

SOBRE EL ABSOLUTISMO

Eduardo Carrasco
Universidad de Chile

1

RE Absolutista es todo pensamiento que se piensa a sí mismo como absoluto. Pensarse como absoluto es ponerse fuera de todo lazo, en la región de lo ilimitado. “Sin lazos”, quiere decir sin nada exterior que pueda tomarse como referencia. En el absolutismo lo exterior queda anulado, sin fuerza alguna, inoperante. El absolutismo es por ello, la ilusión de verse a sí mismo como totalidad. El pensamiento absolutista es por esencia totalitario.

La totalidad es la unidad que se forma cuando el sí mismo que se piensa a sí mismo se encierra en sí. Este encierro nace de la voluntad que quiere afirmarse a sí misma sin ninguna mediación. Toda mediación implica necesariamente la afirmación de lo otro como vía a través de la cual el sí mismo se afirma. Por ella el sí mismo no se dice sí a sí mismo de manera inmediata, sino que se dedica a afirmar lo otro, y es en esto otro donde descubre su propia positividad. La mediación es la manera a través de la cual el sí mismo puede afirmarse sin necesidad de negar lo otro, es decir, es la manera a través de la cual el sí mismo y lo otro pueden llegar a una síntesis armónica en la que ninguno de los dos sea negado.

El totalitarismo al afirmarse a sí mismo sin mediaciones está obligado a negar lo otro. Más aún, es por negación de lo otro que el sí mismo se afirma de manera absoluta. Por este motivo, el totalitarismo es un pensamiento que en su obstinación por autoafirmarse deja en la inconsciencia —es decir, en lo no pensado— la negación de lo otro. Esto ocurre así porque la totalidad es la unidad del sí mismo y de lo otro y el hecho de que lo otro no sea considerado por la conciencia totalitaria no significa que esto otro no exista. Por eso, aunque el totalitarismo intente afirmarse sin mediaciones, lo que en realidad ocurre es que en su acto la negación está simplemente oculta, pero no

completamente ausente. El totalitarismo se revela como un pensamiento que desconoce su propia mediación: él es por medio de la negación de lo otro, pero no quiere reconocerlo. Esto viene a significar que en el totalitarismo, que en su absolutismo pretende ser la pura afirmación de sí, en realidad no opera otra cosa que la total mediación de lo otro. El totalitarismo es esclavo y no libre como él mismo pretende serlo y es esclavo precisamente de aquello de lo cual pretende liberarse, es decir, de lo otro.

La presencia de lo otro puede ser su ausencia. Lo presente es únicamente lo que es para el sí mismo, pero el sí mismo no puede erigirse en totalidad sin costos. Lo otro siempre se muestra de algún modo, sea como más allá de un límite que el propio sí mismo no puede rebasar, sea directamente como abismo insondable de lo desconocido, como fuerza descomunal que somete todo bajo su mando, como aquello que se abre en la angustia, en el asombro, en la “náusea” o en el aburrimiento. En todo caso, sea mostrándose u ocultándose, lo otro siempre es el fondo sobre el cual se destaca todo lo meramente humano.

Lo dicho demuestra que el absolutismo, en cuanto totalitarismo, se revela como un pensamiento que autodisfraza su propia dependencia. La negación de lo otro no puede realizarse por la simple autoafirmación, porque de ese modo el sí mismo no hace otra cosa que entregarse al poder de la negación. La absoluta afirmación de sí es la absoluta negación de lo otro y mientras más se empecina el sí mismo en vociferar y hacer alarde de su autonomía, más se muestra como entregado al poder de lo otro que él intenta negar. Así, el totalitarismo se muestra necesariamente como “ideológico”, es decir, como una conciencia que se ve a sí misma de un modo desfigurado y a través de una imagen de sí que no coincide con su verdadera realidad.

Este “ideologismo” o falsa conciencia del absolutismo encubre un hecho importantísimo y es que, con esta configuración, lo que parece en un primer momento como total triunfo de la subjetividad que se ha erigido en su propia medida eliminando el poder de lo otro, no es otra cosa que un estruendoso fracaso, en el cual lo que quisiera afirmarse como pura libertad aparece en realidad como pura esclavitud. Es la razón por la cual en todo absolutismo hay siempre un rasgo de histeria y de irritación en la que se muestra su impotencia. El absolutista no puede estar jamás sereno, pues en el fondo toda su fuerza afirmativa se desgasta en una lucha inútil. Por eso el absolutista está siempre al borde de la violencia y en una inestabilidad que necesariamente lo empuja al extremismo.

Todo extremismo es en el fondo un absolutismo, cualesquiera que sean las razones que él mismo se dé para defender sus posiciones. La serenidad es la síntesis realizada del sí mismo y de lo otro, el extremismo es la ofuscación

testaruda de querer afirmarse por encima de aquello de lo que uno no se puede liberar sin mediación. El extremismo es siempre expresión de una impotencia, aunque precisamente por eso siempre aparezca como demostración de soberbia y de jactancia en la propia fuerza. El extremista promete que acabará con aquello que probablemente acabará con él. Eso, él, aunque no lo sepa, lo presiente y es porque no puede hacerse cargo de la fuerza de lo otro que le parece amenazarlo, que él afirma orgullosamente su potencia. Tarde o temprano su aparente poder aparecerá como debilidad y lo otro recuperará sus fueros apareciendo en toda su potencia como necesidad de verdadera síntesis.

Por este simple motivo, la libertad no podrá ser jamás correctamente pensada como simple afirmación de sí, aunque la conciencia que vive esta ilusión momentánea crea haber descubierto por fin, de este modo, la manera de reconciliarse con su nostalgia de totalidad y unidad. La libertad no es posible sin la mediación de lo otro y bajo ningún punto de vista puede verse como simple posibilidad abierta al hombre. El hombre, entregado al poder de lo otro, por cuya mediación se conquista a sí mismo, sólo puede experimentarse como libre cuando su propia afirmación coincide con la propia afirmación de lo otro. Este punto es inclusive más que una simple mediación, o si se quiere, es una doble mediación, en la cual se cumple al mismo tiempo y por un mismo acto o fenómeno, la mediación del sí mismo a través de lo otro y la mediación de lo otro a través del sí mismo. Libertad y destino son lo mismo, ser y pensar son lo mismo, y para que esta unidad sea posible debe haber el sí mismo y lo otro como diferentes.

2

Toda conciencia es intencional. Esto quiere decir que toda conciencia es apertura y dirección hacia lo otro. Eso es lo que ha hecho a muchos pensar la conciencia como un puro vacío, una ausencia o una nada. Esta nada, en la medida en que es la pura luz de sí abierta hacia lo otro, posee una característica absoluta que es lo que la filosofía desde Descartes ha instaurado como un posible punto de partida. El Cogito hasta Husserl y Sartre ha servido como pivote fundamental del pensamiento y sobre él se han construido sistemas tan consistentes que han atravesado los siglos, influyendo de múltiples maneras sobre diversos aspectos de la cultura humana.

En Heidegger este pensamiento es por primera vez detectado en sus raíces como una marca epocal de toda la filosofía desde Platón hasta Nietzsche y designado con el nombre de subjetividad. La subjetividad aparece en Heidegger como el horizonte en el cual se define la metafísica de los tiempos

modernos. El hombre transformado en “sujeto” determina y cumple la esencia de la subjetividad y con ello se prepara para el triunfo espectacular de lo humano sobre lo inhumano, que queda finalmente reducido a un simple material de su praxis. La absolutez del sujeto manifiesta su poder en el dominio técnico, de modo que “en el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente, el subjetivismo alcanza su punto culminante” (Heidegger, *La época de las concepciones del mundo*, complementos, N° 9).

La conciencia en cuanto Cogito es un hecho absoluto. Es en la absolutez del Cogito, es decir, en la absolutez del hombre en cuanto sujeto, que se funda el absolutismo. El Cogito es el sí mismo descubriéndose a sí mismo como sí mismo. Este hecho absoluto no puede ser encontrado si no es a través de la anulación de lo otro, o si se quiere, a través de su puesta entre paréntesis (epoché). Por esta vía, desde el punto de vista de lo otro, lo que se obtiene es la absolutez de su negación. Pero la absolutez de la negación de lo otro es lo mismo que la presencia de su ausencia. De donde se puede colegir que podemos interpretar el Cogito tanto como presencia absoluta del sujeto, como ausencia absoluta de lo otro. En ambos casos la interpretación será parcial, puesto que como ya ha sido dicho, la ausencia es precisamente la manera habitual de “hacerse presente” lo otro. Esta ausencia de lo otro es lo que la filosofía de Brentano y posteriormente la de Husserl y Heidegger llamó “intencionalidad”.

La intencionalidad muestra que en la absolutez del propio sí mismo se halla implícita la absolutez de lo otro como ausencia. Por consiguiente, es en la esencia misma del hombre donde se encuentra la condición de posibilidad de la afirmación parcial de sí, vale decir, de una afirmación en la cual el sí mismo se afirma a sí mismo en perjuicio de la absolutez de lo otro. Se puede expresar esto de la siguiente manera: en la afirmación de sí mismo hay implícito un “olvido” de lo otro, olvido que es tan constitutivo de la autoconciencia, que se identifica con ella. Pero este olvido, que no es otra cosa que la otra cara de la autoconciencia, es simplemente la manera negativa de marcar lo otro su presencia absoluta. En el límite de la autoconciencia el hombre es la presencia de sí mismo y la ausencia de lo otro.

3

El sujeto humano, en cuanto absoluto, puede verse como lo único que queda en pie una vez que se ha negado a través de la duda metódica el poder de lo otro. Lo otro se revela así como inconsistente frente al embate del sí mismo, que al final del proceso resulta autofundado. Sin embargo, la propia intencionalidad de la conciencia revela que en el proceso de autofundación, lo

otro nunca ha dejado de estar presente. En efecto, si la conciencia es necesariamente "conciencia de", aun esa conciencia no posicional de objetos que Sartre define como conciencia no tética de sí, debe manifestarse como apertura hacia lo otro. La posición de objeto puede ser efectivamente un momento posterior en el proceso de conciencia, pero la conciencia no posicional debe ser necesariamente una conciencia direccional. Esta necesidad es tan esencial a ella que es su esencia misma. Por eso, aun si consideramos esa conciencia como pura luz vuelta hacia sí misma o como inmediatez de un puro iluminar, la dirección, aunque vacía, no puede dejar de estar presente. La conciencia no posicional es la intencionalidad misma, por consiguiente, la apertura hacia lo otro. Eso otro, ausente en el más alto grado que pueda imaginarse, es tan determinante de la absolutez de la conciencia como el sí mismo de la conciencia no tética de sí.

Esto quiere decir que si la conciencia es intencional, la verdadera absolutez de la conciencia no puede estar en la pura subjetividad del sujeto, si por ésta se entiende el "sin lazos" de la conciencia no tética de sí. A la absolutez del sujeto obtenido por el Cogito pertenece con el mismo derecho la ausencia de lo otro disuelto por la duda. La disolución, lo que ha hecho, es simplemente mostrar una de las caras de un fenómeno que no se da jamás como dividido y que exige una consideración sintética y no analítica como la que propone el Cogito (reducir las dificultades a sus componentes simples).

Este tipo de pensamiento es lo que ha intentado Heidegger en su primera filosofía a través de su concepto del hombre, el cual ya no es más definido como sujeto sino como Dasein. El término de Dasein nosotros lo leemos de la siguiente manera: "ahí ser". "Ahí ser" no significa ni puede significar jamás "ser ahí" en el sentido de un ente que esté ahí o de un ente cuya propiedad sea la de estar o de andar por ahí. Tampoco es correcto leer Dasein en el sentido de ente, cuya propiedad es la de darse en un determinado "ahí", que sería lo que establece su esencia ("yo soy yo y mi circunstancia"). A pesar de ser el Dasein el único ente que tiene propiamente un "ahí", la denominación de Heidegger no nombra a este ente que es el hombre poniendo el acento en ningún rasgo entitativo. En Dasein, la palabra fuerte es "sein". "Sein" quiere decir: ser. Lo prioritario en Dasein no es ningún ente, ni siquiera el hombre que de esa manera se trata de nombrar en su verdadera esencia, sino el ser. El ser no es ningún ente. La palabra esencial que Heidegger quiere introducir para nombrar eso que llamamos nosotros "hombre", es la palabra "ser". Pero el ser no puede nombrar ningún ente porque ni él mismo es un ente ni tampoco nada de lo que existe como ente, aún en el caso de que se juntaran todos los entes presentes, pasados y futuros y se los considerara en su unidad, podría abarcar el ser.

El hombre es Dasein. Esto quiere decir que el hombre es presencia del ser en un "ahí". El "ahí" es el donde y el cuando. El ser sin dejar de ser lo que es, se hace presente en un "ahí". Dasein quiere decir: ahí está el ser como "ahí". El ser se dispensa como "ahí", esto es, el ser se entrega y se rehúsa. Se entrega en cuanto es el ser mismo el que de este modo se hace presente como "ahí". Se rehúsa en cuanto el "ahí" es un modo en el cual lo propio del ser no puede entrar. Por consiguiente, Dasein nombra una viva contradicción en la cual habita el ser ("el lenguaje es la casa del ser") y no habita. La intemperie del ser es lo no humano irreductible a lo humano, lo sin medida. La habitación del ser es el "ahí" del hombre, su ser mismo en cuanto positividad. Dasein es por consiguiente el ser y el no ser (no ser en cuanto la intemperie del ser, aunque se manifieste como "parte" del ser, en el Dasein aparece como lo inefable, inaudible, abismal, etc.).

4

Pero es el ser mismo el ser que es nombrado en el Dasein. Esto quiere decir que aún ese ser que es inefable, en cuanto tal, también se libra. "Inefable" no es una pura determinación negativa por la cual el pensamiento simplemente renunciara a pensar lo que de ese modo se nombra sino una determinación positiva que nombra correctamente lo que no puede abarcar el pensamiento humano. Que el pensamiento humano no puede reducir a sus categorías limitadas la esencia de lo ilimitado, no significa que esto ilimitado no se le revele como ilimitado. Por el contrario, mientras más nos quedamos sin palabras ante la magnitud de lo abismal, más habla en nuestro silencio su presencia. Lo humano entonces se revela como constante presencia contradictoria de lo reductible y de lo no reductible a lo humano. Ni uno ni otro dan cuenta de la totalidad del ser y uno y otro están contenidos en el "ahí" que es el donde y el cuando del Dasein.

Cuando se piensa al sujeto humano desde la esencia de la subjetividad, la absolutez de lo absoluto queda reducida a términos puramente humanos. De este modo el cogito piensa lo absoluto como la fuerza del ser contenida en lo humano, pero se queda sin pensar la absolutez de lo inhumano, es decir, la absolutez del ser mismo.

La dirección prioritaria de la filosofía en el siglo XIX fue la de asentar la predominancia absoluta de lo humano sobre lo otro. Toda otrosidad se consideró expresión de una alienación que encadenaba el hombre y de la cual había que liberarse. La forma de la desalienación fue establecida como una reducción de lo no humano a lo humano y tanto la crítica de Feuerbach como la de Marx y Nietzsche concibieron su tarea como posición de un

“humanismo absoluto”. En el primer apéndice de la edición de Schuffenhauer de la *Esencia del Cristianismo* (Ludwich Feuerbach, Berlín, RDA), se lee lo siguiente: “La conciencia del ser (Wesen) infinito no es sino la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su propia esencia”. No hay ser, hay solamente hombre, y todo lo que se revele como otro debe ser reducido a lo humano. Este es precisamente el sentido de la crítica de Feuerbach.

En Marx, esta comprensión “humanista” queda extremada desde el momento en que él ve la alienación desde el punto de vista materialista histórico como causada por el desgarramiento social y económico. En la cuarta Tesis sobre Feuerbach se lee: “El hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente”. En este caso, la posibilidad de liberarse el hombre por sí mismo y de reducir la otrosidad a términos humanos, entra incluso en el campo de las realizaciones prácticas, sociales o políticas. La crítica de Feuerbach, que se realiza en el plano del puro pensamiento, debe ser completada con una crítica práctica que termina con las causas reales de la alienación. La acción política se transforma en un intento de desalienación con fondo metafísico.

El humanismo absoluto en Nietzsche se expresa de un modo mucho más complejo, y por estar entrelazado con otras direcciones de pensamiento que preparan precisamente su superación, no es posible expresarlo de manera tan inequívoca como en los dos casos anteriores. Cualquiera afirmación en este sentido requiere de estudios minuciosos que no caben en este trabajo, pero valga decir que en su concepción del superhombre, del perspectivismo fundado en la voluntad de poder y en su crítica a la religión, a la metafísica y a la moral, hay incontestablemente una dirección de pensamiento en la que impera el poder de la subjetividad y la necesidad de la autofundación de lo humano.

Esta dirección de pensamiento, en la cual la subjetividad se erige en punto de vista absoluto, es lo que ha hecho posible a su vez la aparición histórica del absolutismo, el cual no debe confundirse con el mero autoritarismo. En todas las épocas de la historia humana ha habido expresiones de fanatismo que han conducido a los pueblos a grandes tragedias: invasiones, guerras, sacrificios, violencias de todo tipo. Por todas partes aparece el camino del hombre como un campo de ruinas en el cual han perecido grandes utopías e ideales. Pero lo que nuestra época tiene de nuevo es el hecho de que la idea del sometimiento universal a la unicidad de un poder o un pensamiento,

proviene de la pura autoafirmación de lo humano. Tanto el fascismo como el stalinismo, que son hasta ahora las dos expresiones políticas de este humanismo absoluto en que se ha manifestado más claramente el poder nihilizante de la ausencia de lo otro, son posiciones de la subjetividad operando técnicamente.

Lo dicho no significa que los absolutismos de nuestra época sean en último término de responsabilidad de los filósofos. Lo dicho simplemente marca el hecho de que la historia se mueve siempre en un terreno abierto ya por el pensamiento. Y esto es así porque la armonía o síntesis en la cuál el sí mismo y lo otro van apareciendo como tales, no puede realizarse sino como tiempo. La unidad de la época es la armonía del hombre y del ser en el tiempo. Por eso todo pensamiento tiene su tiempo y por eso la historia humana se funda en una historia del ser. La historia del hombre es a la vez la historia de las formas en las que se dispensa lo otro. Por eso mismo el stalinismo está tan lejos de las postulaciones de Marx, aunque pretende fundarse en ellas, como el fascismo con sus bárbaras interpretaciones lo está del pensamiento de Nietzsche. Responsabilizar a los filósofos por las consecuencias parciales que resultan de sus ideas en la historia, es una forma más de "humanismo absoluto", en el sentido en que es una ceguera frente al hecho de que toda gran filosofía no puede ser sino unidad del sí mismo y de lo otro. Las grandes filosofías no las hacen únicamente los hombres, sino el diálogo entre los hombres y el ser ("lo mismo es ser y pensar"). Los filósofos marcan época porque es el ser mismo el que toma la palabra a través de sus escritos. Si no fuera así, la filosofía no sería otra cosa que una colección de opiniones curiosas y originales sobre la vida o el universo. En la filosofía se expresa de la más alta manera la identidad entre el sí mismo y el ser. Por eso la unidad entre filosofía y acontecer humano escapa a toda responsabilidad de los individuos.

Esta situación anotada anteriormente, en la cual aparece lo humano pensado como fundamento absoluto, ha obligado a nuestra época a redefinir el humanismo, que desde el punto de vista del Dasein ya no puede fundarse en la conciencia sino en el ser mismo que como "ahí" se manifiesta, o mejor aún, en el ser mismo que se manifiesta en el "ahí". Dicho en otras palabras, la absolutez de lo humano ya no radica en el ente hombre, ni en ninguna de sus características por esenciales que parezcan, sino en el ser.

Que toda absolutez sea la absolutez del ser significa que ni el propio ser humano radica en lo humano, pues lo propiamente humano no es nada que le pertenezca al ente que llamamos "hombre" como posibilidad suya. El hombre es Dasein, "ahí ser", es decir, presencia del ser en un "ahí". El hombre "le pertenece" al ser y no el ser al hombre.

Por esta razón los derechos humanos tienen un fundamento absoluto. El hombre mismo, en cuanto es presencia del ser en un "ahí", no puede jamás ser mirado como un puro "ahí" sin atropellar su esencia absoluta. Cada hombre es un ser infinito para otro hombre y toda acción sobre él que no tenga en cuenta esta ilimitación de su esencia, es una violación no sólo en contra suya sino en contra de la absolutez del ser. Lo que violenta al otro daña mi propia esencialidad, en la medida en que tanto yo como el otro somos depositarios de un don que es nuestro propio ser hombres. El fundamento último del respeto a los derechos humanos es la propia absolutez del ser del cual la vida de cada hombre es un eco.

El absolutismo se revela de este modo como una usurpación al ser. Lo usurpado es algo que jamás puede pertenecerle al hombre, a saber: la absolutez del absoluto. El modo de la usurpación es la de ubicar lo humano como absoluto, cuestión que es posible por la propia presencia del absoluto en el hombre. El hombre es absolutista porque el absoluto mismo radica en su esencia, pero sin pertenecerle, a la manera de algo que es tan cercano como la forma misma de su ser, pero tan lejano como la esencia de lo que jamás puede llegar a ser reducible a lo humano.

El absolutismo se revela entonces como la absolutización de lo humano y es posible sólo en la medida en que lo humano se arrogue un poder que no le corresponde. Este poder es un acto de impiedad. El ser requiere del hombre ser reconocido como verdadero poder, pero el hombre está constantemente rebelándose e intentando tomarse para sí el poder que éste le da. Como el enamorado a quien sólo le sirve la entrega libre del otro y desea que en el deseo del otro se dé la misma voluntad de don que la que él mismo vive, así el ser quiere del hombre la libre entrega que venga a ajustarse con su propia voluntad. El poder de lo descomunal atraviesa toda acción humana y así el ser humano, por estar siempre en búsqueda de lo excesivo a lo que su alma, constantemente habitada por el anhelo de absoluto, lo impulsa, está entregado al éxito o al fracaso, a la gloria o a la humillación, a la desdicha o a la felicidad, al cumplimiento o a la pérdida.

El absolutista quiere ser él mismo su propia medida. Pero como la medida de lo humano no la da el hombre sino el ser, el resultado es la irremisible caída en la desmesura. La desmesura es la acción infundada, sin dios, ni ley, ni valor. Aunque el absolutista afirme tozudamente que actúa "en nombre de Dios", en nombre de la sacrosanta revolución que salvará a todos los hombres, o del futuro Estado en el cual por fin los verdaderos valores del pueblo o de la nación van a imponerse, aunque él trate de convencernos de que su acción es para salvarnos de tales o cuales males que se ciernen inminentemente sobre nuestras cabezas, la verdad es que su gestión última

no tiene otro fundamento que su pura convicción cerrada sobre sí misma, de que así como él lo afirma, es, y que por más que se le griten otras razones tan válidas o con tanto derecho a existir como la suya, nada lo podrá convencer de lo contrario.

Esto es así, porque la ceguera frente a la otrosidad implica necesariamente también una ceguera frente al otro. Desde el momento en que aparece como fundamento último de toda verdad la pura certeza de sí, desaparece con ello toda posibilidad de experimentar la otrosidad del otro, el cual, por pertenecer como cada sí mismo al orden reglado por el ser, encierra necesariamente la infinitud y la inasequibilidad de lo ilimitado. Toda filosofía de la conciencia ha intentado inútilmente fundar en la propia experiencia del sí mismo la apertura hacia el otro. Pero la insondabilidad del otro es más fuerte que cualquiera de las formas que se puedan encontrar para reducirlo a mi conciencia. El otro es siempre un misterio para mí, aunque en ese mismo misterio se me revele como semejante. La igualdad de los hombres es la insondable igualdad de la diferencia. Mientras más profunda es la diferencia más posible se hace la unidad, por eso el amor vive de la diferencia y de la vivida experiencia del misterio del otro.

El absolutismo anula la otrosidad y por eso anula consecuentemente al otro. Para el absolutista el otro no existe, y cuando existe debe ser anulado. En realidad ya es anulado desde el momento mismo en que la afirmación de sí se hace absoluta. Por eso al absolutista no le cuesta mucho pasar al acto y matar, asesinar, torturar, encarcelar, etc., en nombre de sus ideas o ideales. En el caso del fascismo alemán, la anulación del otro ha llegado hasta el extremo de tomar un carácter técnico, transformándose en un proceso de exterminación, pero ningún absolutismo está libre de la tentación de esta anulación del otro.

5

Es coesencial a la democracia, la tolerancia, el respeto al pluralismo y a los derechos humanos. Todo esto sólo es posible en la medida en que la absolutización de lo humano, sea como voluntarismo, sea como autoritarismo, quede neutralizada. Esto ocurre allí donde impera el poder total de la unidad del sí mismo y del ser. La tentación de que el hombre con su poder puede sin más organizarlo todo y construirse una vida de acuerdo con las ideas que él mismo se da, sean éstas cuales sean, debe ser descartada. Lo humano debe volver a encuadrarse dentro de sus propios límites.

Éstos están dados por lo no humano, es decir, por la afirmación de la absolutez del ser. El hombre pertenece a lo no humano y recibe de ello su

propia determinación. Que al hombre le esté entregada la posibilidad de realizar su esencia no significa que sea él mismo quien se la dé. La esencia del hombre, como queda dicho, es un don, un don de algo que se dona en el interior mismo de lo que define al sí mismo como sí mismo. Es esta absolutez la que se revela cada vez que nos volvemos hacia el fondo de nosotros mismos para abrírnos al insondable misterio de nuestro propio ser. Ese misterio, más que cualquier otra cosa, es lo que compartimos con todos los demás hombres. El derecho a ser tratado como hombre nace precisamente de la magnitud de ese sin medida ante el cual quedamos absortos cada vez que de nuevo se despierta en nosotros el amor. Amor es, más que un sentimiento, una apertura hacia la manera en que el ser se abre para otro ser como nosotros. El amor no puede solucionar los problemas humanos, menos aún aquellos que brotan de ese ámbito de realidades que llamamos cotidianamente "política". Pero puede crear en nosotros una disponibilidad para escuchar lo que el ser a través del otro quiere decirnos. Esto que quiere decirnos es siempre lo común. Pero lo común es precisamente lo más difícil de escuchar. Esto común sólo aparece cuando se logra por fin la serenidad que crea en nosotros la armonía del sí mismo y de lo otro. Esta armonía desde remotos tiempos lleva también el nombre del amor y, según cuenta la tradición, quien la llamó por primera vez así sabía perfectamente dónde se encuentra el fundamento del verdadero humanismo. Testimonio de ello es esta simple frase que sigue inspirando la reflexión de los que todavía compartimos ese mismo amor: "Por tanto es necesario seguir lo común, pues lo común es universal. Pero aunque el Logos sea universal, la plebe vive como si tuviera una inteligencia particular" (Heráclito, Fr. 2 Sexto, adv. math. VII 133).

En lo común está la única posible síntesis que hace posible el diálogo que reúne a los diferentes. Estos diferentes no son diferentes unidades particulares encerradas cada una en sí misma, sino diferentes que comparten la misma situación de estar absolutamente fuera del absoluto y al mismo tiempo de albergar cada uno en sí mismo la absoluta absolutez del absoluto. Por eso los hombres pueden a veces aniquilarse unos a otros, pero también "si escuchan atentamente, no a mí, sino al Logos" que habla fuera y dentro de ellos mismos, pueden llegar a compartir la alegría y el dolor de ser hombres y nada más que hombres.