

La estructura antropológica de la comunidad: la vida como “diálogo”

Padre Josu M. Alday, cmf.

Resumen

Comprender el valor y la dimensión antropológica de la vida consagrada conlleva aceptar diferentes antropologías, por ejemplo la del Yo-Tu de Buber, que se refiere a la estructura dialógica o interpersonal del hombre y la de Lévinas y el primado del otro. El hombre es un ser que vive con los otros y para los otros, lo que conduce a pensar en la importancia de la palabra y del amor. Todo esto nos lleva a reconocer algunas formas primarias de la relación interpersonal. Las formas relacionales intersubjetivas son numerosas y distintas, pero se pueden reducir substancialmente a cuatro: amor, justicia, conflicto e indiferencia. El amor: querer al otro como sujeto; la justicia como medida mínima de amor y de reconocimiento; el conflicto y la indiferencia

Palabras claves: vida comunitaria, vida consagrada, antropología de la vida consagrada, antropología personalista.

Cada ser humano pertenece a una comunidad; más todavía, pertenece a más de una comunidad a la comunidad humana, a la comunidad familiar, a la comunidad cristiana, nacional, internacional, política. La vida comunitaria, de la que queremos hablar en estas páginas, es primariamente la de la vida consagrada.

Quienes desean vivir la dinámica carismática y antropológica de los consejos evangélicos están convencidos de que no es posible llevar adelante este proyecto vocacional sin una organización duradera y estable de vida en común. Esta es la clave, a nivel antropológico, de la vida comunitaria, con sus dificultades, desafíos y ventajas.

En nuestras comunidades se olvida, a veces, que junto a la dimensión teológica y espiritual-carismática de la comunidad religiosa, existe la dimensión antropológica, es

decir, es la persona la que ha de vivir como protagonista en esta aventura de discipulado de Cristo; la persona con todo su peso positivo y su capacidad de construir relaciones significativas y maduras. La comunidad religiosa ha de ser, en definitiva, lugar de la plena realización de la persona y de su pleno crecimiento y desarrollo.

La *comunitariedad* que caracteriza históricamente la vida consagrada dentro y fuera de la Iglesia, no es un lujo o un epifenómeno. Nada de añadido como si fuera un adorno que se pueda prescindir de él caprichosamente. Ni mucho menos un factor alienante que ponga limitaciones al desarrollo natural del individuo. Más bien se presenta como una exigencia del ser humano. Si la *alteridad* es una dimensión constitutiva de la persona, nos interesa en este momento subrayar simplemente que la comunidad es una consecuencia natural y derivación necesaria de la alteridad humana. O mejor, es el medio de su desarrollo o la forma en la que cristaliza su expresión en concreto.

No se trata de un epifenómeno o de una superestructura, sino de un modo de ser hombre o mujer, y de vivir en el mundo. Es la forma histórica y biográfica que toda persona tiene para realizarse como tal. Como enseñaba el Papa *Juan Pablo II* al afirmar que el hombre escribe su historia personal por medio de muchos lazos y estructuras que le unen a los demás desde el primer momento de su existencia sobre la tierra. Su ser, continúa el Papa, se revela comunitario desde los comienzos, incluso antes de su concepción (*RH 14*). Y si, como dicen Ebner y Buber, entre otros muchos, el hombre es una estructura *dialogal e interpersonal*, habrá que concluir que esto es así porque existe la presencia mediadora del otro y de los otros. Pero esta mediación será efectiva si hay una comunicación real, cuyo contexto más adecuado es la *comunidad*.

Pero se puede vivir en comunidad y en relación partiendo de antropologías diversas. Se la llama *antropología del yo solitario* aquella antropología donde el hombre es visto sobre todo en su relación con el mundo material y es interpretado como individuo solitario, cerrado en sí mismo y aislado de los demás. No es que se niegue la coexistencia con los demás pero no es tenida en cuenta, incluso no parece tener importancia para la comprensión del misterio del hombre. Esta antropología presenta dos líneas de desarrollo: por un lado la línea *racionalista e idealista*, y por otro la línea *empirista*. En uno y otro caso el hombre aparece en la imposibilidad de comprender y afirmar el misterio del yo

personal. En esta interpretación del hombre no hay espacio para las dimensiones de finitud, ni para la esperanza, ni para la trascendencia del otro¹.

Hay, pues, otra visión del hombre que tiene en cuenta precisamente su dimensión social y la necesidad de reconocer al otro en el mundo. El encuentro y la comunión con el otro se hace siempre a través de las cosas, de las cuales recibe también su significado. El valor de las relaciones interpersonales es medido según la posibilidad de trasformar el mundo. Y queda el primado de la totalidad por encima del individuo, convertido en anillo colectivista e incluso sacrificado según las exigencias del colectivo².

Un intento de mediación entre el individualismo exasperado, presente en la posición de la antropología del Yo solitario y el marcado colectivismo de la posición marxista, lo encontramos en el pensamiento dialógico que confiere el primado, en el pensamiento sobre el hombre, a la relación con los otros hombres. Según esta nueva posición, el ser con los otros y para los otros pertenece al núcleo mismo de la existencia humana³.

La gran revolución en la interpretación de la existencia humana, que caracterizada buena parte de la antropología contemporánea, ha sido promovida sobre todo por pensadores como Martin Buber⁴ y Manuel Lévinas⁵. Bajo su influjo se ha afirmado decididamente el pensamiento *dialogal* que da el primado, en el pensamiento sobre el hombre, a la relación con los demás. He aquí, en breves líneas, la síntesis de su pensamiento.

¹ Cfr. F. JEANSON, *Le problème moral e la pensée de Sartre*, Paris 1965, pp. 152-156.

² Cfr. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961, vol. II; A. BABOLIN, *Essere e alterità in M. Buber*, Padova 1965.

³ Cfr. DOGNIN, *Introduzione a K. Marx*, Roma 1972, pp. 56-64. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961, vol. II; A. BABOLIN, *Essere e alterità in M. Buber*, Padova 1965.

⁴ Martin Buber nació el 8 de febrero de 1879 en Viena. Apenas contaba con tres años, cuando sus padres decidieron separarse y el pequeño Martin fue confiado a sus abuelos paternos en Lemberg (Ucrania). Aquí estudió hasta el año 1892, tiempo en el que pudo tomar contacto con algunas comunidades casídicas. En 1896 regresaba a Viena para los estudios de filosofía y a continuación cursaría en las universidades de Lipsia, Berlín, Basilea y Zurich. Coctor en filosofía en 1904, comprometido en el movimiento sionista, se casó con Paula Winkler y comenzó a ser conocido a través de las conferencias tenidas en Praga y sus numerosos libros sobre los maestros casídicos. En 1923 publicó *El Yo y el Tú*, y más tarde *La fe de los profetas* (1942), *Moisés* (1945), *El problema del hombre* (1948), *El mensaje casídico* (1952), *El eclipse de Dios* (1953), etc. Murió en Jerusalén el sábado 13 de junio de 1965.

⁵ Emmanuel Lévinas nació en el seno de una familia judía practicante e burguesa, el 30 de diciembre de 1905 en Kaunas (Lituania). Estudió en las universidades de Estrasburgo (donde estudió filosofía con Blondel en 1927), Friburgo (copn Heidegger y Husserl), Breisgau y París. Doctor en Letras, enseñó sucesivamente en la Escuela Normal Israelita Oriental (1946-1961), y en las Universidades de Poitiers (1964-1967), París-Nanterre (1967-1973) y en la Sorbona (1973-1976). Doctor *honoris causam* por las universidades Loyola de Chicago, de Leida e Lovaina. Casado y con dos hijos. Trece años después de su obra *Totalidad e Infinito* (1961), escribió *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (1978), antes había escrito *Humanismo del otro hombre* (1972), y luego *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991).

1. “Yo” – “Tu” en Martin Buber

El mensaje que Martin Buber nos ha dejado se refiere a la estructura *dialogal* o interpersonal del hombre. No rechaza la relación con la materia pero precisa que la materia es totalmente pasiva y no tiene parte directa en la experiencia. Sin embargo, la relación con el *tu* es profundamente distinta ya a la experiencia antes de cualquier otra relación con el mundo e independientemente de él. Es decir, la relación *yo–tu* está caracterizada por la *inmediatez*. El *tú*, a diferencia de las cosas, nunca aparece como sometido o dependiente del *yo*. No sigue al modelo *patrón-esclavo*, y excluye cualquier superioridad del *yo* sobre el *tu*, y del *tu* sobre el *yo*. El espacio del encuentro con las personas no es el mundo sino el espacio interpersonal. La verdadera realidad, el verdadero ser no es ya la subjetividad, como en el idealismo, sino el encuentro de las personas. Esta realidad interpersonal no está separada del Dios creador. El encuentro con el *tu* es por tanto el camino hacia Dios. La relación interpersonal está unido a la relación con el *Tu* absoluto. El *tu* es un misterio tal que no se somete a la experiencia científica. No se puede disponer del *tu*, porque el *tu* nunca es “objeto”.

2. Lévinas y el primado del otro

Dos ideas fundamentales caracterizan la antropología de Manuel Lévinas: la radical y despiadada crítica a la *egología* (“yo solitario”) y la decidida afirmación del primado del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas. Toda interpretación del hombre, basada en la primacía del “cogito” y en la orientación hacia el mundo material está marcada, según Lévinas, por la voluntad de poder y viciada por el mito de la totalidad. Y lo demuestra a nivel del conocimiento y a los niveles ético, socio-político y metafísico-psicológico.

La segunda idea central de Lévinas es su decidida primacía del otro como “*epifanía del rostro*”, lo cual implica, por un lado, la certeza del otro como otro que se impone con su propia fuerza; se revela y se manifiesta pero no como algo objetivo cuyos secretos se revelan en la medida en que son iluminados por mi razón. No está ahí porque lo pienso yo. Más bien irrumpre en mi existencia, se impone por sí mismo, se presenta como verdaderamente otro. No puedo no reconocer su presencia y su manifestación, es independiente de la posición que yo tenga respecto a él. Por otro lado, este reconocimiento del otro en el mundo, no está disociado, dice Lévinas, de la dimensión ética. La desnudez del rostro es también la presencia del ser necesitado y expuesto en

este mundo, es decir, el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, la persona ultrajada, todo ser humano que quiere ser alguien ante los demás. En pocas palabras: es toda humanidad que simboliza la condición humana como tal.

Lévinas no sólo confiere la primacía a la relación con el otro, sino que da incluso una cierta superioridad al tú respecto al yo. La relación personal es el lugar donde el absolutamente Otro, es decir, Dios, se manifiesta. La exigencia del otro, su presencia soberana es algo trascendente y absoluto. En el fondo no depende de él existir en este mundo. Encontrarse cara a cara con el prójimo es también encontrarse en la presencia del Altísimo, el cual, en la exigencia de reconocimiento del otro, exige ser reconocido. De esta manera, la dimensión divina se abre a partir del rostro humano.

3. El hombre es un ser que vive con los otros y para los otros

El ser con los otros y para los otros pertenece al núcleo de la existencia humana. Si se niega esta orientación y este vínculo con el otro, se hace incomprensible e inconsistente la misma existencia personal. Es un *hecho primigenio*, una verdad que se impone por sí misma y al mismo tiempo ilumina toda la existencia humana. Lévinas insiste en afirmar que el hecho primario en el que el otro se revela y entra en mi existencia está constituido por el pobre, la viuda, el hambriento, todo hombre que quiere ser reconocido como alguien y me pide que le reconozca y que sea alguien ante él y para él. Se impone por sí mismo e irrumpen en mi existencia. Está ahí, cara a cara. Es un llamamiento dirigido a mi responsabilidad. Mi existencia es, por tanto, una aceptación o un rechazo del otro. Esta certeza del otro que se impone por sí mismo tiene dos aspectos: uno se refiere a su existencia como otro ser que se revela y se hace conocer independientemente de mi inteligencia, y el otro hace referencia al carácter fundamental ético de mi existencia: *si quiero realizarme tengo que ser alguien para los demás*. Ilustremos este hecho con algunas reflexiones sobre el significado de la *palabra* y del *amor*, los dos canales más inmediatos del encuentro yo-tú.

3.1 Rol de la palabra

Ningún hecho es tan universal y significativamente “humano” como el *hablar*. Es decir, la palabra que el otro me dirige y la palabra que yo le dirijo a él. La palabra es una de las manifestaciones humanas que revelan claramente la estructura dialogal e interpersonal de la existencia. Toda palabra, en efecto, se inscribe en el ámbito de las relaciones sociales y la inteligencia personal no logra realizarse fuera de la palabra.

En la palabra que el otro me dirige a mí hay alguien que me interpela llamándome por el nombre y que se dirige a mí como a un tú. Y respecto a la palabra que yo dirijo al otro, esa palabra reclama más concretamente todavía que la palabra recibida la dimensión interpersonal del hombre. En efecto, para pensar y crecer humanamente es necesario expresarse en palabras, dirigir la palabra a los otros. Pensar no es posible sin la palabra.

Otra dimensión fundamental de la palabra es que no es sólo descubrimiento del mundo y de las cosas, sino que es también esencialmente revelación de la persona. En la palabra, es el otro en persona quien se anuncia y se expresa, manifestando y comunicando su riqueza, su misterio, sus gozos y sus esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia.

3.2 *Rol del amor*

El amor recibido de los demás es uno de los factores más determinantes para el desarrollo y el equilibrio de la persona. El hombre se percibe a sí mismo cuando otro lo trata y lo reconoce como tal. A través de la palabra de amor y el lenguaje de amor de una persona, el hombre toma conciencia de su de su dignidad humana. Ser amados por otra persona ha de considerarse como una condición de base para la convivencia humana y social. La capacidad de amar y de vivir el amor en la libertad del don, depende del hecho de haber recibido un verdadero y auténtico amor.

Por otra parte, el amor activo hacia los otros, no menos que el amor que se recibe, es indispensable para la realización de la persona. El hombre, en general, para llegar a ser él mismo, ha de acoger el llamamiento del otro y en esta obra de reconocimiento y de promoción del otro llega a ser sí mismo. El hombre maduro y realizado es el hombre que logra vivir un real y auténtico amor para los demás.

En definitiva, el hecho fundamental de la existencia humana es que todo el hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor, en la acción. Hombre se llega a ser por gracia de otro, amando y promoviendo al otro.

4. Formas primarias de la relación interpersonal

Las formas relacionales intersubjetivas son numerosas y distintas, pero se pueden reducir substancialmente a cuatro: *amor, justicia, conflicto e indiferencia*.

4.1 *El amor: querer al otro como sujeto*

Encontrar y reconocer a otro ser humano en su subjetividad es lo que generalmente se entiende como amor. El yo que ama quiere ante todo la existencia del tú, quiere su desarrollo autónomo y su promoción. santo Tomás afirma que amar significa “*velle alicui bonum*” (querer el bien para alguien). Es decir, no es un bien abstracto, sino el bien de aquella persona concreta. En la etimología clásica se habla de “*amor benevolentiae*”, del que se pueden subrayar tres características: es *incondicionado*, es decir, no se dirige hacia el tener del otro ni hacia sus cualidades corporales, psíquicas o intelectuales, sino únicamente hacia la otra persona; es *desinteresado*, porque no busca el propio beneficio, y es *fiel a una persona*.

Ciencia y experiencia enseñan que el amor al otro, cuando alcanza el máximo nivel de integración entre dos personas, puede asumir los caracteres del amor ideal porque subsiste y se expresa también sin el símbolo, la forma, el trámite de la corporeidad, en el sentido de que este amor “espiritual” entra en relación con el Tú alcanzándolo en su profundidad de persona única e irrepetible. Es el amor auténtico, porque se funda en valores internos de la persona amada, enamorado de sus cualidades psíquicas más que de las físicas, por lo que incluso en el amor con carácter sexual, el instinto queda subordinado a la dimensión espiritual.

Viktor Frankl explica el fenómeno de este *enamoramiento espiritualizado*, como la forma más elevada del erotismo, en el sentido de que sólo en este nivel se le abre al hombre la posibilidad de entrar en relación espiritual con el tú, es decir, de poder penetrar más profunda y completamente en la estructural personal del otro. El tú espiritualmente amado llega a encontrarse en el centro de las otras esferas que estructuran la personalidad; asume por tanto las características psíquicas que mueven al eros y las cualidades físicas que excitan el sexo. Es decir, las cualidades físicas y psíquicas de la persona amada desde este nivel espiritual, son acogidas como expresión de la espiritualidad.

4.2 *La justicia como medida mínima de amor y de reconocimiento*

El amor entre personas concretas no es posible sin la promoción del otro en el mundo material y social. Porque el amor crea derecho y justicia. La tradicional antinomia entre justicia y amor vale sólo en parte; la justicia es la medida mínima de amor y de reconocimiento que hay que dar a todos en una determinada cultura. El amor, por su parte, es el motor de toda justicia, es decir, el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas. Pero como las estructuras

existentes, las normas concretas de derecho y de justicia no resultan siempre adecuadas en un mundo en continua transformación, surge una tensión permanente entre estructuras existentes y exigencias concretas de un mejor reconocimiento del hombre por parte del hombre. Es precisamente aquí donde encuentra fundamentación, en cierto sentido, la antítesis entre amor y justicia, y se introduce una tercera forma de relaciones interpersonales, la del *conflicto*

4.3 *El conflicto*

La literatura y la reflexión filosófica actual conceden mucho espacio a esta forma de intersubjetividad. Desgraciadamente la historia humana testimonia que el sueño utópico de una convivencia regulada únicamente por el afecto y la amistad, por estructuras perfectas y por un diálogo que resuelva todos los conflictos, queda continuamente contradicho por la *conflictividad*. Hegel, Marx y Sartre pusieron de relieve el conflicto como forma fundamental de convivencia humana y lo exaltaron como método de progreso y de promoción.

Evidentemente, el conflicto es una forma real de intersubjetividad; pero no brota sólo de la agresividad del hombre, sino también del empeño específico de realización humana: las opciones son siempre parciales y chocan contra las opciones de los demás. Porque el bien es múltiple y dividido, y la comprensión de las situaciones es limitada. Surgirán, por tanto, inevitablemente, conflictos, aunque todos estén animados de buena voluntad. Por otra parte, el mismo amor no es inconciliable con el conflicto. El amor auténtico, que quiere el bien objetivo y real del otro, luchará contra las alienaciones a las que el otro está atado y con frecuencia defiende acaloradamente. El amor que trabaja por la justicia puede llegar a convertirse en signo de contradicción y de conflicto. En un mundo dominado por posiciones de poder, no podrá hacer otra cosa que defenderse con medios legítimos, aceptando los riesgos y las penas del conflicto y previniendo los abusos de la agresividad y del egoísmo.

4.4 *La indiferencia*

Para muchas personas, las relaciones se desenvuelven en tercera persona: él. No parece que tenga importancia conocer a las personas por su propio nombre, porque los encuentros y las relaciones se desenvuelven únicamente bajo el imperativo de la función. El modelo es el funcionario al que la gente pide una información o un servicio. Quién sea ése o aquel otro no tiene mucha importancia. Si en su lugar estuviera una máquina, capaz de prestar las mismas funciones, las cosas no cambiarían. Marcel, Heidegger y muchos

pensadores modernos juzgan negativamente las relaciones en tercera persona. La denuncia del gran aumento de las relaciones de indiferencia se produce sobre todo ante la implantación de sociedades industrializadas y racionalizadas. La persona corre el riesgo de ser encasillada en una infinidad de funciones: en el tren, un viajero; en el bar, un cliente; en el partido político, un elector; etc. La despersonalización de las relaciones humanas, por otra parte, va acompañada de mucha *soledad*.

Conclusiones

- Sirvan estas breves páginas de antropología personalista, consciente de no haberla agotado completamente⁶, para constatar que la comunidad religiosa, reflejo de la “koinonia” trinitaria, hunde sus raíces en el “acto de fe comunitario” de unas personas concretas movidas por los dinamismos del vivir juntos.
- La comunidad religiosa no se la puede comprender ni vivir abstrayéndola de las personas, de cada uno de los consagrados/as que la componen. Personas concretas, con su carga somática, psíquica y espiritual. Personas consagradas. Consagradas sí, pero consagradas también.
- Contemplar la comunidad religiosa, desde el punto de vista antropológico, significa partir de la persona y de sus estructuras más significativas. Y decir persona significa rechazo del aislamiento, exigencia de solidaridad y de acogida, apertura, etc.
- Para la persona consagrada existir implica necesariamente un “ser-con”. Gracias a la presencia de los “otros” la persona penetra hasta el fondo de su intimidad.
- Poner la persona al centro de la comunidad religiosa significa, primariamente, preguntarse desde qué concepto de persona hay que partir, cuáles son los elementos más significativos a considerar a fin de una convivencia comunitaria armónica, el significado del otro y la relación interpersonal yo-tú.

⁶ Nos hubiera gustado detenernos en el personalismo comunitario de Emanuel Mounier, y de otros pensadores de la alteridad, pero el espacio de la revista no nos permite más.

- La vida religiosa comunitaria, entendida como co-existencia, con-vivencia, co-proyecto, relación, comporta algunas exigencias o imperativos que muy bien podemos sintetizar en los siguientes:
 - *respeto del otro,*
 - *respeto de la libertad del otro,*
 - *legitimidad de algunas tensiones,*
 - *el diálogo*
 - *y la cooperación.*
- No existe exigencia antropológicamente tan radical como ésta: para toda persona ser es “ser-con”. Se trata de una ecuación metafísico-antropológica que no es posible traducir en un simple encuentro de tipo fenoménico.
- La plenitud de la persona, como ser en relación, se hace plenitud de vida interpersonal. Todo “yo” se realiza cuando descubre, encuentra y se comunica con el “tú”, en un recíproco dar y recibir. Tal plenitud se produce sólo en un don recíproco de presencia.
- Toda comunidad religiosa ha de actuar un esfuerzo serio de valorización de estas exigencias antropológicas como base de una verdadera y profunda “koinonia”, en la certeza que la comunidad no es simplemente con-presencia externa y fenoménica, sino con-presencia interior y compañía interior.
- No es posible construir una convivencia comunitaria simplemente jurídica, una comunión sin una real sintonía y comunión de ideales, experiencias, aprecio y perspectivas. Una vida comunitaria fundada en una con-presencia meramente jurídica no estará en grado de ser comunidad que vive en el “donar” y el “recibir”, para ofrecerse nuevamente.
- El hermano (el “otro”) es una prolongación del propio “yo”. Y en la “espiritualidad de la relación”, la existencia del yo no se basa en la relación consigo mismo, sino en su relación con el “Tú”. El “tú” y el “yo” son el uno para el otro; al mismo tiempo causa y

efecto. Y la relación entre el “Yo” el “Tú” es el amor, por el que la persona se descentra y vive en el otro empáticamente.

- Podemos concluir que la realidad personal no se constituye en el aislamiento ni en la reclusión sobre sí misma, sino en la apertura y alteridad; y que la comunidad religiosa representa una posibilidad concreta de ser persona humana en plenitud y esencialmente relacional.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO U., *La primacía del otro como verdad fundamental en la antropología de E. Levinas*, en "Communio" 23 (1990) 249-262.
- ALVARO DEL CAMPO U., *Antropología en diálogo: visión tomista y moderna del hombre*, en "Teología Espiritual" 32 (1988) 151-200.
- BUBER M.,
" "
" "
" *Qué es el hombre?* Madrid 1981.
" *Yo y tú*, Nueva Visión-Buenos Aires 1974.
" *Gog y Magog*, Ega-Bilbao 1993.
- CHIQUIRRIN R., *La antropología de Viktor Frankl*, en "Studium Ovetense" 15 (1987) 91-119; 16 (1988) 39-92.
- FERNANDEZ J., *La apuesta personalista de Gabriel Marcel*, en "Studium Legionense" 36 (1995) 49-85.
- GUERRA A., *Vida consagrada desde la antropología cultural*, en "Revista de Espiritualidad" 57 (1998) 601-622.
- LAIN ENTRALGO *Teoría y realidad del otro. I El otro como otro yo, nosotros, tú y yo. II Otredad y projimidad*, Revista de Occidente-Madrid 1968, 2^a.

- LEVINAS E., *El tiempo y el otro*. Introducción de Félix Duque, Paidós ICE/UAB 1993.
- MARTINEZ R., *La alteridad: el "lugar teológico" de la experiencia de Dios*, en "Religión y cultura" 45 (1999) 81–93.
- MELENDO M., *La comunicación: base de las relaciones grupales profundas*, en "Teología y Catequesis" 61 (1997) 29-47.
- MORENO F., *La verdad sobre el hombre en el magisterio de Juan Pablo II*, en "Scripta Theologica" 20 (1988) 681-707.
- NAPOLITANO A., *Comunicación e intersubjetividad en San Agustín*, in "Augustinus" 132 (1988) 373-386.
- ORTIZ-OSES A., *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée de Brouwer-Bilbao 1977.
- PANNENBERG W., *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976.
- PEIDRO I., *"Sobre el hombre" de Javier Zubiri*, en "Anales Valentinos" 35 (1992) 55-63.
- PEÑA J., *Lévinas y el olvido del otro*, en "Scripta Theologica" 2 (1996) 543-564. (Con biografía útil).
- RYNAUD-ARANA C., *La filosofía dialogal de Martin Buber: misterio y magia del "encuentro"*, en "Revista de Filosofía" 22 (1989) 228-234.
- SCHIMIDT C., *Categorías antropo-ontológicas para la lectura de Viktor Frankl*, en "Stromata" 3/4 (1992) 337-368.