuela. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 25-28. doi:978-84-8081-393-8

- Crespo, R. (Febrero de 2014). Una reflexión filosófica sobre lo económico: comentario a un texto de Rafael Alvira. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 49-60. doi:978-84-8081-393-8
- González Enciso, A. (Febrero de 2014). Sobre el espíritu aristocrático y el empresario: responsabilidades de ayer, responsabilidades de hoy. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 93-111. doi:978-84-8081-393-8
- Hurtado, R. (Febrero de 2014). El hogar familiar: espacio de lo eterno. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 129-152. doi:978-84-8081-393-8
- Martínez Echevarría, M. (Febrero de 2014). ¿Filosofar con el martillo o con la empresa? *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 153-171. doi:978-84-8081-393-8
- Moncada Durruti, B. (2016). *La radicalidad del humanismo de Rafael Alvira*. Obtenido de Fundación Interamericana Ciencia y Vida: <http://ulia.org/ficv/wp-content/uploads/2016/02/Radicalidad-del-Humanismo-de-Rafael-Alvira-Bel%C3%A9n-Moncada-Durruti.pdf>
- Vanney, M. A. (Febrero de 2014). Algunas consideraciones sobre el poder político. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*(123), 355-374. doi:978-84-8081-393-8

Bibliografía secundaria

- Agustín de Hipona. (1994). *Contra los académicos*. Madrid: BAC.
- Alcázar García, M. (2015). *Cómo mandar bien*. Lima: Planeta.
- Althusser, L. (2014). *On The Reproduction Of Capitalism: Ideology And Ideological State Apparatuses*. (G. Goshgarian, Trad.) London, England: Verso.
- Alvira, T. (1983). *¿Cómo ayudar a nuestros hijos?* Madrid: Ediciones Palabra.

- Arana, J. (1998). Antropodicea como sistema. En torno al nuevo libro de Rafael Alvira. *Thémata, revista de filosofía*(19), 303-308. Recuperado el 2018, de <http://institucional.us.es/revistas/themata/19/17%20Arana.pdf>
- Arellano, J. (1989). Empresa y libertad. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 001-020(016), 02-18. Recuperado el 02 de Febrero de 2017, de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3647/1/Cuaderno016.pdf>
- Arellano, J. (2010). La familia, sociedad perfecta. En J. Cruz Cruz, *Metafísica de la familia* (2da ed., pp. 43-79). Pamplona, Navarra, España: EUNSA. doi:978-84-313-2720-0
- Aristóteles. (18 de Setiembre de 1990). *Metafísica*. (V. García, Trad.) Madrid, España: Gredos. Obtenido de Mercaba.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. (J. Marías, & M. Araujo, Trads.) Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, United States: Routledge.
- Cavafis, C. (1994). Ítaca. *Poemas*. (R. Irigoyen, Trad.) Barcelona, España.
- Chesterton, G. K. (1998). *Ortodoxia*. México D.F., México: Editorial Porrúa. Obtenido de <https://filosofiaperu.files.wordpress.com/2007/04/ortodoxia-g-k-chesterton.pdf>
- Cruz Cruz, J. (2010). *Metafísica de la familia* (2da ed.). Pamplona, Navarra, España: EUNSA. doi:978-84-313-2720-0
- de Cervantes Saavedra, M. (2015). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. (J. Lucía Megías, Ed.) Madrid, España: Verbum.
- D'Agostino, F. (2007). *Filosofía de la familia*. Madrid: RIALP.
- de Beauvoir, S. (2002). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Diels, H., & Kranz, W. (2016). *Los fragmentos de los presocráticos*. (A. Bernabé, Trad.) Madrid, España: Alianza editorial. doi:978-84-9104-220-4

- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Fabro, C. (1978). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo*. (R. Ribé Queralt, Trad.) Barcelona: Kairós.
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. (E. Cecilia Frost, Trad.) México D.F., México: Siglo veintiuno editores.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr-Paul Siebeck.
- Garfinkel, H. (2018). *Estudios de etnometodología*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Goñi, C. (15 de julio de 1998). *Acepresa*. Obtenido de La razón de ser hombre: <https://www.acepresa.com/articles/la-raz-n-de-ser-hombre/>
- Green, J. (2012). *The Fault in Our Stars*. Boston: Dutton Books.
- Grimaldi, N. (1978). Ennui et modernité. *Cahiers de la société ligérienne de Philosophie*, 42-43.
- Hegel, G. (1987). *Filosofía de la historia*. Madrid: Alhambra.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. London: SCM Press.
- Homero. (1982). *Odisea*. Buenos Aires: Prometeo.
- Instituto Empresa y Humanismo. (2016). *Instituto Empresa y Humanismo*. Recuperado el 1 de Febrero de 2017, de Historia: <http://www.unav.edu/web/instituto-empresa-y-humanismo/conocenos/historia>
- Juan de la Cruz. (2005). *Cántico espiritual*. Madrid: Editorial Eneida.

Kierkegaard, S. (1995). *El concepto de la angustia*. (M. García Amilburu, Trad.) Sevilla: Editorial Kronos.

Marcel, G. (1967). *Ensayos de Filosofía Concreta*. (A. Gil Novales, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.

Marx, K. (2006). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Mead, M. (1966). *El hombre y la mujer*. Buenos Aires: Fabril.

Mill, S. (2001). *Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio*. Madrid: Cátedra.

Millet, K. (1984). *Política sexual*. Lima: Flora Tristán.

Montesquieu. (2012). *My thoughts*. (H. Clark, Trad.) Indiana, United States: Liberty Fund.

Mounier, E. (1962). *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba.

Mounier, E. (1992). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Salamanca: Editorial Sigueme.

Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Madrid: Editorial Edaf.

Nietzsche, F. (2015). *Así habló Zaratustra*. Valencia: NoBooks.

Organización de Naciones Unidas. (1992). Conferencia sobre desarrollo y medio ambiente. *Conferencia sobre desarrollo y medio ambiente*. Rio de Janeiro: ONU. Obtenido de <https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm>

Pieper, J. (2006). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: RIALP.

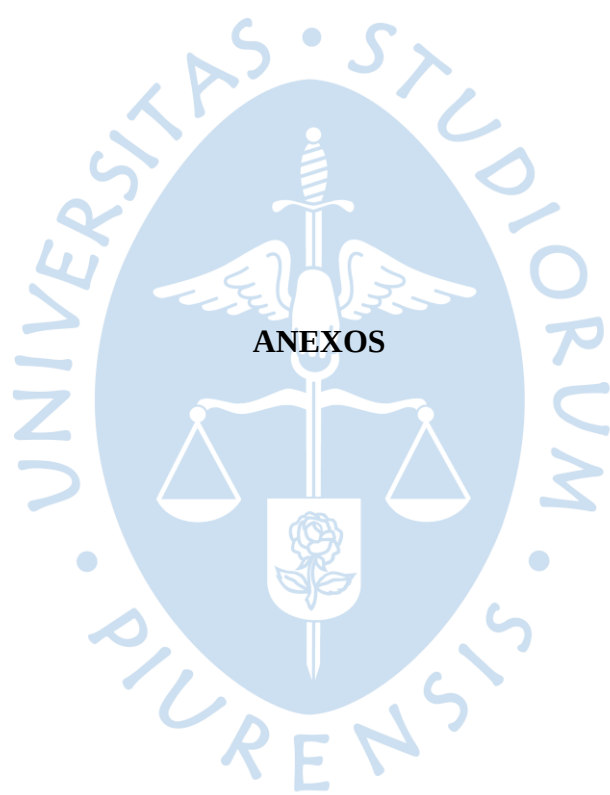
Platón. (1981). *Cármides*. Madrid: Gredos.

Platón. (1986). *El banquete*. Madrid: Aguilar.

Platón. (1993). *República*. (P. de Azcárate, Trad.) Madrid: Espasa Calpe.

- Platón. (1998). *Parménides*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón. (1999). *Timeo*. (C. Eggers Lan, Trad.) Buenos Aires: Colihue.
- Platón. (2006). *Protágoras*. (M. Divenosa, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Platón. (2009). *Fedón*. (A. G. Vigo, Trad.) Buenos Aires: Colihue.
- Platón. (2010). *Crátilo*. (J. L. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Teeteto*. (Á. Vallejo Campos, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2014). *Gorgias*. (A. del Campo Echevarría, Trad.) Madrid: Rialp.
- Plotino. (1982). *Las Enéadas*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos.
- Polo, L. (1991). *Quién es el hombre*. Madrid: RIALP'.
- Polo, L. (1996). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid: Unión Editorial.
- Reich, W. (1989). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Madrid: Siglo XXI.
- Reich, W. (1993). *La revolución sexual*. (S. Moratiel, Trad.) Barcelona: Planeta De Agostini.
- Rousseau, J.-J. (1973). *Emilio o de la educación*. Barcelona: Fontanella.
- Russell, B. (2001). *Matrimonio y moral*. Madrid: Anaya.
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores.
- Schopenhauer, A. (1997). *Parerga y Paralipomena: escritos filosóficos menores*. Granada: Librería Ágora.
- Schulz, W. (1972). *Philosophie in der veränderten Welt*. Reutlingen: Günther Neske.
- Séneca. (1964). *Cartas morales a Lucilio*. Madrid: Iberia.

- Shakespeare, W. (1909). *La tragedia de Julio César*. (W. Macpherson, Trad.) Madrid: Librería de Perlado, Páez y compañía. Obtenido de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/130807.pdf>
- Shakespeare, W. (2009). *The tragedy of Macbeth*. New York: Modern Library Classics.
- Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*. Madrid: RIALP.
- Tomás de Aquino. (1994). *Suma de Teología (tomo I)*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino. (1994). *Suma de Teología (tomo II)*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino. (2013). *De veritate*. (E. Alarcón, Ed.) Obtenido de Corpus Thomisticum - S. Thomae de Aquino Opera Omnia: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#QD>
- Tomás de Aquino. (2013). *Summa contra Gentiles*. (E. Alarcón, Editor) Obtenido de Corpus Thomisticum - S. Thomae de Aquino Opera Omnia: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#QD>
- Viladrich, P.-J. (2001a). *El modelo antropológico del matrimonio*. Madrid: RIALP.
- Viladrich, P.-J. (2001b). *El ser conyugal*. Madrid: RIALP.
- von Goethe, J. (2018). *Fausto*. (Y. Ochoa, Trad.) Barcelona: Ediciones Brontes.
- Wojtyla, K. (1997). *Mi visión del hombre*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Wojtyla, K. (2000). *El don del amor*. Madrid: Ediciones Palabra.



ANEXOS

Anexo 1

Primera entrevista a Rafael Alvira¹

Fecha: martes 3 de julio de 2018

Lugar: PAD – Escuela de Dirección, Universidad de Piura, Lima

Duración: 87 minutos

Entrevistador: Lic. David J. Espinoza Somocurcio (E)

Entrevistado: Dr. Rafael Alvira Domínguez (RA)

E: ¿Cuál cree que es el sentido de la existencia humana?

RA: Alcanzar la perfección para lo que hemos sido creados.

Dios, cuando nos crea, nos da unas cualidades y un tiempo, para aprovechar el tiempo y para desarrollar esas cualidades. Esas cualidades son distintas en cada persona, pero convergen siempre en la imagen de *ser humano perfecto*. Nunca en este mundo alcanzaremos la perfección total, pero se trata de acercarse a ella. Según la imagen cristiana tenemos una imagen de la perfección humana total, que es el propio Jesucristo, por consiguiente, se puede aplicar aquí la teoría de los espejos.

El ser humano para conocerse necesita mirarse en un espejo, y por eso nos conocemos físicamente al mirarnos en un espejo físico, nos conocemos psicológicamente cuando nos encontramos con una persona que tiene las mismas formas de reaccionar psicológicamente que nosotros, y cuando nos encontramos con un maestro que nos hace vibrar con su esencia, nos damos cuenta de que ese es nuestro espejo científico, lo mismo en el plano moral, y entonces en el plano religioso, que en cierta medida nos incluye a todos, está esa idea de Jesucristo como espejo de plenitud.

¹ Esta primera entrevista tuvo por objetivo abordar tópicos filosóficos presentes en los escritos de Alvira, y que eran de sumo interés para reforzar y entender mejor las ideas planteadas por el autor, según el siguiente orden:

- a) La realización de la identidad como el sentido de la existencia humana.
- b) La libertad y la muerte como delimitación de la ética.
- c) La humildad y el amor como bases del conocimiento y la virtud humana.
- d) El conocimiento como éxtasis y amor verdadero.
- e) La reivindicación de la voluntad.
- f) La distinción entre voluntad dominante y voluntad amante.
- g) La plenitud de la relación como realización de la identidad.
- h) El símbolo como medio de la plenitud de la relación.

Eso tiene que ver con la identidad, a quien yo he llamado ahora perfección. Siguiendo la denominación antigua y clásica, se puede también llamar *alcanzar la propia identidad*, un tema muy bonito y que también ha sido clásicamente estudiado, que es el tema del nombre. Mi identidad es mi nombre. Se trata de alcanzar el propio nombre antes de morirse o, mejor dicho, en el momento de la muerte. Por eso se ha citado tantas veces la bella expresión de Píndaro: *llega a ser el que eres*.

El ser humano es el único ser de este mundo que, para *ser quien es*, tiene que esforzarse en serlo. Tenemos que esforzarnos en humanizarnos, y, por consiguiente, en adquirir el nombre que se nos dio al principio, pero que al principio lo tenemos solo de manera virtual y que hay que convertirlo en real con el esfuerzo de toda una vida.

Entonces, el tema de la perfección humana es análogo al tema del nombre, es decir, a la identidad de cada uno. Este es uno de los más grandes temas de moda en la filosofía actual, y no solo en la metafísica.

Ya desde hace años —no te hablo de los últimos tres años, pues lleva ya varios años— y no solo en el plano metafísico, sino en el plano de la filosofía política, este es el tema número uno, pues el proyecto que está en marcha es la unificación del mundo, pero claro, ante esa unificación la pregunta es: ¿Se hace a costa de quitar las diferencias? De ser así, se quitarían también las identidades que son distintas.

A continuación, supuesto que se quiten todas, habría que preguntar si habría que crear una nueva identidad que sirva para todos. Luego, lo que habría que pensar es si uno puede olvidarse de la propia identidad. Esto sería pensar que el ser humano es un perpetuo *mobile* que está cambiando continuamente y que no tiene por qué preocuparse de ser él mismo.

En el fondo es un tema, a mi juicio, de una inmensa profundidad, y que es el tema sobre el que hoy en día debate el transhumanismo. Éste ha adquirido más renombre en muy poco tiempo, y en el fondo busca la supresión de la identidad: el ser humano es un ser en perpetuo cambio, y en perpetuo cambio hacia el progreso, cuyo límite no se conoce.

En el fondo ni siquiera se pretende que haya un límite, porque eso sería romper la libertad, cuando tú pones un límite, según el concepto moderno, pues se te acabó la libertad.

Este es el problema de siempre que tiene Hegel en la filosofía del derecho. El tema nuclear es cómo combinar la libertad con la razón: la razón es necesaria, la lógica es necesaria, la verdad (el logos) es necesaria. Pero parece ser que la libertad es precisamente lo no necesario.

Queremos las dos cosas, queremos un saber que sea verdadero porque sin eso estamos perdiendo el tiempo, pero también queremos ser libres: ¿cómo combinar la veracidad con la libertad? Es esto un problema que en el fondo lo intenta solucionar el transhumanismo con un estilo muy estadounidense.

Estados Unidos es un país maravilloso, lleno de gente buena, pero también tiene sus problemas. Uno de ellos es la facilidad que tienen para decir *no te preocupes, si no sale bien una cosa pues ya vemos otra*. Eso es una buena actitud en lo accidental, pero cuando la planteas en algo esencial, como en lo que significa ser humano, trae consecuencias. Dicen: *Si no quieres ser humano, hoy día serás un ser perfeccionado, o serás quién sabe qué, no te lo preguntes, la libertad te llevará a cualquier lado*.

La tremenda confianza del transhumanismo en las posibilidades infinitas del perfeccionamiento del ser humano le llevan a pensar que incluso la lógica puede ser superada, y además no solo superada con otro nivel que sea definitivo, sino que no hay nada definitivo. Entonces ese es el grandísimo problema actual.

A la inmensa mayoría de la población ese proyecto le gusta en la medida en que te dicen que no te vas a morir, y todo mundo al principio le molesta morir, pero en cuanto a la identidad... le tienen miedo, porque es un animal social que busca seguridad, y el transhumanismo no te da seguridad. Te la promete, pero no te la da.

Lo que te da seguridad es la casa, y por eso lo que todo el mundo anhela es tener una buena casa, y una buena casa es el primer lugar de la identidad. ¿De dónde recibes tus apellidos? O sea, tu identidad, pues de tu padre y de tu madre.

La sociedad se construye sobre la amistad, hay un texto de Aristóteles que no se suele citar, que dice que, de todos los factores que construyen una sociedad, el principal es la amistad. Esto ningún filósofo político moderno lo menciona, a no ser como una cosa accidental.

Lo que ahora se ha puesto de moda en España es el *buenismo*. *Tienes que ser un buen chico, una buena chica, no exagerar, portarte bien*, pero, ¿por qué? *Pues porque es mejor para todos*, pero tampoco hay una fundamentación última porque no ve más allá, entonces yo creo que el tema está en que la casa, la identidad, da sentido a la historia. Es decir, lo que ha pasado hasta ahora no es inútil.

En el libertarismo total, lo que haya pasado antes me da igual, e incluso aunque haya influido en mí, me da igual, porque yo estoy totalmente volcado a mis actividades futuras.

Mientras tanto, en la visión clásica, el ser humano es un ser familiar, es decir como un ser con identidad. No hay que olvidar que la Iglesia es la Casa de Dios, y que Jesucristo, cuando habla del Cielo, dice os tengo preparadas habitaciones en la casa de mi Padre, es decir, que la gente puede ver con facilidad que siempre que se habla en la religión cristiana del ser humano, se habla del ser que tiene casa.

Dios puso al ser humano en este mundo en una casa, porque lo trajo al mundo a través de un padre y una madre, y le ha llamado a alcanzar la Casa Eterna. Pero nunca le ha dicho te voy a mandar a un sitio al que te irás a hacer lo que te dé la gana.

Por concepto cristiano –que es también el concepto clásico, pero que el cristianismo muestra con más profundidad– Dios le ha dado al hombre una casa en la que es libre, y dado que no hay libertad sin seguridad –y la seguridad la da la confianza–, en el Cielo, como en una buena familia, hay confianza, y por eso te sientes seguro y te sientes libre al mismo tiempo.

Nadie te vigila en una buena familia. Solo cuando eres pequeño tus padres te están dando libertad, y te están mirando de reojo porque saben –y no es porque no confíen en ti– que todavía no has aprendido a vivir y puedes tener peligros. La familia es –como la iglesia– el lugar de la confianza. Solo en el lugar de la confianza me siento seguro y libre.

Por otra parte, en el punto de vista moderno (llevado a su máximo en el transhumanismo), todo es un *abramos puertas para ver lo que viene*, que no se sabe exactamente lo que es.

Aquí, en realidad, tengo miedo. No sé si ese nuevo ser humano que sale de laboratorio, será sujeto de confianza. No lo sé.

En la democracia actual, en la que el ideal es la libertad total, ¿qué hay que hacer para garantizar una libertad total? Es decir, que cada uno haga lo que quiera, pero, que no esté en peligro, porque si estás en peligro, no estás seguro, y si no estás seguro, no te sientes libre. Por consiguiente, ¿cuál es el dilema de la democracia actual? Cada uno piensa como quiere y actúa como quiere, pero tengo que garantizar la seguridad.

¿Cómo garantizas la seguridad de una población en la que cada uno hace lo que quiere y piensa como quiere? Solo de una manera: el control total. Entonces la democracia moderna ha llegado a la paradoja máxima –que es la actual–, que es *todo el mundo es libre y está controlado*, pero controlado totalmente. Hoy día casi ya no se puede robar, sé bien que si lo intento fracasaré.

Para mí, el momento decisivo de evidenciar eso fue la famosa concentración de Boston, donde había cuatrocientas mil personas, dos chavales dejaron caer dos mochilas y... a las 48 horas el FBI sabía quién había sido. Saben todo.

Entonces resulta que está todo controlado. Ahora ¿hasta qué punto uno es libre cuando todo está controlado? Claro, tú sabes que seguramente nadie se va a atrever a matarte porque le van a fotografiar y no solo eso, sino que, a las dos horas ya se le capturó, pero... de quien se tiene duda es del controlador. Volvemos a lo que ya dijo Platón hace dos mil cuatrocientos años: *¿Quién vigila al vigilante?*

La única manera de establecer la libertad, es no tener la idea moderna de libertad, si no mantener una idea de libertad en la cual tu interés por el otro genere una confianza que genere libertad. Eso sin Dios no se puede hacer.

Si vamos a vivir ciento veinte años –aunque sea con los transhumanistas, mucho más– al fin y al cabo, yo, ¿por qué tengo que portarme bien con vosotros? Si me voy a morir. Y si no me muero todavía peor.

La hipótesis de no morir no es de los transhumanistas. Ya la hicieron en la Grecia Clásica, donde se plantearon la posibilidad de un hombre inmortal en este mundo. ¿Sabes lo que dijeron? *Será un suplicio*.

Es la pregunta que yo le hice a un dirigente de la Singularity University en Madrid, que dijo que no nos íbamos a morir ya, y que las investigaciones de su universidad iban a hacer que no nos muriéramos, y yo le agradecí que no nos muriéramos, y después le dije:

Esa hipótesis que usted da por segura se la plantearon los griegos clásicos y ¿sabe lo que dijeron? Pues que dando vueltas los últimos trescientos millones de años por el mismo sitio, igual te aburres un poco.

Y, además, dijo él, que la culpa de no haberlo logrado aún se debe a las religiones monoteístas, entonces le dije: *–Pero usted está diciendo lo mismo que las religiones monoteístas, usted está diciendo que viviremos eternamente, lo que pasa es que ellas dicen que será en otro modo de vida, porque este, acabará siendo muy aburrido, pues siempre es igual.*

A lo que respondió: *–no bueno, es que usted no sabe que, el inmortal, al ser nuevo, será muy interesante.*

Y yo pregunté: *–¿Va a interesar traer niños al mundo?*

Porque, como dice Aristóteles, una de las ocultas motivaciones –y en realidad naturales, no solo mentales, y más que lo mental en el hombre es natural– del sexo, es el deseo de perpetuarse a través de hijos.

Si no nos morimos, de entrada, el sexo será puro divertimento, con lo cual el sexo pierde mucho de su atractivo. El sexo tiene muchas dimensiones de atractivo, pero una de ellas es el milagro de traer a un ser nuevo al mundo, y además tiene que ver contigo y con tu mujer... pero igual, si se sigue haciendo, igual no cabemos todos, eso es lo que le dije. Entonces me dijo *no, no se preocupe, porque hay muchas galaxias.*

E: No morir, ¿elimina la ética?

RA: Bueno, en cierta manera sí, claro, porque si tú no le puedes hacer ningún mal – porque no morir también significa que no puedes hacer ningún mal serio– a una persona, pues no tienes porqué portarte bien con ella.

Solo quedaría ética en el sentido, en todo caso, meramente positivo, es decir, voy a hacer que se lo pase mejor la otra persona, ahora en un hombre perfeccionado, ¿hasta qué punto se le puede mejorar? Por un lado, sí, pero por otro... no, no lo sé, ¿necesitará ese hombre del futuro alguien que le haga la vida más feliz? ¿O que le ayude? Y la respuesta es la que ahora hacen todos los sabios científicos progresistas, cuya expresión favorita es, *todavía no... todavía no le puedo responder, pero ya verá, porque va a llegar.* No sabemos lo que va a llegar... pero va a llegar.

Eso, por ejemplo, lo utilizan, en el tema del transexualismo. Con cinco operaciones puedes volver a un hombre en mujer, o una mujer en un hombre, pero tú no has cambiado un solo cromosoma de esa persona, y los cromosomas son radicalmente o masculinos o femeninos. Su respuesta es *que todavía no lo hemos conseguido, pero lo conseguiremos*. Y bueno, yo le dije: *—usted no está a favor del monoteísmo, pero usted tiene una fe enorme, porque usted cree que lo va a conseguir... porque saberlo, no lo sabe*.

Este es el aprendiz de brujo, que empieza a manipular cosas que no sabe controlar.

E: Me parece que una palabra subyacente a todo lo que ha dicho, y que describe al transhumanismo, y quizás a otras corrientes que, por ahí, en el futuro, puedan sobrevenir, es que hay mucha soberbia. Creo que en la humildad está lo fundamental para que el ser humano sea feliz.

RA: Pues sí, me has quitado la palabra de la boca. Fundamental o básica... tiene un pequeño matiz de diferencias. Es básica en el sentido de que, sin la base de la humildad, no puedes tener ninguna.

Hay dos bases para la virtud, que además van unidas: la humildad y el amor verdadero. Sin amor, tampoco tú te esfuerzas en aprender la virtud, y ninguna virtud, no solo las virtudes morales, tampoco las virtudes científicas. Si yo me esfuerzo por aprender filosofía es porque tengo amor por la filosofía, sino, no.

Hay dos condiciones para que a mí me guste la filosofía: que tenga amor por la filosofía, y que me dé cuenta que no la sé —humildad— pues si ya la sé, es que no tengo nada que aprender.

Eso quiere decir que, efectivamente, humildad y amor verdadero van radicalmente unidos, y sin eso no hay virtud posible. Lo contrario de eso es la soberbia. La soberbia da todo por sabido, y cuando no sabe dice: *pero lo voy a saber*.

E: Hace unos minutos usted mencionó *la teoría de los espejos*, y que *el ser humano, para conocerse, necesita mirarse en un espejo*. Entonces le pregunto: ¿qué significa conocer?

RA: Pues conocer significa la primera forma de salir fuera de sí mismo. Hay dos formas fundamentales de hacerlo, si se quiere, incluso tres.

La primera es la inclinación natural con la que hemos nacido. Esa inclinación natural es una especie de voluntad fundamental, que *nos hace* porque es nuestro móvil. A

mí me gusta la palabra *existencia*, precisamente como les gustaba a los metafísicos obsesionados por el *actus essendi*. La existencia es acto... y yo creo que el acto es un concepto muy importante, pero que la existencia no le desprecia nada, pues esta es el acto propio de todo ser, pero sobre todo del ser espiritual.

Exsistere significa que *tú eres fuera de ti*, y no puedes ser solo en ti. Ya lo han dicho los teólogos medievales acerca del infierno –para decir una teología medieval con lenguaje kantiano, hegeliano– es decir, el infierno para los teólogos medievales, es ser *solamente en sí*.

Entonces [el infierno] es romper aquello que es tu propio *modo de ser*, que es, que tú solo puedes ser en ti, fuera de ti; Hegel dice eso... y lamentablemente lo estropea porque lo entiende mal. Perdón por la vanidad de decir esto, pero es que Hegel, al final, no entiende el amor.

E: ¿Por qué el amor?

RA: Porque el amor, es uno en sí, fuera de sí. Y así, lo define él, pero... él dice que el amor es una creación meramente romántica, y que lo más alto del espíritu no es el amor, sino la idea. Mientras, en el cristianismo, lo más alto del espíritu –que incluye razón cognoscitiva– es el amor. San Pablo dice, *Dios es amor*, pero cuando está diciendo eso, no está queriendo decir que es un amor meramente pasional.

El amor romántico, es la base humana a través de la cual el ser humano llega, luego, a desarrollar el amor pleno. Por eso el enamoramiento romántico es una condición necesaria para el matrimonio, pero no es suficiente... por eso es que hay tantos divorcios hoy en día.

Muchos se casan creyendo que el enamoramiento vagamente pasional es suficiente. Es necesario, pero no suficiente. El amor verdadero implica haber pasado también por la razón. Y es la razón la que crea instituciones.

E: La razón no solo es intelecto...

RA: Es voluntad...

E: Es voluntad, a ello quería llegar.

Usted escribió el libro *Reivindicación de la voluntad*, con el cual empecé esta investigación. Precisamente en este usted sugiere que lo primero que hay que hacer es delimitar los tópicos cognoscitivos.

El ser humano, moderno, entiende la razón como intelecto. Usa ambos términos a nivel de sinónimos, e ignora a la voluntad. Pero hay un concepto que, cuando lo leí, encontré sumamente interesante y me gustó mucho, y este es el de introducir, primero, que somos criaturas limitadas, de intelecto limitado, y por ello cualquier entendimiento racional que tengamos es limitado. Luego, añadir a esta naturaleza limitada cualidades ilimitadas tales como la fe, la esperanza y el amor, es revelador. Más aún cuando estas no son añadidas a través del intelecto, sino de la voluntad.

RA: Se añaden a través de las dos cosas. Y ambas se pueden y se deben distinguir, porque no son lo mismo, pero tampoco se pueden separar.

E: Personalmente le diría que, de alguna manera, leyéndolo, me he vuelto más voluntarista, pero lo más probable es que haya sido por alguna mala interpretación mía.

RA: No, no, no... porque yo quería, efectivamente, evidenciar que hay un peso de racionalismo, que sigue estando implícito –a veces– en la filosofía, y quería reivindicar –como dice el título– que la voluntad es tan importante como el intelecto. Pero también... que todas las comparaciones son odiosas.

No se trata de decir cuál es la más importante, las dos realidades son necesarias, y existen la una para la otra, lo que pasa es que el intelecto no es lo último. El error es que, si declaras que el intelecto es lo último, entonces es cuando el amor no puede existir, entonces es cuando la existencia no se da, porque el *exsistere* se da con mucha más profundidad cuando entra en juego la voluntad, y no solo el mero el intelecto.

En el intelecto, nosotros existimos –*somos fuera de nosotros*–, solo medianamente, en la medida en que hacemos nuestro lo conocido, nos identificamos con ello, y por eso el conocimiento intelectual es una identificación en la cual tú ni te das cuenta de lo que estás pensando cuando estas conociendo a otros.

El siguiente paso es la unión volitiva, y pasa por haber conocido a otro ser, no solo cognoscitivamente, sino con todo el ser. En ese sentido, el misterio del *querer* es una unidad que mantiene explícita la diversidad, en el conocimiento intelectual la diversidad está implícita.

De acuerdo a la famosa definición aristotélica: *el cognoscente en acto es lo conocido en acto*, es decir que cognoscente y conocido están implícitos en el acto de conocer.

E: Claro, se unen, pero no se sintetizan.

RA: Eso es. Y, por decirlo así, en el nivel de conciencia, todavía al hacer el acto de conocer, cognoscente y conocido no están suficientemente explicitados. Cuando se explicitan plenamente es en el querer, porque solo puedes querer cuando conscientemente te das cuenta que hay otro al que puedas querer y puedes unirse con él, pero con la condición de que siga siendo explícitamente otro, porque si deja de ser otro no puedes querer.

Santo Tomás lo dice: *el querer es función de alteridad*. Si no hay alteridad no puedes querer. Por eso en el querer se da el milagro de una identidad, en la cual, sin embargo, la alteridad está explícita.

E: Al principio usted comentaba acerca de realizar la identidad. Había una vía consistente en realizar esa identidad quitando la diversidad, pero ahora estamos hablando de realizar una identidad, manteniendo la individualidad, y dando espacio a la relación.

RA: Claro, es justo lo que acabo de decir. Por eso en la tendencia de todo racionalismo al poner la voluntad en segundo lugar –por ejemplo, para el propio Hegel, la voluntad es un momento en el desarrollo de la idea, que es superado, que es cuando la voluntad, o se pone en un momento transitorio, o se aferra a un momento completamente secundario– se concluye que la tendencia de la filosofía es siempre tratar de seguir a un unitarismo.

Al final la razón crea una identidad total sin implícitos... por eso el *cielo kantiano* es un problema. Kant, al final de su vida, dice: *el individuo es un accidente*. Ahora, si el individuo es un accidente... en el cielo, tal como desarrolla Spinoza, en el cielo somos eternos, pero en el cielo nos disolveremos.

Por eso el racionalismo moderno es tan afín al budismo, en el cual tú te disuelves en la luz infinita. La masonería también simpatiza con el budismo, porque para ellos –en la rama escocesa que es teísta, no en la rama francesa que es atea– Dios es luz pura. Por consiguiente, cuando mueres te vas a la luz pura y punto. Por eso no tienen ninguna preocupación –como lo dicen públicamente – en apoyar el aborto.

E: Sus argumentos convencen fácilmente a muchas personas.

RA: La vida no es fácil, y el pensar tampoco.

Hay muchas posibilidades de equivocarse en la vida y también en el pensamiento, o sea que hay gente súper inteligente que se ha equivocado. Yo siempre digo que las personas superficiales se equivocan superficialmente, y las personas profundas se equivocan profundamente. Hay gente que ha cometido errores durísimos. Es así. Y cuando uno se equivoca profundamente, da mucha pena.

E: ¿No somos jueces?

RA: No somos jueces últimos. Aquí también es importante distinguir que somos jueces penúltimos. El juicio último solo lo tiene Dios, o si no crees en Dios, la historia —cómo dice Hegel, *la historia dará su juicio*—.

Pero en cambio, si hay ética, tenemos la obligación de dar juicios objetivos, porque si no, no podemos convivir. Un juez se puede equivocar, y a veces se equivoca, pero tiene que intentar no equivocarse, y si no hubiera jueces este mundo sería una locura. Se tiene que juzgar.

Ahora se ha puesto de moda decir *quién va a juzgarme si yo obro bien*, ya sea de cara a Dios o no... Vamos a ver, tal y como decían los viejos escolásticos, *hay que distinguir*: si usted se refiere al último juicio, efectivamente —y siempre lo ha dicho el cristianismo— el último juicio lo tiene Dios. Ha habido personas que en los últimos segundos de su vida se han convertido, y nosotros no podemos, ni tenemos, ni debemos dar a nadie por condenado.

Ahora lo que nosotros —como jueces parciales— sí podemos decir es que, en principio, si tú dijiste que te habías casado, y lo dijiste solemnemente y no estabas loco ni enfermo... pues tienes que cumplir tu palabra. Si es que no la puedes cumplir, entonces puedes separarte, pero no anular una cosa que tú hiciste y que además afecta a otras personas, que es tu cónyuge. Aunque no le entiendas, te creyó, y lo más alto que tiene el ser humano es ser fiel a su palabra.

Ahora, si tú te quieres embarrar y dar razones de que no hay manera de que te entiendas con la otra parte, pues podrás hacer una vida separada. Pero lo que no puedes es decir que *me voy a casar con otra por que no estoy casado con la anterior...* e incluso puede ser que no lo estuvieras, pues el último juicio solo lo tiene Dios, pero lo que la Iglesia no puede decirte es: *bueno pues, como tú quieres a la otra... pues adelante*.

Si las cosas son así, entonces ¿para qué hace falta la Iglesia? Si las cosas son así, somos luteranos, pues eso es lo que dijo Lutero: *cada quien, con su conciencia*, y por eso suprimió a la Iglesia.

E: Se menciona el tema de la equivocación, del error, y cómo esta puede estar asociada al uso de la voluntad. En su obra, usted distingue voluntad dominante de voluntad amante. ¿En qué consiste esta distinción?

RA: Sí, son dos dimensiones de la voluntad, y son compatibles.

Son distinciones sin separación, por eso dominar –cuando se hace bien– es completamente legítimo. Pasa que se puede dominar mal, como pasa con el proceso de creación: la creatividad es una acción de la voluntad, pero puedes hacer una mala creatividad o una buena creatividad. O el deseo, que es también una forma de voluntad. Hay buenos deseos y malos deseos, y todos tenemos malos deseos... entonces ¿qué pasaría si la voluntad fuera unívoca? Esta no podría corregirse a sí misma.

La voluntad tiende al bien en cuanto tal, y corrige lo malo. Entonces, a su vez, es la voluntad de dominio la que le dice a un amor, si este está empezando a desviarse: *tú no te puedes desviar, tienes que amar de verdad, no tienes que desviarte por tu interés meramente particular*, qué es la ruptura del amor: poner lo meramente particular por encima de lo común.

Si yo no tuviera una fuerza de voluntad, a lo mejor mi voluntad amante, si es débil, afloja y punto. Pero allí, el deseo de dominio, en cuanto tal, puede hacer el bien, y corrige. Así, yo cumplo mi palabra, aunque no me esté gustando. Uno puede levantarse y decir – como a veces ha pasado –, que *le he perdonado 37 veces, pero a la 38 no*. No me divorcio, pero me separo; o puedo decir, por el bien de los hijos, venzo mi tendencia y voy a intentar seguir queriendo a esa persona tragándome sus defectos mientras pueda.

E: ¿Ahí sí se realiza el amor?

RA: Claro, por supuesto. Pero ahí la voluntad de dominio está ayudando a la voluntad de amor. Como también la voluntad de deseo, que es el paso previo para llegar al amor pleno.

Mientras desees, todavía no estás en el amor pleno, en el amor pleno el deseo tiene que pasar a afirmación, y la afirmación es permanente cuando se da un amor verdadero.

Así, tú no puedes dejar de querer... así como Dios no deja de quererte, ni siquiera cuando te vas al infierno, lo que pasa es que, como eres libre, tú hiciste lo que quisiste. Dios te ha dado la oportunidad hasta el final, pero lo que no puede es quitarte la libertad, porque si te la quitara dejaría de ser Dios. Dice Jesucristo –es un texto impresionante– *¿no está escrito en vuestra Ley: Yo dije: “sois dioses”?*² Y solo un dios es libre.

Si Dios te quitara la libertad no serías dios, pero el ser dios implica que puedas rechazar a Dios, te está dando la oportunidad hasta el último momento. Si no hubiera último momento, entonces Dios sería transhumanista.

Entonces la diferencia de fondo entre el transhumanismo y cristianismo es la idea de plenitud. En el cristianismo Dios es pleno, y nosotros al llegar al Cielo, adquiriremos una participación en su plenitud, mientras que en el transhumanismo seremos perpetuos y perpetuamente variables –entre otras cosas para no aburrirnos– pero no seremos nunca perfectos –entre otras cosas porque si lo fuéramos no tendríamos necesidad de seguir variando–.

En la perfección se reposa, o, como decía mi maestro, *el acto puro no cambia* porque es pleno, pero al mismo tiempo es el *máximo* de vida. La idea de *acto puro* no es la idea de un ser quieto –entonces Dios sería el aburrimiento infinito–. Es el acto de la máxima potencia de vida, que vive, pero no cambia. Esto, por ejemplo, se entiende al hablar de Dios, ¿Él cambia o no cambia? En cierta medida sí, en cierta medida no.

Dios no cambia significa que siempre es fiel a sí mismo, pues nunca dejará de querer tu bien, pero *Dios si cambia* en el sentido de que puede, mañana, probarte, cosa que no había hecho antes... O puede darte un regalo que no te había dado antes, o puede perdonarte si tú le pides perdón por que te has portado mal, pues cuando te portas mal le das la espalda

Entonces Dios te castiga, ¿te castiga cómo? Automáticamente, como dice Sócrates: *el que se porta mal, ya en su propia naturaleza lo sufre*. Si te tocó no obedecer a Dios, *ipso facto* Dios te perdona. Por consiguiente, Dios cambia en ese sentido. Lo que no cambia es su modo de ser fundamental, que es ser eternidad, y ser vida en plenitud. Eso es lo que no está en la idea –transhumanista– del temporalismo absoluto, donde el tiempo es perpetuo y nunca dejará de ser tiempo.

² Jn 10:34 y Sal 82:6

La diferencia aquí planteada es crucial, sutil y muy profunda, entre otras cosas, porque plantea infinidad de problemas que los que están dentro de un laboratorio, al parecer, ni se plantean. Por ejemplo, efectivamente, el amor verdadero no tendría sentido en ese tipo de mundo [transhumanista], ¿por qué? porque el amor verdadero implica plenitud.

Ahora, si no hay plenitud, ¿en qué sentido puede haber una relación de confianza? Porque tú confías solo en la persona de quien estás convencido que no te va a engañar, porque tiene una plenitud en su voluntad. Entonces, por eso, cuando existía la Gran España, que creó todo un imperio de la monarquía hispánica, los estudiosos de la literatura del Siglo de Oro –que fueron casi dos siglos– están asombrados de ver que el valor principal para los españoles de esa época era el honor.

El honor es lo que la gente te concede cuando te dice *eres digno de confianza*, mientras que el que ha perdido el honor es un traidor, porque ya no es digno de confianza. ¿Qué es la traición? Uno que no me quería, no me puede traicionar, pues no me quería. No me ha traicionado porque nunca me quiso. La traición es el acto de romper la confianza, pero la confianza es sagrada porque es el amor verdadero. ¿Qué es el amor verdadero? Platón lo dice maravillosamente: *es el amor que está en el tiempo, pero trasciende al tiempo*.

El amor verdadero, como la verdad intelectual –las dos cosas–, son halladas en el tiempo, pero trascienden a este: son eternas. Entonces ¿por qué para los españoles, en el siglo de oro, la palabra mayor era el honor y la más terrible era la traición? Porque la traición es romper al amor verdadero.

E: Entonces la honorabilidad y la traición radican en la eternidad, se hacen eternas.

RA: Claro, en el momento en que tú muestras a tu alrededor que no eres honorable, es para siempre. Hegel habla de eso, aunque hoy se ha olvidado.

El más profundo sentido de la pena, en el Derecho Penal, era antiguamente –en la España de aquella época– la oportunidad de recuperar el honor perdido. Hoy en día hay una influencia basada en la mentira más que en la verdad –aunque no todo puede ser mentira–, y los *mejores* juristas dicen que la pena tiene un sentido pedagógico: se da la pena para que, al sufrir en la cárcel, la pérdida de libertad enseñe que hay que portarse bien.

La respuesta que dan, por ejemplo, los psiquiatras, es que ocurre pocas veces. Es decir que la pena, por el mero hecho de estar en la cárcel, se cura mal. Se cura mal el deseo de hacer el mal, que te llevó al crimen. Indudablemente, si la pena se pone bien, mejor dicho, si el castigo está bien puesto, puede significar una ayuda para recuperarte, y eso está bien. Es, por decirlo así, un sentido muy relevante del castigo.

Hay otro sentido, según veo, importantísimo, que es la protección del inocente. Porque poner penas es avisar a todo el mundo: *ojo que, si te portas mal, lo vas a pagar* y eso es muy importante también.

Pero el sentido más profundo del castigo es la redención: donde se te da la posibilidad de recuperar el honor y, en ese sentido, si alguien quiere recuperar su honor, él mismo pide ser castigado.

E: ¿Dicha asignación de castigo demanda sabiduría del juez? ¿Cuán sabio es el mundo actual?

RA: Dice Ratzinger, el Papa Benedicto XVI, que una de las grandes pérdidas de la modernidad es que la inteligencia –que tiene muchas dimensiones– se usa muy poco ya en forma de sabiduría. Es una pérdida muy notoria por supuesto, entre tantas otras. Hemos ganado en muchos aspectos científicos, pero hemos perdido mucho en el plano personal.

E: Una voluntad en plenitud juzga mejor, y es más sabia que una voluntad a medias. Usted escribe un ensayo, acerca de la relación entre símbolo y concepto. El símbolo como promesa del conocimiento y el conocimiento como un acto presente, como afirmación.

RA: El símbolo remite mucho más fuertemente y más ampliamente a una gravedad que el mero concepto. Símbolo es un concepto de mucha más riqueza.

E: Este símbolo, en tanto el ser humano conoce mejor y se aproxima más a la plenitud de conocimiento, se diluye, y deja de ser una promesa para volverse un presente. ¿Cuál es su relación con la plenitud de la voluntad?

RA: Vamos a ver, este es un tema bonito y tiene matices, como todos los grandes temas. Todo concepto en un cierto sentido es un símbolo, es decir, simboliza una realidad. Conocer una realidad es unirse a ella en algo, y ese *en* es el concepto, y en ese sentido todo concepto es el sitio donde te unes con la realidad, y es un símbolo en ese sentido. Pero hay diferentes tipos de conceptos. Hay conceptos en los que puedes analizar plenamente y otros no.

En general en la matemática –aunque ahí también hay muchas variaciones... no variaciones sino muchas posibilidades distintas–, digamos en las matemáticas más simples, los conceptos se pueden analizar plenamente, exhaustivamente. ¿Qué es 4? Dos más dos y punto, o uno más uno más uno más uno, y punto, ya está, lo he analizado. Ahora, si digo *¿qué es un número?* Ahí entrarían más dificultades, por qué el número es mucho más difícil de comprender, pues tiene tal riqueza de contenido que es mucho más difícil de comprender.

El concepto de *árbol*, me remite a árboles, en cambio yo conozco mejor el árbol cuando le cojo simpatía, cuando lo quiero. Esta es la relación entre el querer y el conocer. Cuanto más conozco una cosa más la quiero y cuanto más la quiero, tanto más quiero conocerla, y más se me abren los ojos para conocerla. Si me gustan los árboles, pues el símbolo *árbol*, qué es un concepto, lo voy a conocer cada vez mejor.

Pero un concepto, por decirlo así, empieza y termina, por lo que es algo cuyos límites puedo conocer suficientemente; ahora, si yo digo *conozco al Perú* esas son palabras mayores, pues lo que tú no puedes es analizar [intelectual] y totalmente el concepto de *Perú*, pues tiene un tipo de riqueza de contenido que te impide hacerlo, y eso implica que, en el concepto de *Perú*, al haber una imposibilidad de análisis [intelectual] plena, tienes que compensarlo, por decirlo así, con un *plus* de voluntad, y es muy fácil de distinguir cuando se dice: es imposible ser buen peruano sin amar al Perú, así como es imposible ser buen español sin amar España.

De tal manera que si a uno le preguntan *¿qué es España?* y no se tiene una simpatía por España, se nos va a hacer una descripción analítica, que nunca será suficiente. Se hará una descripción analítica de la historia de España y de lo que hoy es España como Estado, pero toda esa descripción –por más completa que sea– no me ha mostrado cuál es el alma de España. El alma de España es la unidad –alma es unidad–, lo que da vida. Ahora, lo que da vida a una realidad tan rica de contenido como España o Perú o el número, no se puede comprender si no pones el corazón de por medio.

El intelecto conoce, pero no basta el intelecto analítico. Por eso, en el fondo, en los símbolos creemos.

E: Incluso, no sé si sea atrevido afirmarlo, ¿se puede amar a través del símbolo?

RA: Claro, amamos a través del símbolo.

El símbolo lo amamos, en la medida de que es el medio para amar una realidad, y en el caso del Perú o España, estos empiezan y acaban en sus simbolismos. Es muy interesante decir que lo que simboliza la identidad nacional es una serie de características, que yo unifico y que yo creo que la comparten otra serie de personas, las cuales, por creer en eso mismo, me permiten comunicarme con ellas y confiar en ellas, que son dos cosas fundamentales para la vida.

¿Porque la gente quiere que exista el Perú o España? Porque por lo menos aquí estoy en mi casa, y la casa es el sitio donde una realidad tan profunda, tan necesaria para el ser humano, que es la comunicación, se da sin mentiras, y es el lugar en el que confías en el otro sin miedo.

Por eso, en los antiguos cuarteles –cuando se hacía servicio militar– se veía la bandera de España donde decía *Todo por la Patria*. Es decir, uno está dispuesto a dar su vida por aquello que le permita desarrollarse como ser humano, por aquello que me permite ser más humano. Es por lo único por lo que yo daría mi vida. Por consiguiente, y cuando me preguntan *¿Qué es lo máximo?*, lo máximo es aquello por lo que daría el hombre la vida, porque considera que no podría vivir sin ello.

¿Por qué cosas yo daría la vida? Por mi familia, por mi patria, por Dios, por mi religión. Por otras cosas la daría también, aunque más tarde, quiero decir, por ejemplo, las ideas. Sin embargo, ahora ya pocos dan la vida por la patria. Es más, el concepto de patria está desapareciendo. Solo es el Estado, y nadie daría la vida por el Estado. Eso no tiene sentido.

E: No tiene sentido a no ser que el Estado se constituya en una casa. Y estas cuatro que usted me dijo [familia, patria, Dios, religión], son casa.

RA: Claro, das la vida por tu casa.

E: Das la vida por tu casa, todavía no hemos llegado a eso. Yo sigo orbitando en los fundamentos antes de entrar a hablar de la casa. Pero bueno, palabras más o palabras menos, me parece que la casa es el lugar en el que se ama y donde se es amado, por eso es que uno es consciente que, si no amo y no soy amado, no estoy vivo, y si no estoy vivo pues la existencia no tiene sentido.

RA: Se puede decir de otra manera, que ya Juan Pablo II la usó, y es que *la familia es el único lugar*. La casa –cualquiera de las casas verdaderas– es el único lugar donde te admiten por ti mismo considerado en absoluto.

E: Claro, un absoluto relativo.

RA: Claro porque el amor es relación, pero eso lo dice Kierkegaard muy bien: *El amor es una relación absoluta*.

Entonces si yo en una empresa –por poner otro caso– soy contratado y me pagan incluso muy bien, pero solo porque les intereso para hacer tal cosa, el día en que ya no haga esa cosa me echan. Pero si llega el día en que dejo de hacer eso –por lo que sea– y me buscan otro sitio en la empresa, donde yo pueda seguir trabajando, entonces sí demuestran que me querían a mí y no solo a mi habilidad. Pero pocas empresas hacen eso.

E: Mi última pregunta de esta jornada: comentaba que hay una *Casa Celestial*, ¿por qué?

RA: Confío en ello, y entiendo lo que significa en lo esencial *Casa en el Cielo*, por eso puedo creer, si no entiendo lo esencial, no podría creer. Pero ojo, no lo sé.

E: ¿Es un acto de fe?

RA: Si lo supiera –y esto es lo más bonito, y es lo que diferencia también a los grandes símbolos de los conceptos– el concepto sería científico. Allí el saber es dominar, por eso la técnica es la continuación de la ciencia, cuando yo sé lo que es el hierro lo puedo convertir en acero, y cuanto mejor sé lo que es el hierro, mejor acero puedo hacer. Pero en cambio, cuando vamos al nivel de los símbolos, ya no puedo dominar, puedo solo creer.

E: Entonces ¿la voluntad se hace más plena?

RA: En cierta medida sí. Lo que pasa es que la voluntad plena no puede existir sin conocimiento, por eso la comparación de si el intelecto es mejor o peor [que la voluntad] no me gusta, pues ambas se co-implican. La que es más plena es la identidad humana.

E: Esa *Casa Celestial*, en la que se cree como acto de fe ¿es la verdad absoluta? De ser así, allí radica la plenitud de mi identidad.

RA: Claro, la existencia absoluta.

E: Siendo así, la existencia de mi casa en este mundo ¿es símbolo de la *Casa Celestial*?

RA: Por supuesto.

E: ¿Este mundo es símbolo del Cielo?

RA: Por supuesto. Eso tiene que ser así. Ya Platón lo dice y el cristianismo también. Nos llevaría mucho tiempo hablar de cómo el universo es una relación en la que se puede encontrar poco a poco la verdad, y por consiguiente tiene que ser una unidad en la pluralidad, y eso tiene muchas implicaciones. Quiero decir que ha habido alguien que ha unido esa pluralidad, y que el mundo lo ha hecho alguien, porque alguien ha tenido que juntar, por decir así, en uno lo múltiple. En una unidad que no niega la pluralidad.

Eso supone que lo que se hace, contiene en sí –por decirlo así– siempre la imagen de la unidad y de la pluralidad. Todo lo que hay en este mundo, es una imagen de la unidad y de la pluralidad, y por eso yo he dicho que la mejor religión y la más afinada es la católica, porque es la única en la que Dios es una unidad en la pluralidad.

Dios es uno y trino, pero ni la Trinidad quita la Unidad ni la Unidad quita la Trinidad, ni ninguna es anterior a la otra. San Agustín dice que este mundo no es *Imago Dei*, sino que es *Imago Trinitatis*. Por supuesto eso significa que es *Imago Dei*, pero guarda esa pluralidad, siempre en forma de *Trinitatis*. Ese es un tema preciosísimo.

E: Ya no llego a eso en mi tesis, porque creo que es un tópico teológico.

RA: No creo que sea un tópico teológico, es un filosofema. Fueron los filósofos de la Patrística quienes hicieron la teoría, por decirlo así, de la Trinidad. Se sabía que había tres personas, pero ¿cómo se puede explicar eso?

Después de todo lo conversado yo creo que, en efecto, es muy profundo de ver, que la familia –como tú señalabas– no es un accidente, sino que es esencial.

E: Claro, y eso permite después hablar de elementos configuradores metafísicos de la familia, y concluir que la familia no es ese invento social del que hablan Marx, Engels y Morgan. Doctor, muchas gracias por su tiempo.

RA: Encantado.

Anexo 2

Segunda entrevista a Rafael Alvira³

Fecha: jueves 5 de julio de 2018

Lugar: PAD – Escuela de Dirección, Universidad de Piura, Lima

Duración: 79 minutos

Entrevistador: Lic. David J. Espinoza Somocurcio (E)

Entrevistado: Dr. Rafael Alvira Domínguez (RA)

E: Doctor, seguimos con las preguntas, ahora voy a ir con preguntas un poco detrás de la filosofía. Hay un concepto que es recurrente y fundamental: *volver*. La casa como el lugar al que se vuelve, o el simple hecho de que solo se vuelve a un lugar, esa idea ¿es novedad suya? O ¿la escuchó antes?

RA: Pues eso nunca se sabe. A veces crees que has descubierto algo nuevo, y después descubres que ya se había dicho hacía tiempo, o incluso que tú lo habías oído de alguien y se te había quedado ahí dentro sin haberlo reflexionado, y después lo sacas como si fuera propio, hasta que después descubres que se lo debes a otra persona. Es difícil decirlo. Cada uno tiene su carácter, su modo de procurar darle vueltas a la cabeza sobre cosas que está leyendo o va pensando en los temas que se propone, y así es como me vino a la cabeza esa idea, de que realmente solo se vuelve al lugar donde tú tienes algo que consideras permanente, es decir, es una conexión entre el tiempo y la eternidad.

Dice Platón –y también el cristianismo– que el amor es eterno. Pero vivimos en el tiempo, entonces consideramos nuestra casa aquello que es eterno, aquello donde tenemos un amor verdadero, y, por consiguiente –como estamos en el tiempo– volvemos siempre

³ Esta segunda entrevista tuvo por objetivo conocer el contexto detrás de la filosofía de Alvira, y que eran de sumo interés para profundizar en las influencias y los debates del autor. Por otro lado, también se procuró acotar la ambigüedad de algunas interpretaciones que pudieran darse de sus escritos, según el siguiente orden:

- a) Originalidad de la idea de *la casa como el lugar al que se vuelve*.
- b) El odio como la huida de la casa y el *vagabundo* como quien no tiene casa.
- c) Influencias y debates de Alvira.
- d) Posibilidad de un estudio epistemológico de los elementos configuradores de la familia.
- e) Posibilidad de una familia homosexual según su configuración de la familia.
- f) Futuras líneas de investigación de la naturaleza de la familia según Alvira.

a lo que en realidad nunca hemos dejado. *Volver* significa un camino hacia lo que en realidad nunca había dejado de estar, y cada vez que vuelves, como el amor es vida, pues, vuelves al mismo sitio, pero con un cierto toque de novedad.

En realidad, la experiencia de querer a una persona, es que, sí, la encontraste por primera vez, pero en realidad, de alguna manera misteriosa, estaba siempre dentro de ti. El amor verdadero es al mismo tiempo una experiencia de pasado, pues estaba siempre ahí; de futuro, porque cada vez que vuelvo es un toque de novedad; y de presente, porque el amor es aquello que atendemos, atendemos lo que amamos. Por eso la atención tiene varios niveles en el ser humano. Una es la atención explícita que ponemos en lo que a cada momento estamos haciendo, y otra es la atención implícita.

Yo creo eso, y también, en otras palabras, mejor que yo y mucho antes lo dice Santo Tomás, quien dice que, quien tiene una intención, al realizar una acción, mientras la realiza, no está pensando en ese momento, pero todo lo está haciendo por esa finalidad. Por consiguiente, la finalidad, aunque no está explícita está implícita. Pues yo creo que algo así pasa. Uno nunca abandona la atención a los seres queridos, lo que pasa es que en muchas ocasiones eso es implícito y se pone como explícito en determinados momentos, a saber, en cada ocasión que *vuelves*.

No solamente se dice *la casa como el lugar al que se vuelve*, sino también al volver a encontrar un amigo, pues tienes ganas de volver a encontrarlo, de volver a charlar con él. Si no es tu amigo, pues te lo puedes topar por casualidad, pero tú no has hecho nada para volver. Lo que puedes, por supuesto, es respetarlo, eso siempre.

Creo que, por consiguiente, que lo que hay detrás es que hemos sido creados como seres familiares y en cada sitio donde *ponemos* el corazón de verdad, tenemos una cierta casa. Por eso, por ejemplo, era una frase común en España, y por supuesto en todo el mundo hispánico, cuando venía un amigo decirle *esta es tu casa*. Eso es lo que se le dice a un amigo, y se le dice de verdad, además. Por supuesto no para que se quede a vivir todo el tiempo, él lo comprende también, pero sí para que siempre que lo necesite, vaya ahí y se sienta como que en realidad esté en su casa. Lo mismo pasa con la Iglesia, *volvemos* a la Iglesia, es nuestra casa. La casa del Señor es la casa de los cristianos, y como hablábamos antes de ayer, Jesucristo dice: *vamos a la casa del Padre, que tengo preparadas moradas para todos*, y habla también en términos de casa.

La gente cuando piensa en lo más habitual y lo más sencillo, da por supuesto el concepto de casa, pues es absolutamente fundamental para el ser humano. Los animales tienen cuevas, las aves tienen nidos. Los animales tienen muchas cosas parecidas externamente al ser humano y eso es un gran don de Dios, porque podemos vernos reflejados en la naturaleza –en la riqueza múltiple de la naturaleza vemos un poco el reflejo de lo que somos–, pero al mismo tiempo nos damos cuenta de que nosotros tenemos cada una de esas cosas de una manera absolutamente distinta desde el punto de vista cualitativo. Así, entendemos a la casa como lo propio de un ser que tiene espíritu.

E: Esta es la casa que se configura porque ahí soy amado y porque ahí amo. Aquí tengo una inquietud muy personal, y que pasa por revertir los conceptos, y ya no hablar de amor, sino introducir el concepto de odio. Le pregunto si, así como en un sentido óptimo el amor es eterno ¿el odio también podría ser eterno? Llevándolo al límite de la pregunta ¿es eso del infierno?

RA: Pues la verdad que no lo había pensado, pero yo creo que sí. De la misma manera que un amor verdadero –y en este mundo, mientras estamos en el tiempo– podemos perderlo por culpa nuestra... mientras estamos en el tiempo tenemos libertad para el bien y para el mal. Pues también el odio, efectivamente como dices, es una decisión eterna, que sin embargo estando en el tiempo la podemos revertir.

Me explico. Cuando tú, en serio, sientes antipatía o estás enfadado con una persona –todos experimentamos el enfado con una persona, incluso con personas a las que queremos mucho... cuando experimentamos el enfado, o experimentamos la antipatía con una persona que tiene un carácter muy distinto al nuestro y que nos molesta, es una cosa. Pero, cuando a una persona le declaras odio en serio, ese odio es eterno. Lo que pasa es que mientras estás en el tiempo puedes reflexionar y decir *esto no lo puedo hacer* y viceversa cuando recibes la tentación, porque la tentación es una invitación al mal. Ahí tienes la tentación de dejar a un amor por un caramelo muy bonito que te pasa por delante y te atrae, pues ahí también la voluntad puede decir yo no voy a romper algo eterno en mi vida.

E: Me recuerda al concepto de honor y traición que hablamos antes de ayer.

RA: Claro, por supuesto. Entonces yo creo que perder la casa es una posibilidad real.

Hace poco leí un artículo muy impresionante en el diario ABC de Madrid, de un periodista que se confiesa en público, una cosa absolutamente rara, y que dice Aviso a los que se divorcian, y contaba que cumplía un año de divorciado y que quería escribir para todos aquellos que tienen esa tentación: ¡no lo hagan! es un error brutal, pierdes tu casa.

Otra cosa es cuando el matrimonio se ve que realmente fue nulo por lo que fuera, o cuando uno de los cónyuges se vuelve loco... Te puedes separar, pero separarse no es divorcio. Un divorcio de dos personas que se querían de verdad es romper una casa eternamente, y eso es terrible, y aunque te esfuerces el resto de tu vida por olvidar, el intento de olvidar tu situación es, precisamente, no tener casa, y entonces te condenas a buscar cosas que te hagan olvidar eso, sin conseguirlo.

También una vez me contaron, no hace mucho, de un señor que se había divorciado, y que se había ido con otras tantas mujeres, y de pronto se puso muy enfermo y, ya al borde de la muerte –eso me impresionó, por supuesto no siempre pasa eso–, llamó a su esposa, a la esposa primera y auténtica, porque él siempre la siguió considerando auténtica, y por lo visto, en el lecho de muerte le dijo *nunca he querido a otra mujer más que a ti*, con las otras mujeres se ha *distraído*, tratando de olvidarse de lo que ha hecho... Pero no se puede tener dos casas.

Por eso, si la Iglesia es una casa que no se puede cambiar y el matrimonio es un sacramento –como el bautismo y la confirmación, ni se pueden cambiar, ni se pueden repetir–, salirte de un amor verdadero es salirte, en el fondo, de la Iglesia. Lo que nos enseña Jesucristo es que el amor no se rompe, por eso si un amigo te vuelve la espalda, te la vuelve, pero tú no puedes volvérsela a él, y si encima te amenaza, pues mejor te retiras para no pelearte con él, pero yo no puedo odiarle, no puedo devolverle mal por mal, no puedo negarle mi amistad. Todo lo que es verdadero es eterno, porque la verdad es eterna. Esto es de lo que estábamos hablando, que, si dejas la verdad, dejas de tener casa. El relativista, por ejemplo, que piensa que una idea o un juicio puede valer igual que cualquier otro, es un vagabundo intelectual.

E: Es verdad que el hombre está creado para el bien, nuestra tendencia natural es a éste. Aun así, ¿puede un ser humano habitar el mal?

RA: No, yo creo que eso no se puede.

Los teólogos medievales dibujaban el infierno como un conjunto de individuos sin relación entre ellos y en perpetuo movimiento, es decir, no tienen fijación, y la casa es una fijación. Por otro lado, dibujaban el cielo como un lugar fijo de *Comunidad de los Santos*, con relación de todos entre sí y fijos. No fijos en el sentido de no moverse, sino espiritualmente fijos. Entonces me parece que, en efecto, la idea que hay detrás de eso es que el mal no tiene casa.

La figura más cercana al mal que hay en este mundo no es la del criminal, que, por supuesto es malo, pero que puede reivindicar su barbaridad hasta con cierta facilidad... La figura más dramática en la vida humana es el vagabundo, porque el vagabundo no cree que está haciendo mal a nadie, pero es la única figura que no tiene casa. El vagabundo es la imagen neutra, y por neutra termina siendo más peligrosa porque no cree que esté haciendo mal a nadie. ¿Y quién es el puramente relativista?, el vagabundo intelectual.

Por eso ningún gran sabio ha sido relativista en el campo en el que ha estudiado, porque el amor al saber hace que tú, por amarlo, cada vez te convenzas más –porque lo conoces más al fondo– de la verdad de él, y que además hagas innovaciones. Solo han hecho crecer las matemáticas los amantes de la matemática, y solo han hecho crecer la bioquímica los amantes de la bioquímica. Pueda que un bioquímico sea relativista en materia de religión o en materia de deporte, pero no va a hacer relativista en la materia de su ciencia, si es que tiene amor de verdad por su ciencia. Hay mucho vagabundo intelectual que nunca ha hecho avanzar su ciencia.

E: Eso me lleva a una pregunta detrás de la filosofía, quería preguntarle, por un lado, ¿Quiénes son sus influencias más directas? Y, por otro lado, si cuando usted escribe, ¿lo hace en respuesta a otros filósofos?

RA: Yo diría que mi primera influencia es mi primer maestro, quien fue y sigue siendo mi padre, lo que pasa es que a través de mi padre encontré un segundo padre que fue San Josemaría, quien era a su vez el padre espiritual de mi padre. San Josemaría ha influido mucho en mi vida, y después he tenido otros muchos maestros a quienes recuerdo con un cariño inmenso, y que me han influido en filosofía y también me han preparado en materia humana: Antonio Millán-Puelles, quien fue mi gran maestro... debo mencionar también a Leonardo Polo, quien me ayudó muchísimo y a quien considero también mi maestro, aunque no todo pensaba yo como él –a lo mejor no lo entendía–, pero le debo mucho. Fue muy generoso conmigo... además hablábamos mucho de filosofía.

Luego, pues, Fernando Inciarte, Jesús Arellano y muchos amigos míos, filósofos, de los que he aprendido y sigo aprendiendo mucho.

Y ya de entre los antiguos, pues siempre me he considerado un socrático, para mí la quintaesencia de la filosofía está en Sócrates, y por consiguiente en Platón, quien es – para mí, claro está, y para muchos– el que interpreta más a fondo a Sócrates.

Creo que hay muchos otros filósofos de los que he aprendido mucho, para comenzar por Aristóteles, quien creo que tiene el inconveniente de separarse de Platón en cosas en las que no debía separarse, pero qué duda cabe de que es un grandísimo pensador. Tomás de Aquino, muchísimo, claro. Y en un lugar preeminente San Agustín.

De los filósofos modernos, aunque he estado y estoy en fuerte desacuerdo con muchos de ellos, pero he aprendido muchísimo, o, mejor dicho, he intentado aprender de ellos porque son grandes pensadores... por ejemplo me ha gustado mucho leer a Hegel, me ha gustado mucho leer a Nietzsche, también a Kant... aunque no tenga afinidad psicológica con Kant, pues es un tipo de pensamiento que no me va. Lo he leído mucho, y comprendo que es un pensador que da mucho que pensar, como él mismo lo decía, *atrévete a pensar*. Me ha ayudado mucho Kierkegaard, a quien considero un grandísimo pensador, también.

En estos días, por supuesto, Robert Spaemann, un grandísimo pensador al que tengo un afecto extraordinario, que es muy profundo. Nicolas Grimaldi en Francia, otro grandísimo amigo, grandísimo pensador. Aprendí mucho también en Inglaterra del matrimonio Geach Anscombe, Elizabeth Anscombe y Peter Geach, su marido... dos personalidades magníficas. A quién más podría mencionar... seguro que muchos en Italia, he tenido la suerte de conocer a gente y tener amistad con Nunzio Incardona. En Alemania tengo también muy buenos y viejos amigos, y gente muy valiosa en filosofía. Pero en una entrevista siempre se te olvida gente...

E: ¿Josef Pieper?

RA: Ah... bueno ese es uno que se me olvidó. Josef Pieper lo considero uno de mis maestros. Tuve la suerte de estar dos años con él, y luego de vernos varias veces más. Era un hombre, como pasa con todos los grandes pensadores, que cada vez que los relees les descubres más contenido.

Es un pensador que la primera vez que lo lees te parece fácil, pero cuando luego lo sigues leyendo... cada vez le encuentras más contenido; es un grandísimo pensador. Lo mejor del siglo XX, para mí, sin la menor duda. De seguro que me he olvidado de alguno otro más.

E: ¿Wojtyla, antes de ser Papa?

RA: También, por supuesto. Yo hablé con él algunos minutos. Hable más con Ratzinger, también poco... pero más. Es un pensador, para mí, fuera de serie... como lo era Wojtyla.

E: Usted nace en 1942, y un filósofo muy fuerte en los sesenta –usted tendría mi edad actual probablemente– es Michel Foucault ¿qué opinión le merece la filosofía estructuralista de Foucault o, en general, de ese grupo?

RA: Pues hay que distinguir entre la inteligencia y la calidad literaria. Yo creo que Foucault es muy inteligente, y que es un pensador muy sugestivo, pero no creo que diga muchas verdades. El estructuralismo, en general, no me es claro, y de verdad que no lo conozco demasiado a Foucault, no me resulta cercano. Es una forma de anti platonismo. A los anti platónicos, constitutivamente, los veo lejanos. Lyotard, por ejemplo, o Derrida. El deconstruccionismo es una especie de anti platonismo, y me parece un error. En Platón todo va a la perfección, y en la deconstrucción todo va a la disolución, por más que lo intenten evitar.

E: Les ve lejanos, ¿tan lejanos como para hacer un debate?

RA: El debate, cuando es amistoso y sincero, es siempre bienvenido. En el debate se aprende mucho cuando son hechos así. Debatir con él ya me hubiera encantado. Además, no me siento enemigo de nadie, y mucho menos de a quien le gusta la filosofía, pero sinceramente con ellos me hubiera gustado intentar que me explicaran un poco mejor lo que dicen, porque a mí me parece que no va bien encaminado, no veo que conduzca a ningún lugar de verdadero interés. No es constructivo, no son pensamientos constructivos.

E: Gran parte de su vida ha estado en la polaridad de la Guerra Fría. ¿Usted escribe en contraste al marxismo?

RA: Por lo menos en los años en que yo he estado en la Universidad Complutense de Madrid, como profesor, con 23 años, pienso que fui uno de los primeros que habló y explicó a Carlos Marx en la Universidad; me interesaba porque tenía mucha influencia en aquellos años, lógicamente que interesa conocer qué es lo que dice, y entonces yo lo estudié. Pensé y sigo pensando que era un pensador equivocado en los aspectos fundamentales, pero un pensador profundo y serio. Era un pensador, y siempre hay que tener en cuenta que con una personalidad así, pues gozas dialogando con él, aunque no estés de acuerdo. Como te decía antes de ayer, yo siempre digo que las personas superficiales se equivocan superficialmente y las profundas, profundamente. Y yo prefiero hablar con uno que se equivoca profundamente, que con uno que acierta superficialmente.

Creo que es un pensador que estaba, efectivamente, profundamente equivocado, y por eso ha tenido tanta influencia, aunque una parte de su influencia se la debe a que el Golpe de Estado Bolchevique tuvo éxito, y, al fin y al cabo, su idea se instaló en el poder, no por el proletariado, sino por un Golpe de Estado, además, hecho fundamentalmente por personas que de proletario tenían poco o nada, como Lenin y León Trotski. Sin Trotski, el golpe de Estado de los bolcheviques en San Petersburgo no hubiera triunfado y quizás no hubiera existido nunca el mundo soviético. A fin de cuentas, fue el mundo soviético quien reforzó la influencia del marxismo en el mundo, y también, lo esclerotizó un poco. Porque lo convirtió en una cosa, porque ya no era un pensamiento vivo, sino doctrina esclerotizada.

E: ¿Usted escribe en debate con alguien?

RA: Bueno, sí. Con frecuencia, en algunos escritos míos, hay debate, pero no en el sentido displicente, de minusvalorar a la otra persona, sino en el sentido de discutir sus ideas y por intentar mostrar que en algunos aspectos sus ideas están equivocadas. Eso es lo que hago continuamente, sobre todo con pensadores modernos, porque me parece que han tomado un camino que no es el adecuado.

La modernidad tenía una posibilidad muy buena en lo que se llamó, mucho más tarde, casi en el siglo XX, la modernidad hispánica. En realidad, es falso que los españoles fueran, por decirlo así, posicionados por lo antiguo como unos conservadores –en el mal sentido que a esa expresión se le pudiera dar–, o que los españoles fueran contrarreformistas, porque a alguien se le ocurrió decir que los jesuitas eran la

contrarreforma, que, porque los jesuitas eran de España, que, porque los jesuitas tenían ya un gran trabajo, y que tenían una manera de pensar... pero, yo creo que esa manera de pensar era bastante menos *contrarreformista*, por decirlo así, que la llamada reforma española, en la línea de algunos pensadores carmelitas, de algunos pensadores místicos, franciscanos, dominicos.

Hubo toda una modernidad española, que hubiera conducido, a mi juicio, a una modernidad mucho más seria y profunda que la de inspiración protestante luterana... con todo el respeto por ella, pero yo creo que la española era mucho más potente, pero fue ahogada por la derrota militar española. Y la contrarreforma, en cambio, triunfo más, y tiene muchas cosas por lo que yo sé, excelentes. Pero, por decirlo de alguna manera, en algunos aspectos, como tú bien decías, es más moderna en el sentido luterano, que esta otra modernidad española.

Interrupción

E: Dr. Alvira, usted formula, si es que le he entendido bien, una metafísica de la familia a partir de tres elementos configuradores: toda familia tiene en sí misma educación, tiene economía y tiene intimidad.

RA: Sí.

E: A partir de esta estructuración tripartita. ¿Con qué ojos ve la posibilidad de que esa división origine un estudio epistemológico?

RA: Yo lo veo posible, porque ahí hay una especie de gradación materia-forma, es decir que, ya antes de que la forma llegue, la materia tiene siempre ya una configuración. Y yo creo que la economía tiene, efectivamente, un papel de materia.

No se puede formar una familia, aunque haya mucho amor, si no se dan las bases económicas suficientes para ello. Igual que el alma, por muy eterna que sea, si la quieres meter en un cuerpo que no es el adecuado, no puede entrar, por ejemplo, el alma humana no puede entrar en el cuerpo de un perro... Pues, hay veces, y tú lo ves en la vida, que unas personas que se quieren y les gustaría eventualmente formar una familia, tienen

circunstancias económicas que no se lo permiten. Y también sucede que a veces hay locos que se casan, sin pensar en que no tienen base económica, y después tienen muchísimos problemas. Luego, si hay una viabilidad económica, se puede dar forma a la familia, tanto en educación como en intimidad.

E: Dada la configuración tripartita de la familia que usted plantea, se entiende que ésta no es exclusividad del matrimonio, y que matrimonio, familia y sexo no son lo mismo, pues estas tres son realidades distintas.

RA: Así es.

E: Ahora bien, usted sugiere que la plenitud de los elementos constitutivos de la familia –economía, educación e intimidad– se dan en la familia matrimonial, donde cada elemento puede alcanzar su culmen. Naturalmente, esta definición admite grados y matices en la concepción de lo que es, finalmente, una familia. Hoy, quizás más que nunca, existe un reclamo de la comunidad homosexual por ciertos derechos, que más allá de ser compartidos, acuden al Estado y a sus normas para adquirir legitimidad. No hablo de un *matrimonio homosexual*, pero sí de dispositivos legales, tales como la Unión Civil. Dado este escenario, ¿puede una pareja homosexual constituir, en algún grado, familia?

RA: No, yo creo que no. Hay que distinguir, a mi juicio, entre la familia materialmente considerada –como siempre se ha considerado–, que es la familia matrimonial con hijos (además cuando se habla normalmente en cualquier país de familia, se piensa en un matrimonio con hijos, porque un matrimonio sin hijos, se suele decir es un matrimonio, pero no se le suele llamar en el lenguaje habitual como *familia*). Pero, una cosa es decir eso, y otra cosa es el espíritu familiar. Lo que es central, a mi juicio, es el espíritu familiar.

Una persona soltera, por las circunstancias que sea, bien por razones espirituales, o por razones de su trabajo –que se lo ha impedido–, o, eventualmente, que no ha tenido suerte en la vida y no ha encontrado una pareja que le quiera, pues puede estar soltero, y tener espíritu familiar.

Verás, cuando Dios crea al ser humano –o yo al menos creo así– como varón y mujer, los crea obviamente para que continúe el género humano reproduciéndose, y lo que está ocurriendo es que no hay ningún hombre que pueda vivir, por decirlo así, sin ninguna relación posible a mujer y sin una relación posible a hijos, y viceversa, incluyendo también la posibilidad de relación espiritual, no solo biológica.

Una persona soltera tiene a su madre y padre, en primer lugar, así como hermanos y amigos y, católicamente, tiene la figura de Dios Padre, y de la Virgen, que están siempre ahí.

A su vez, pues como pasa en personas muy normales, que no se han casado por la razón que sea, se tiene el espíritu paternal. Mucho más todavía –en cierta medida– las mujeres tienen el espíritu maternal, y tratan a gente joven con una diligencia materna, y dan un trato de extraordinaria nobleza y bondad. También existen los llamados hijos espirituales: se dice en el cristianismo que todo cristiano procura ayudar a otros a que también se hagan cristianos, y eso es una paternidad y una maternidad espiritual.

No veo posible la realización de una vida humana sin el implícito familiar. El matrimonio –en este sentido– tiene un implícito familiar, incluso si no ha tenido hijos, pues tendrán que quererse muchísimo como marido y mujer. Hay matrimonios que adoptan, otros no, pero tendrán maneras de expresar, de un modo u otro, ese profundo deseo de continuidad que hay en todo ser humano. Por lo menos pueden tenerlo. A veces hay gente que tiene las cosas muy escondidas, pero eso está en todo ser humano, entonces yo creo que ahí la clave es saber que el ser humano es un ser familiar.

Yo cuando escribo que la familia matrimonial con hijos es el ejemplo familiar, es porque, efectivamente, si eso no existiera, nosotros no hubiéramos aprendido lo que es el espíritu familiar. El espíritu familiar nace históricamente unido a la materialidad familiar, y, por consiguiente, siempre una buena familia matrimonial con hijos sigue siendo el ejemplo viviente de lo que es un espíritu familiar encarnado. Y por eso siempre es, y continúa siendo, un modelo.

Pero de la misma manera, también hay matrimonios –incluso con hijos– que viven mal el espíritu familiar, entonces aquello se convierte casi en un mal hotel, donde marido, mujer e hijos van cada uno por su cuenta. Pues igual, eso es posible, y esto, por desgracia, se da mucho.

Pero también es posible lo contrario, es decir, que personas solteras –por razones razonables, valga la redundancia– tengan y vivan un espíritu realmente familiar. Yo creo que esa es la clave, que el ser humano es un ser familiar. Las mujeres lo comprenden mejor que los varones, pero, naturalmente, un varón lo tiene que comprender también.

Hace poco, en Italia, hubo un congreso de filosofía –y ahora cada vez hay más filósofas– y cuando me tocó hablar acerca del ser humano dije que había que lanzar una nueva definición del ser humano. En italiano suena muy simpático: *l'essere umano è un essere casalingo*, es decir, el ser humano es un ser familiar. Esa es la definición más profunda del ser humano. Claro, a varias filosofas les gustó, y lo entendieron más rápido que los filósofos.

E: ¿Y en el caso de la homosexualidad?

RA: Yo siempre he respetado y seguiré respetando a las personas que son homosexuales, así como a la Ley y su disposición de no tratar a la homosexualidad como una enfermedad. Y, en cualquier caso, yo creo que no tiene sentido formar una familia con dos varones o dos mujeres. Y digo que no tiene sentido porque en las uniones homosexuales uno suele jugar el papel de quien no es. Hay quien juega más el papel de mujer, y hay quien juega más el papel de varón.

No soy un experto, pero yo creo que es así. ¿Qué está queriendo decir eso? Que alguien está negando su identidad, y lo que tenemos que hacer todos es ser fieles a nuestra identidad. Hay personas que sienten la inclinación a tener otro sexo del que tienen, pues también hay personas que tienen inclinación a jugar fútbol, y ningún equipo le va a fichar porque juegan mal, pues son cojos y no pueden chutear... entonces procurarán jugar con una pierna artificial, y naturalmente jugarán mal, y tendrán que cambiar de deporte. Pues aquí es algo parecido: la persona tiene que esforzarse por adecuarse a su sexo físico, biológico. Con frecuencia la persona homosexual tiene mucho sufrimiento interior, y eso es bastante común, como es bastante común que las uniones homosexuales se rompan con facilidad. Algunas duran, por supuesto, pero muchas se rompen con facilidad.

Cuando hay una unión sexual –y aunque no sea solo sexual, pero implica sexo– los hijos están por medio, es decir, los hijos posibles están implicados. Entonces adoptar niños, negándoles tener un padre y una madre... Es tal maravilla tener un buen padre y una buena madre, y haber tenido la buena suerte de que encima se quieran entre ellos, y te quieran a ti... eso es un don de Dios, tan extraordinario, que no hay derecho de negárselo a un niño. Eso no se debería hacer. Si la ley lo dice, lo respetaré. No voy a atacar a nadie por eso. La verdad es que me parece un error muy grave y un daño muy grave para los niños. Muy grave. Digan lo que digan, es un daño muy grande.

Están apareciendo ya niños, que cuando llegan a los 15, 16 o 17 años, van al juez y le dicen: *no me pidieron permiso para tener dos padres o dos madres ¡protesto!* Ya está pasando. Reclaman: *no tenían derecho a hacer esto conmigo*. Lo que hicieron no fue por el bien del niño, sino por el gusto de ellos, que no explica el bien del niño. Tú no puedes poner tu gusto particular, por encima del bien del otro. A mí me gusta jugar fútbol, pero como juego a todas horas, no puedo dejar dormir a mi vecino. Eso no lo puedo hacer, me tengo que ir a jugar fútbol a otro sitio, pero ahí no puedo jugar. No puedo hacer daño al vecino, por un gusto mío, eso no puedo hacerlo. Y más cuando es un daño muy serio.

E: Última pregunta doctor Rafael. Cuando inicié esta tesis, la de la familia, tenía muchas ideas, pero ahora que la estoy concluyendo, me animo a pensar ¿cuáles son las ideas futuras que pueden venir a partir de esto? ¿cuáles son las futuras líneas de investigación que se pueden hacer? A partir de lo que Ud. ha escrito, y a partir de la interpretación que yo u otros autores le puedan dar a sus ideas, ¿por dónde cree que es pertinente orientar la investigación futura de la familia?

RA: Una cosa que se me ocurre, porque es un método que empleo mucho desde que hice la tesis —y además por mi afición al pensamiento socrático— es hacer una parte metódica negativa y una parte positiva. En la parte negativa, mostrar las consecuencias lamentables de un descuido de una buena familia: falta de población, problemas económicos, políticos y de todo tipo. Segundo, falta de educación... porque cuando una familia no funciona no hay buena educación, y los hijos se educan peor, y son ahora menos felices y hacen menos felices a los demás. Es, sumando, toda la cantidad de inconvenientes que provienen de una falta de buenas familias, y además que se pueda demostrar con los hechos históricos y de la historia actual, que eso es así. Es incontrovertible, tanto desde el punto de vista lógico, como el filosófico, como del punto de vista fáctico. Eso sería la parte negativa.

En la parte positiva, yo creo sinceramente que hay que hacerla orientándola hacia lo que los filósofos medievales hacían con toda naturalidad, y que ahora en la modernidad no se hace, que es poniendo en conexión lo sobrenatural y lo natural. Si Confucio dice cosas interesantes, y los filósofos las comentan, ¿por qué no voy hacer yo eso, con Jesucristo? Y si yo analizo cual es la doctrina de Jesucristo sobre la familia y del cristianismo posterior, y de los grandes pensadores cristianos que han desarrollado ideas sobre la familia... a mí, eso me inspira tremendamente en orden al cómo se hace una familia que funcione de maravilla, y a ese respecto, como es lógico, y como ya te he dicho

antes, yo creo que, en San Josemaría, se encuentra una doctrina sobre la familia absolutamente excepcional, de manera de que cuando se aplica bien su doctrina es que aparecen familias absolutamente increíbles, fuera de serie, que son una bendición para la sociedad.

Yo iría por ese lado, por perderle miedo a establecer la relación entre lo que dice la tradición cristiana y lo que la filosofía escribe.

E: Muchísimas gracias por su tiempo.

RA: Pues encantado.

