

El “il y a” de Emmanuel Lévinas*

Carlos Díaz H.**

Recibido: 11 de febrero de 2012 Aprobado: 25 de mayo de 2012

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 11 | pp. 85 - 106 | Julio - Diciembre | 2012

Resumen: El ser que hace posible toda predicación de un sujeto que actúa, hace posible previamente toda posibilidad. La actividad que se presiente cuando digo “el ser es” constituye el soporte ontológico de donde brota todo ente y toda actividad del ente. La sujeción del sujeto al ser, del existente a la existencia, no se da de modo tranquilo y pacífico. Es una sujeción sin lucidez, apego al propio ser, esfuerzo por ser, fatiga de tener que ser: vigilancia sin presencia. Este “hay” (il y a) neutral del ser que hace ser, enlaza al sujeto a su

no-poder-evadirse-de-ser. Sin embargo el Otro (que no es otro yo sino otro) provoca una inflexión en esta monotonía ontológica. La relación con Otro me cuestiona; impugna mi privilegio de ser y me abre a una relación asimétrica, responsabilidad, que constituye la posibilidad de la ética o lo ético de la ética.

Palabras clave: Ser, ente, sujeto, “Hay”, existente, responsabilidad.

* Artículo de reflexión, fruto de las investigaciones que el autor ha realizado durante toda la vida sobre Emmanuel Lévinas.

** Doctor en filosofía, profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Es Fundador y director del Instituto Emmanuel Mounier de Madrid. Autor de más de un centenar de libros y de numerosos artículos en revistas de España y América Latina, especialmente.

The “il y a” (there is) of Emmanuel Levinas*

Carlos Diaz H.**

Recibido: 11 de febrero de 2012 Aprobado: 25 de mayo de 2012

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 11 | pp. 85 - 106 | Julio - Diciembre | 2012

Abstract: The Human Being, that makes all preaching of a subject who acts possible, makes all previously possibilities possible as well. The activity that we can sense when I say “the human being is” constitutes the ontological support from which all being and all activities of the entity flow out. The subject of the subject to be the existence of existing, is not given so quiet and peacefully. It’s a subject without lucidity, attachment to self, striving to be, fatigue of having to be: no presence monitoring. This neutral “there is” (il ya) of the

being links in with the subject to its not-to-escape-to-be. However the other (who is nothing but another I) causes an inflection in this ontological monotony. The relationship with the other questions me, disputes my privilege to be and opens an asymmetrical relationship, responsibility which is the possibility of ethics or the ethical of ethics..

Key words: Human Being, Subject, There is, existing, responsibility.

* *Reflection article, the result of research that the author has done throughout his life on Emmanuel Levinas*

** *He holds a Ph.D in Philosophy, professor at the Complutense University in Madrid. He is the founder and director of Emmanuel Mounier’ Institute in Madrid. He is author of more than a hundred books and numerous articles in magazines in Spain and Latin America mostly.*

Le “il y a” d’ Emmanuel Lévinas**

Carlos Díaz H.**

Recibido: 11 de febrero de 2012 Aprobado: 25 de mayo de 2012

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 11 | pp. 85 - 106 | Julio - Diciembre | 2012

Résumé: L’être qui rend possible toute prédication d’un sujet qui agit, rend possible toute possibilité. L’activité pressentie quand je dis « l’être est » constitue le support ontologique d’où se manifeste tout être et toute activité en rapport avec celui. La fixation du sujet à l’être, de l’existant à l’existence, n’arrive pas tranquillement et pacifiquement. C’est une fixation sans lucidité, attachée à l’autre être, à l’effort d’être, à la fatigue de devoir l’être : Ce « hay » (il y a) neutre de l’être qui fait être, attache le sujet à son non-pouvoir-s’évader-

d’être. Cependant, l’Autrui (qui n’est pas autre que moi sinon autre) provoque une inflexion dans cette monotonie ontologique. Le rapport avec Autrui me demande ; conteste mon privilège d’être et m’ouvre à une relation asymétrique, responsabilité de l’éthique ou l’éthique de l’éthique.

Mots Clefs: Être, sujet, “Il y a”, existant, responsabilité.

* Article de réflexion, que l’auteur a écrit grâce à des recherches faites pendant toute la vie de Emmanuel Lévinas.

** Docteur en philosophie, professeur à l’Université Complutense de Madrid. Fondateur et Directeur de l’Institut Emmanuel Mounier de Madrid. Auteur de plus d’une centaine de livres et de nombreux articles en Espagne et notamment en Amérique Latine.

El “il y a” como irrelación hombre-Dios y hombre-hombre en Emmanuel Lévinas

Fue Hegel, un siglo antes que Heidegger, quien aseguró que la noche es *dürftige Zeit*, tiempo de carencias, sobre todo frente al día que es luz y vida. Y ha sido Lévinas el restaurador de esa contraposición, a pesar de las graves dificultades en que con ello pone a su propio sistema. No hay (il y a) algo cuando las formas de las cosas se disuelven en la oscuridad de la noche, la cual no es un sustantivo ni un adjetivo, ni un objeto, ni un sujeto, ni un pensamiento suyo, ni esto ni eso. En la noche lo exterior carece de relación con mi interior, no es dado, no es mundo. Lo que llamamos yo también está invadido por la noche, despersonalizado y ahogado por ella.

Sin embargo, ese il y a persevera absolutamente con una presencia inevitable e inmediata respondiéndonos con la voz de su infinito silencio sin referentes. El ser, lo que hay (esencia es habencia) permanece como un campo de fuerza, como un universal pesado que a nadie pertenece. Hay: la oscuridad lo llena todo como un contenido lleno, pero lleno de nada del todo (Lévinas, 2004, pp. 96-97).

Por eso la noche se convierte en la inseguridad: nada se acerca y nada viene, silencio tranquilo que constituye una sorda amenaza indeterminada. Ante esa invasión oscura parece imposible guarecerse, se está expuesto. Tal es también lo alucinante entre poetas como Rimbaud incluso cuando nombran las cosas más familiares y habituales (Lévinas, 2004, pp. 96-97). La presencia de la ausencia, la noche, la disolución del sujeto en ella, es el horror del ser humano en el seno del ser que siempre es horrogénico. Al fin y al cabo para Sartre el *pour-soi* era un agujero (*trou*) una nada de ser en el seno del ser, y por tanto un desencuentro entre dos nada. Para Lévinas el sufrimiento es mayor, pues, tanto el ser humano en particular como el ser en general del que aquel forma parte, son la realidad de la irrealidad o la irrealidad de la realidad, il y a que “más que a Dios nos lleva a su ausencia y a la ausencia de todo ente” (Lévinas, 2004, p. 99). El il y a es precisamente el territorio

del ser, cuyo exceso de presencia constituye la esencia del mal, un mal que no es ya una mera carencia del “ser debido” (san Agustín), sino una exuberancia de presencia, que en cuanto tal horroriza. Concebido desde este exceso o pesadez, el mal es mal de ser¹. Los trascendentales del ser no son ahora el *unum-verum-bonum*, sino lo infinito-confuso-malo. Con estos postulados no queda a Lévinas más remedio que intentar una revuelta anti-ontológica capaz de abrir camino a una evasión del ser, dado que lo absoluto del ser es la mala noche en la mala posada. De esta huida o evasión del exceso del ser (lo que constituiría el alma de la ética) brota la pretensión Lévinasiana de construir una ética centrada en los rostros del mal. O se dedica uno a la ontología o a la ética. En adelante, la renuncia al ser (a la ontología) cederá ante la perspectiva metafísica, pues ese cambio de la ontología a la metafísica se debe, según Lévinas, a que la primera busca la totalidad y conduce a totalitarismos, mientras que la segunda no inquiere la totalidad, sino el infinito, sale del dentro al fuera, y es tan abierta en su apertura al rostro del otro que no está en la totalidad del sistema, como no impositiva, por eso la cuestión no es la verdad, sino el bien: “El movimiento que conduce a un existente hacia el bien no es una trascendencia que le eleve a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que le describen, una ex-cedencia” (Beuchot, 2007). La tarea sería, pues, pasar de la existencia al existente, del ser como ámbito al ser como relación ética en favor del otro, en definitiva, hacer del ser el ámbito del bien, que es comunicativo de suyo, relacional.

A tenor de lo dicho, las relaciones interpersonales yo-tú, adoptan en Lévinas un carácter angustioso: “El Yo (*moi*) descubre al prójimo en la proximidad del Otro (*autrui*) estructurado como una disimetría: mi relación con el prójimo nunca es la recíproca de la que va de él (*lui*) a mí” (Beuchot, 2007, pp. 11-12). El otro no es un alter, sino lo que Yo (*je*) no soy: él es el débil, mientras yo el fuerte; él es el pobre, la viuda y el huérfano, mientras yo soy el rico. La distancia que separa el yo del sí, o sea, la no-coincidencia de lo idéntico, no es indiferencia hacia el tú, habiendo de pagar el precio de que el retorno a sí mismo desde

1 “De la obra de Lévinas *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974) pasamos en *Más allá del saber* (1988) a *de otro modo que filosofar, a filosofar de otro modo, a condenar a la filosofía, a enmudecer y a desaparecer. Se convertirá en teología, en mística, o en otra cosa. Si no mantenemos una proporción, acabaremos por ver la filosofía misma como nociva, y tendremos que pasar a otra cosa*” (Beuchot, 2007).

él se torne desvío interminable. Esta elección del ‘sin identidad recíproca’ explica la mala conciencia identitaria: hay que dejar surgir otro régimen de identidad, un régimen que sea gloria de la no-esencia, pues “no existe mayor hipocresía, que la que ha inventado la caridad bien ordenada” (Beuchot, 2007, p. 62). Se necesita la heterogeneidad entre Yo (moi) y el Otro (autrui) para intentar ser uno mismo el pobre, el débil y el digno de piedad: La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en que el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo” (Beuchot, 2007, p. 162), pues es des-inter-es, su “entre” (inter) está en des-ser, es decir, en deshacer el ser cuya excedencia –el mal- nos agobia.

La “illeidad” del “il y a”. El más-allá del que proviene el rostro es mera huella, está en tercera persona, nunca en casa

El desinterés (desinterressement, des-inter-és) Lévinasiano no alcanza el entre de una relación yo-tú, sino tan solo su huella: La huella significa más allá del ser. El orden personal a que nos obliga el rostro está más allá del ser. Más allá del ser, es una Tercera persona que no se define por el Sí-Mismo (la ipseidad). El perfil que toma el pasado irreversible, por la huella, es el perfil del Él, pues el más-allá del que proviene el rostro está en tercera persona. El pronombre Él es una huída de cualquier revelación como de cualquier simulación, una trascendencia inenglobable y absoluta. La illeidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad. Esta tercera persona, cuyo rostro se ha retirado ya de toda revelación y de toda simulación, esta illeidad no es un menos que el ser en su relación con el mundo de los rostros, antes al contrario es toda la enormidad, toda la desmesura, todo lo Infinito de lo absolutamente Otro que escapa a la ontología. La huella no pertenece a la fenomenología, es decir, a la comprensión del aparecer y del disimular sino el carácter indeleble del ser, su negatividad omnipotente e incapaz de encerrarse en sí y, de alguna manera, demasiado grande como para la discreción, para la interioridad, para un Sí mismo. Lo absoluto de la presencia del Otro no es la simple presencia en la que, a fin de cuentas, están presentes también las cosas. Todo lo que constituye mi vida, con su pasado y su porvenir, aparece en el presente en el que las cosas se me dan, pero es en la huella del Otro donde resplandece; lo que allí se presenta me visita como ya ab-suelto, ab-soluto. La illeidad de este Él no es el Ello de la cosa que está a nuestra disposición y frente al que Martín Buber y Gabriel Marcel tuvieron razón en preferir el Tú (Toi) para describir el encuentro humano. El movimiento del encuentro es visitación y trascendencia, total apertura, porque está en la huella de la illeidad, origen de la alteridad del ser en la que el en sí de la objetividad participa aunque la traicione.

Lévinas expresa también el venir de Dios a la idea mediante las nociones de huella e illeidad: el rostro, epifanía de la alteridad del prójimo, es también huella del paso de una tercera instancia -tercera respecto a la dualidad Mismo/Otro-, trascendencia pura que remite a un pasado inaccesible a cualquier ejercicio de memoria y que, como absoluta, queda fuera del orden fenoménico (evidencia; discurso; aprehensibilidad, etc), siendo enigma y misterio; sin embargo, no por ello restaura el discurso apofático de la teología negativa. En ausencia de un acceso directo a la illeidad, que sólo nos devolvería su imagen idolátrica, la responsabilidad hacia el rostro del otro proporciona la única forma legítima de relación con el Absoluto (L’au-delà du verset) (Sucasas, 2002, p. 146). El Dios que ha pasado no es imagen del rostro. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino más bien encontrarse en su huella. El

Dios revelado conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Únicamente se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del libro del Éxodo. Más aún: caminar hacia Él no es seguir esa huella que no es signo; caminar hacia Él es ir hacia los Otros que se sostienen en la huella de la illeidad. Por semejante huella de illeidad, situada más allá de los cálculos y reciprocidades de la economía y del mundo, el ser tiene un sentido, un sentido que no es una finalidad. Puesto que no hay fin, ni término, el Deseo de lo absolutamente Otro no terminará por extinguirse, como por necesidad, en felicidad. Desde estas premisas, Lévinas tenía que ser completamente ajeno a cualquier tipo de etnojudaismo político², donde no veía huellas de la huella. Contra toda misoxenia, «no echéis la hospitalidad en olvido, pues por ella algunos, sin saberlo albergaron ángeles». En el mismo sentido se han manifestado Martín Buber³

y Franz Rosenzweig⁴, para quien “el pensamiento judío trata de reconducir el sentido de toda experiencia a la relación ética entre los hombres, en hacer un llamamiento a la responsabilidad personal del hombre en la cual se siente elegido e irremplazable para realizar una sociedad humana donde los hombres se traten como hombres. Esta realización de la sociedad justa es, eo ipso, elevación del hombre a la sociedad con Dios, de suerte que decir que el sentido de lo real se comprende en función de lo ético, es decir que el universo es sagrado. Pero sagrado en un sentido ético. La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa, ni más inmediata. Lo divino sólo puede manifestarse a través del prójimo. La fórmula ha sido ya expresada por Jeremías: ‘Juzgar la causa del pobre y del indigente ¿no es ya conocerme?’” (Rosenzweig, 1977, p. 199).

- 2 *Ni el fundador del Estado de Israel, Theodor Herzl, logra evitar ese etnojudaismo de alguna manera etnomaniaco: “He entregado mi sangre por mi pueblo” y “Una tierra nueva para un viejo pueblo”, sobrecogiendo también “El triste legado familiar”, doloroso final para una familia que, como la suya, entre tanto afán de ser pueblo, fracasó, murió y quedó arrasada como tal familia entre la vanidad, la locura y el infortunio. Algo no tan infrecuente en las grandes biografías etnopolíticas, dada la dificultad de vivir con equilibrio todas las dimensiones de cada vida humana. Sin que el alma grande pueda ni deba renunciar a serlo públicamente, tampoco cabe ignorar que esas mismas almas se convierten con harta frecuencia en corazones duros en su propio micromundo. Un Estado como el de Israel -me parece- sólo puede fundarse primero y existir después por motivaciones teológicas (el judaísmo), por razones antropológicas (judaidad sin judaísmo), o por motivos autobiográficos. En efecto, Herzl pudo tener el grande y vulgar defecto de la vanidad, la egomanía y el narcisismo; pero con esos bueyes aró la más grande contribución a la historia de un pueblo tan singular como judío, por el que su fundador vivió y murió con una absoluta negación (más aún: con una absoluta ab-negación) de sí mismo hasta el extremo. Un hombre solo al principio, contra viento y marea, en olor de multitudes después, con fuerza de voluntad y fe absoluta en la causa, llega a parlamentar en los lugares más inverosímiles con mandatarios de primer nivel mundial en favor del nacimiento del Estado de Israel. Podemos compartir con Martin Buber la decepción que en ocasiones nos causa su politicismo a ultranza, sin profundidad teológica ni teocéntrica tal vez, pero no debemos ignorar que una profunda -muy profunda- presencia de Dios en Herzl hubo de haberla para hacer posible otras presencias más teocéntricas en otros judíos. (Cobo, 2012.)*
- 3 *Todos los pueblos, dice Buber, se relacionan con el verdadero Dios, y la elección del pueblo judío reside en que éste lo sabe, pero “todos nosotros, todos los judíos, somos traidores, no por habernos alejado de la tradición de nuestros antepasados, ya que los que perseveran en esta tradición no son menos traidores que los demás, sino porque no luchamos con fervor religioso en pro de la erección de ese conglomerado cuya vida significará la realización del mandato eterno. Los portadores de esa verdadera comprensión de la misión del pueblo de Israel son siempre sólo unos pocos; contra ellos se opone siempre el judaísmo oficial con sus instituciones, y aquellos constituyen una especie de fuerza clandestina, ‘un judaísmo subterráneo’. Y sucede a veces que el fervor de ese judaísmo subterráneo casi se ahoga bajo las capas de desperdicio del institucionalismo, aunque de tanto en tanto prorrumpe en poderosos estallidos. Frente al espíritu de compromiso y de acomodo imperante, esos movimientos levantan el estandarte de lo absoluto, que les infunde esa fuerza capaz de imponerse a la historia, a pesar de constituir una pequeña minoría: la profecía, los esenios, los cabalistas y últimamente los jasidim”.*
- 4 *“El judaísmo es lo único del mundo que se conserva a sí mismo por resta, por estrechamiento, por la formación de restos siempre renovados. No hay grupo, ni dirección, ni apenas individuo en el judaísmo, que no considere que su modo de prescindir de lo secundario para conservar el resto es el único verdadero, y que no se tenga a sí mismo, en consecuencia, por el verdadero resto de Israel. Y lo es. En el judaísmo, el hombre siempre es en cierta manera resto. Siempre, en cierta manera, es el que queda, algo interior cuyo exterior lo toma y lo lleva el río del mundo, mientras que él mismo, lo que queda en él, permanece en pie en la orilla. Algo en él espera. Y él tiene en sí algo. A qué espera y qué tiene es posible que lo llame con nombres distintos, y que muchas veces ni siquiera pueda apenas nombrarlo. Pero en él hay el sentimiento de que ambas cosas, ese tener y ese esperar, están reunidas del modo más íntimo. Este es, precisamente, el sentimiento del resto que tiene la revelación y espera la salvación (Rosenzweig, 1977, p. 474).*

Ética de la heteronomía: el principio responsabilidad

En el principio de la an-arquía fue el mandato:

Deber que no ha requerido consentimiento y que ha llegado hasta mí traumáticamente, desde antes de todo presente memorable; an-árquicamente, sin comenzar. Deber que ha llegado hasta mí sin posibilidad de opción, por lo que mi humanidad contingente se convierte en identidad y en unicidad dada la imposibilidad de sustraerse a la elección. Deber que se impone más allá de los límites del ser, más allá de la muerte como quiebra del ser y de sus recursos. Identidad que no tiene nombre de entrada, excepto como acusativo del heme aquí, como sonido sólo audible más que en su propio eco, dicho al oído, sin complacerse en la energía de su resonancia» (Lévinas, 1993, pp. 14-15).

Pero el mandato insta una responsabilidad que recordaría algo a la de Lutero. El sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. El sujeto, antes de ser intencionalidad, es responsabilidad. Ahora bien, ¿no es una servidumbre el no poder sustraerse a la responsabilidad? ¿no es un encadenamiento? El bien no es objeto de elección, en la medida en la que es captado por el sujeto antes de que el sujeto haya tenido el tiempo necesario —es decir, la distancia- para su elección. No existe sumisión más completa, en verdad, que esta captación por el bien, que esta elección.

Ahora bien, el carácter de la obediencia anterior a la presentación o representación del mandato que obliga a la responsabilidad es anulado por la bondad del Bien que manda. Quien obedece reencuentra, más acá del sometimiento, su integridad. La responsabilidad indeclinable y, sin embargo, nunca asumida con entera libertad es el Bien. En este momento, la ética hace su entrada en el discurso filosófico, rigurosamente ontológico en su punto de partida, como una inversión extrema de sus posibilidades. A partir de una pasividad radical de la subjetividad recuperamos la noción de una responsabilidad que desborda la libertad (cuando únicamente la libertad hubiera debido poder justificar y limitar las responsabilidades), de una obediencia anterior a la recepción de órdenes. La imposibilidad de escoger no es aquí efecto de la violencia —llámese ésta fatalidad o determinismo— sino más bien consecuencia de la elección irrecusable por el Bien, que es siempre, para el elegido por él, una elección realizada de antemano. Elección, es decir, proclamación de lo no-intercambiable, pasividad; sujeción previa, prelógica, imposible si la comprendiéramos desde el diálogo. Esta pasividad es el Bien, que propiamente hablando no tiene ser y no es, a no ser por la bondad, Bien al que el lenguaje (aunque traicionándolo como siempre mediante palabras como no-ser y pasividad como lugar, o más correctamente no-lugar del Bien, la excepción a la regla del ser) circunscribe como la excepción del presente. Lo invisible de la Biblia es la idea de Bien más allá del ser. El estar obligado por la responsabilidad no tiene comienzo, es an-árquico, no en el sentido de cualquier perpetuidad que pretendiera ser eternidad (y que es probablemente la extrapolación que da origen al infinito malo), sino más bien en el sentido de una inconvertibilidad en presente que pudiera ser asumido. Noción, que, sin embargo, no es puramente negativa. La responsabilidad que desborda la libertad es una responsabilidad por los otros. Es huella de un pasado inmemorial que se resiste al presente y a la representación. La obligada responsabilidad, irrevocable, irreversible, irrecusable, preelectiva, no es una violencia que dificultaría la elección, gracias al Bien que precede a la libertad y a la no-libertad, al margen de la bipolaridad axiológica, y que es obediencia a

un valor único sin antivalor al que es imposible sustraerse; valor único que, ‘emparentado’ con el sujeto, no es ni escogido ni no-escogido, valor que nunca se ofrece como tema, ni presente ni representado, y que, por no dejarse tematizar ni comenzar, es más antiguo que el principio y que, sito en un pasado inmemorial sin presente, está no-ausente por la ambigüedad y la antigüedad de la huella, valor que sólo se nombra por un abuso del lenguaje al llamarle Dios. Cualquier tematización transformaría la pasividad pre-originaria (an-árquica, sin origen) del sujeto y la subjetividad —la sujeción— en usurpación. De esta manera, la subjetividad del en sí se comporta como la obediencia a una orden que se acata antes de haberla escuchado: la anarquía misma (Lévinas, 1993, pp. 72-75).

Pero esta obediencia no es fácil: La pasividad del Bien no se convierte en eros; nada suprime en esta pasividad la huella de lo Otro (Autre) en su virilidad para conducir lo Otro al Mismo (Même). El vínculo anárquico entre el sujeto y el Bien —que no puede anudarse con la asunción de un principio que se haría presente al sujeto en su elección— se habría establecido sin que el sujeto hubiese tenido voluntad. Todo lo contrario, esta exterioridad de la alianza es mantenida por el esfuerzo que exige una responsabilidad por los otros; responsabilidad tan extraña al eros como al entusiasmo (posesión en la que desaparece la diferencia entre el que posee y lo poseído). Y, no obstante, responsabilidad a la que le es necesaria la tentación de la facilidad de la ruptura, el atractivo erótico de la irresponsabilidad que, por medio de una responsabilidad limitada por la libertad de quien no es el guardián de su hermano, presiente el Mal de la absoluta libertad de juego. De ahí, en el seno de la sumisión al Bien, la seducción de la irresponsabilidad, la probabilidad de egoísmo en un sujeto responsable de su responsabilidad, es decir, el nacimiento mismo del Yo (Moi) en la voluntad que obedece. La tentación de separarse del Bien es la encarnación misma del sujeto o su presencia en el ser. Ahora bien, la tentación turba la obediencia previa al Bien y promete al hombre opción soberana porque la obediencia sin servidumbre al Bien es obediencia carnal, al borde del eros, y se convierte en ser. La esencia del Mal es su ambigüedad insalvable. El Mal seductor y fácil es incapaz de exterminar el más acá. El mal es pecado, es decir, responsabilidad, a pesar suyo, a causa de la no asunción de responsabilidades. Ni al lado, ni frente al Bien, sino en segundo

plano, más abajo que el Bien. El ser que persevera en el ser, el egoísmo o el Mal, perfila de esta manera la dimensión misma de la bajeza. Aquí es donde comienza la bipolaridad axiológica. Desde ella, el Mal pretende ser el contemporáneo, el igual, el hermano gemelo del Bien. Mentira irrefutable, mentira luciférica, mentira que es el egoísmo mismo del Yo que se afirma como su propio origen; increado —principio soberano, príncipe—; sin la imposibilidad de reconducir este orgullo, la sumisión al Bien no sería anárquica en absoluto y equivaldría a la demostración de Dios; a una teología que trata de Dios como si perteneciera al ser o a la percepción —al optimismo que una teología puede enseñar, que la religión debe esperar pero sobre el que la filosofía calla.

El Yo, restablecido en el Sí (Soi), responsable a su pesar, abroga el egoísmo del conatus que en cada ser busca perseverar, y en su lugar introduce un sentido en el ser. Ahora bien, no puede haber más sentido en el ser que aquel que no se mide con el ser. La muerte convierte en insensata cualquier preocupación que el Yo quisiera tomarse por su existencia y su destino. Empresa ésta sin salida y siempre ridícula, pues nada resulta más cómico que la preocupación que un ser abocado a la destrucción se toma por sí mismo; nada tan absurdo como quien para actuar interroga a las estrellas cuyo veredicto acata sin apelación posible. Nada resulta más cómico o nada resulta más trágico. Pertenece al mismo hombre ser a la vez figura trágica y cómica. Pero la responsabilidad pre-original por el Otro (autre) no se mide por el ser, no está precedida por una decisión y la muerte no puede reducirla al absurdo.

Por todo ello,

la verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia deja de ser conciencia obediente y se convierte en dependiente. Tener alma de esclavo es no poder ser contrariado, no poder ser mandado: el amor del amo inunda el alma hasta tal punto que ya no puede tomar distancias, el temor colma el alma hasta tal punto que ya no se la ve más, salvo si se percibe a partir de sí misma (Lévinas, 1993, p. 101).

Una ética de la alteridad (es decir, de la responsabilidad) ha de vivirse, si quiere ser autónoma, con una heteronomía que es autoheteronomía:

La ética comienza ante el Otro, y ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable. No se trata de la libertad que aseguraría el conocimiento de la totalidad del ser, sino de la responsabilidad ética que también significa que nadie pueda sustituirme cuando soy yo el que soy responsable: no puedo ocultarme ante el otro hombre, yo soy yo por esta unicidad, yo soy yo como si hubiese sido elegido. Interpretación ética de la trascendencia, pero que ciertamente no siempre está preservada de una recaída en una visión en la que el Yo-Tú (lo ético) se interprete de nuevo como un modo privilegiado de la presencia, es decir, como una modalidad del ser (Lévinas, 1997, p. 50).

La obediencia no contradice la libertad cuando es el Infinito el que manda. Esta responsabilidad gratuita se parece a la de un rehén y va hasta la substitución por el otro sin exigencia de reciprocidad. Aquí, contrariamente al Yo-Tú de Buber, no está justificado el tuteo, como tampoco ninguna igualdad inicial. La fórmula talmúdica todos en Israel son responsables los unos de los otros está detrás de la fórmula de Dostoyesky (Los hermanos Karamazov), somos todos culpables de todo y de todos hacia todos y yo más que todos los demás. El superlativo final no se refiere a datos biográficos, ni a los rasgos del carácter del personaje que enuncia esta proposición Responsabilidad intransferible, como si el prójimo me llamase con urgencia y a mí solo, como si fuese el

único a quien concerniese. La proximidad reside en la exclusividad de mi papel. Es éticamente imposible volver a echar sobre un tercero mi responsabilidad para con el prójimo, lo que, después de todo, ‘no me incumbe’. Mi responsabilidad ética es mi unicidad, mi elección y mi primogenitura. Nadie pueda sustituirme cuando soy yo el responsable: no puedo ocultarme ante el otro hombre, yo soy yo por eso.

Principio responsabilidad, pues:

En la responsabilidad que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estoy instaurado como no intercambiable: soy elegido como único e incomparable. Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán en forma de responsabilidad humana. Responsabilidad inagotable, porque no podemos quedar en paz con el otro. Responsabilidad que ninguna experiencia ni saber fundamenta; responsabilidad sin culpabilidad, pero ante el rostro me encuentro expuesto a una acusación que la coartada de mi alteridad no podría anular, ejercicio de una libertad en la que el yo se desprende de su autoafirmación, de su egoísmo de ente que persevera en su ser, para defender precisamente los derechos del otro hombre” ((Lévinas, 1997, pp. . 50-51)⁵.

Es ésa una responsabilidad no sólo inmediata, sino también mnemónica, histórica: «En cada generación, cada uno debe considerarse como si hubiese salido de Egipto él mismo. No son solamente nuestros ancestros los que el Santo ha hecho salir de Egipto, sino nosotros mismos: nos ha liberado con ellos» (Lévinas, 1997, p, 144). El hombre no funda nada, personal, social, estatal o mundial, pues solamente funda

5 “Podríamos extrañarnos de que ante el desencadenamiento de tantas fuerzas, violencias y voracidades que llenan nuestra historia, nuestras sociedades y nuestras almas, hayamos ido a buscar en la responsabilidad-de-un-hombre-para-con-el-otro-hombre las categorías de lo humano. Asombro de muchos espíritus nobles. Tal fue ciertamente el de nuestro querido amigo el profesor Alphonse de Waelhens cuando, tras bellos trabajos consagrados a la fenomenología, habló de la distancia que separa la antropología filosófica y el rostro de la verdadera miseria de los hombres; cuando, para mirar a esa miseria a los ojos, comenzó a frecuentar hospitales psiquiátricos después de tantas bibliotecas” (Lévinas, 1997, pp. . 50-51-57-106- 109 y 140).

el mandato, esto es, la Palabra, que en su esencia, es mandato, y el hombre obedece (Lévinas, 1993, p. 111) y (Lévinas, 1997, pp. 108-109)⁶.

El principio responsabilidad y el rostro del Otro

La ética comienza ante el rostro del Otro. Yo soy yo por eso (Lévinas, 1997, p. 50). Sí, “la ética comienza ante el rostro del otro. Esta ética es el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable” (Lévinas, 1997, p. 50). El Otro (Autrui) me concierne a mi pesar. Desde la responsabilidad más antigua siempre que el conatus de la sustancia, más antigua que el origen, desde la an-arquía, pues, el Yo es responsable del Otro, es decir, sustituto de todos por su misma no-intercambiabilidad, aunque los otros no pertenecen al mismo género que el yo en la medida en la que soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad para conmigo; el yo que soy yo mismo es el hombre que soporta el universo. Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se traduce en categorías ontológicas (Lévinas, 1993, pp. 77-79). Diferencia, no-in-diferencia, aunque el Otro no me regarde, no me concierna, Yo soy alguien

que tengo que responder de él ejerciendo mi libertad desprendiéndome de mi regreso a mí mismo, de mi autoafirmación, de mi conato egoísta que desea perseverar en mi ser para responder del otro, para defender precisamente los derechos del otro hombre (Lévinas, 1993, p. 140)⁷. El des-arraigo fuera del ser, rectitud de impulso sin regreso a sí, es un desinterés que no significa indiferencia, sino fidelidad a lo otro (Lévinas, 1993, p. 51). «Hemos intentado pensar la relación con el otro y el Infinito como des-inter-es en los dos sentidos del término: como gratuidad de la relación, pero también como el eclipse del problema tradicional del ser en la relación con Dios y con el otro» (Lévinas, 1997, p. 62)⁸.

El rostro ajeno no es una figura ofrecida a la serena percepción, sino que desde un principio me emplaza, me exige, me llama a la responsabilidad que en ninguna experiencia he contraído. Rostro suyo, no-autoctonía mía, la conciencia de esta extrañeza inasimilable del otro genera la mala conciencia de esta diferencia del otro al que no cabe sumar (Lévinas, 1997, pp. 106-109). El rostro no es el conjunto formado por una nariz, una frente, unos ojos, etc. Es todo eso, ciertamente, pero adquiere la significación de rostro por la nueva dimensión que abre. El Otro

6 “El rostro es el único en traducir la trascendencia. No en ofrecer la prueba de la existencia de Dios, sino la circunstancia insoslayable del significado de esta palabra, de su primer enunciado. De la primera oración, de la primera liturgia. Trascendencia inseparable de las circunstancias éticas de la responsabilidad para con el otro donde se piensa el pensamiento de lo desigual, que ya no está en la imperturbable correlación de la noesis y elnoema, que ya no es pensamiento de lo Mismo. Pero, responsabilidad intransferible, obtiene su unicidad de yo de la epifanía del rostro en el que una exigencia distinta de la de las ontologías está adquiriendo sentido. Se puede ciertamente desprender de ella o aislar de ella y pensar por sí misma la idea de Dios. Se la puede pensar o saber olvidando las circunstancias éticas de su significatividad e incluso encontrar en ella -pero con posterioridad y por la reflexión- una experiencia religiosa. Las religiones y las teologías viven de esta abstracción como las místicas viven de ese aislamiento. Pero también las guerras de religión” (Lévinas, 1997, p. 108-109).

7 «Podríamos extrañarnos de que ante el desencadenamiento de tantas fuerzas, violencias y voracidades que llenan nuestra historia, nuestras sociedades y nuestras almas, hayamos ido a buscar en el Yo-Tú o en la responsabilidad-de-un-hombre-para-con-el-otro-hombre las categorías de lo Humano. Asombro de muchos espíritus nobles. Tal fue ciertamente el de nuestro querido amigo el profesor Alphonse de Waelhens cuando, tras bellos trabajos consagrados a la fenomenología, habló de la distancia que separa la antropología filosófica y el rostro de la verdadera miseria de los hombres; cuando, para mirar a esa miseria a los ojos, comenzó a frecuentar hospitales psiquiátricos después de tantas bibliotecas» (Lévinas, 1993, p. 57).

8 «Generosidad sin recompensa, amor al que no preocupa ser correspondido; deber cumplido sin el salario de la buena-conciencia-del-deber-cumplido; ¡sin siquiera la buena conciencia de ser la mala-conciencia-del-deber-no-cumplido! Todos los deberes me incumben a mí, todos los derechos primero a los otros. Des-inter-es de la duración y resumen de la ética de Jankélévitch. Moral sin eudemonismo. Y, sin embargo, abertura y alegría sobre el arte y lo bello, que no sería ni placer ni complacencia por las propias virtudes. La Mishnah(Sanedrín 37^a) dice: todo hombre está obligado a pensar que el universo entero ha sido creado por su causa. Haïm de Volozine, rabino lituano del siglo XVIII, lo entendió del modo siguiente: “todo hombre está obligado a pensar que la subsistencia del universo entero depende exclusivamente de él, que es responsable de él» (Lévinas, 1997, p. 102-104). Los Pirqué-Avoth las palabras de Antígono, discípulo de Simón el Justo, enseñan: no seáis como los servidores que sirven a su amo con vistas al salario, sino como los servidores que sirven sin esperar ninguna remuneración.

manda desde su rostro desnudo, despojado de su forma, desnudado de su presencia misma que le enmascararía aún como su propio retrato; piel con arrugas, huella de sí mismo, presencia que, en todo momento, es una retirada hacia el vacío de la muerte con una eventualidad del no-retorno, la alteridad del prójimo es ese vacío del no-lugar en el que, como rostro, está ya ausente sin promesa de retorno ni de resurrección (Lévinas, 1993, p. 14). La desnudez del rostro es una miseria, una privación, y en este sentido súplica dirigida a mí directamente como exigencia. La desnudez absoluta del rostro sin defensa, sin cobertura, sin vestido, sin máscara es, no obstante, lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia; es lo que se me opone de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí misma. El ser que está frente a mí, me dice no, en virtud de su expresión misma, no que no es simplemente formal, ni tampoco expresión de una fuerza hostil o de una amenaza, sino imposibilidad de matar a quien presenta ese rostro; es la posibilidad de encontrarse con un ser a través de una prohibición. “El rostro no nos afecta en indicativo, sino en imperativo” (Lévinas, 1993, p. 108). En efecto, el rostro se me impone sin que yo pueda seguir haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarle, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía y es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento de la conciencia no conduce a una concienciación de este cuestionamiento. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente sobre sí para reposar en ella misma; ante la exigencia del Otro, el Yo abandona ese reposo, ya no es la conciencia gloriosa de este exilio. Cualquier complacencia destruye la rectitud del movimiento ético. El cuestionamiento de sí es precisamente la acogida de la epifanía de lo absolutamente Otro (*autre*), rostro en el que el Otro (*Autrui*)⁹ me interpela por su desnudez, por su privación. Su presencia es la que supone un emplazamiento a responder. El Yo no toma conciencia de esta necesidad de responder como si se tratara de una obligación o de un deber particular sobre el que tendría que decidir. En el hecho de afirmarse a sí mismo, el Yo es por completo responsabilidad o diaconía (capítulo 53 de Isaías). Ser Yo significa, a partir de aquí, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edifi-

cio de la creación descansara sobre mis espaldas. Sin embargo, la responsabilidad que descarga al Yo de su imperialismo y de su egoísmo no le transforma en un momento del orden universal, antes al contrario confirma, más bien, la unicidad del Yo, el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.

Pero el rostro, eco del decir permanente de la Biblia, condición -o incondición- de extranjeros y de esclavos en el país de Egipto, acerca al hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su condición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia entre el Yo y el Sí-Mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia profunda con respecto a los hombres. Separación entre yo y mí mismo, recurrencia imposible, identidad imposible, nadie puede permanecer en sí-mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia y a la elección -antes de que la criatura se reúna en presente y representación, para convertirse en esencia- el hombre está referido al hombre, cosido a responsabilidades a través de las cuales desgarrar su posible esencia. No se trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de ellas, ni de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una identidad libre. Se trata de mi subjetividad, de mi no-indiferencia para con el otro en mi responsabilidad ilimitada, a la que remiten la asunción o el rechazo de las responsabilidades. Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, inquieto, el Yo es rehén, rehén en su misma recurrencia de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo.

Descubrir en el Yo (*moi*) una orientación así es identificar el Yo con la moralidad. Lo Otro provoca ese movimiento ético en la conciencia, que desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo. Esto es el Deseo: arder con un fuego distinto de la necesidad que la saturación expande. Por causa de este suplemento inasimilable, de ese más allá, hemos llamado a la relación que une al Yo con el Otro, idea de lo Infinito. Pero lo infinito no es correlativo de la idea de Infinito. El Yo en relación con lo Infinito es la imposibilidad de detener su mar-

⁹ *Autrui*: Arcaísmo del idioma francés, reminiscencia del clásico “dativo ético” *alter huic*, “otro para mí”.

cha hacia adelante, la imposibilidad de desertar de su puesto: es no poder hurtarse a la responsabilidad, no poseer un refugio en la interioridad desde donde retornar a sí mismo, caminar hacia delante sin consideración alguna hacia sí. Humildad de aquel que no tiene tiempo para volver sobre sí y que no emprende nada para 'negar' al sí mismo, sino que más bien es la abnegación misma del movimiento rectilíneo de la Obra que se dirige a lo infinito de lo Otro. Afirmar una orientación así y un sentido, proponer una coincidencia sin reflexión por encima y por debajo de todas las reflexiones, sorprender, en suma, en el fondo del Yo una sinceridad sin equívoco y una humildad de servidor que ningún método trascendental podría corromper ni absorber, es asegurar las condiciones necesarias al más allá de lo dado que despunta en toda significación a la metá-fora que le anima.

La unicidad de cada Yo consiste en que nadie puede responder en mi lugar; descubrir en el Yo una orientación así es identificar el yo con la moralidad. El Yo ante el otro es infinitamente responsable; en su relación con lo Infinito el yo es la imposibilidad de detener su marcha hacia adelante, de desertar de su puesto, de hurtarse a la responsabilidad, de poseer un refugio en la interioridad desde donde retornar a sí mismo, caminar hacia delante sin consideración alguna hacia sí. Humildad de aquel que 'no tiene tiempo' para volver sobre sí y que no emprende nada para negar al sí mismo, sino que más bien es la abnegación misma del movimiento rectilíneo que se dirige a lo infinito de lo Otro. El yo erosiona su propia ingenuidad dogmática delante del Otro que le exige más de lo que él espontáneamente puede (Lévinas, 1993, pp. 44-50). Desde esta perspectiva,

sufrir por otro es tenerlo al cuidado, soporarlo, estar en su lugar, consumirse por él suponen esta vulnerabilidad previa: misericordia, estremecimiento de las entrañas, pasividad de lo vulnerable. El yo activo retorna a la pasividad de un sí-mismo, al acusativo del se que no deriva de ningún nominativo, a la acusación anterior a cualquier falta (Lévinas, 1993, pp. 89-91).

El término de ese movimiento que solicita una Obra sin recompensa, es decir, liturgia- ya no se llama ser. Tal vez radique aquí la necesidad de la meditación filosófica de tener que recurrir a nociones como Infinito o como Dios (Lévinas, 1993, pp. 44-50). La expe-

riencia más humilde de quien se pone en el lugar de Otro (autre), es decir, la de quien se acusa del mal o del dolor del otro, expresa de forma eminente que Yo es Otro (Lévinas, 1993, pp. 88). La vulnerabilidad es la obsesión por otro o el encuentro con otro. Es para Otro (Autrui), desde detrás de lo otro del excitante, encuentro que no se reduce ni a la representación del otro ni a la conciencia de su proximidad. Todo amor hacia el prójimo como actitud reflexiva supone esta vulnerabilidad previa: misericordia, estremecimiento de las entrañas, responsabilidad, expiación no asumida en ningún momento, en ningún presente. El Yo activo retorna al acusativo del se que no deriva de ningún nominativo, a la acusación previa a cualquier falta. Juventud que el filósofo ama: lo antes del ser, lo de-otro-modo que ser (Lévinas, 1993, pp. 89-91). El perfil que adopta el pasado irreversible es el perfil del él. El más-allá del que proviene el rostro está en tercera persona. El pronombre él expresa su irreversibilidad, trascendencia inenglobable, ab-suelta en un pasado ab-soluto. La illeidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad, es toda la enormidad, toda la desmesura, todo lo Infinito de lo absolutamente Otro que escapa a la ontología.

Y, sin embargo, agravando su propio fracaso ante sí mismo, esta pasividad no se reabsorbe más que ampliándose, ¡gloria de la no-esencia!, pasividad que ninguna voluntad 'sana' puede querer. Y así, expulsada, aparte, sin recoger el mérito de sus virtudes y de sus talentos resulta incapaz de recogerse en sí para hacer acopio y henchirse de ser. No-esencia del hombre, posiblemente menos que nada, sin reposo en sí, sin asiento en el mundo, en su extrañamiento de todo lugar, del otro lado-del-ser, más-allá del ser, ¡he ahí una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, cuya dignidad y sentido nunca ha retenido la metafísica, y ante la que los filósofos se tapan la cara. Una responsabilidad de la que nadie me puede desligar eximiéndome de mi incapacidad para encerrarme; una responsabilidad así, a la que el Yo no puede hurtarse -Yo a quien el otro no puede sustituir- designa la unicidad de lo irremplazable, de lo alejado de sí en cada movimiento que hace para volver a sí, hombre sin identidad. Es preciso, por tanto, pensar en el hombre a partir de la responsabilidad más antigua que el conatus de la sustancia o que la identificación interior; una responsabilidad que, al apelar siempre al afuera, desborda precisamente esa

interioridad. Es necesario pensar al hombre a partir del sí-mismo que a su pesar se pone en el lugar de todos, sustituto de todos por su misma no-intercambiabilidad; es preciso pensar al hombre a partir de su condición o de su incondición de rehén –de rehén de todos los otros que, en tanto que otros, no pertenecen al mismo género que yo, puesto que yo soy responsable de ellos, sin escudarme en su responsabilidad para conmigo que les permitiría sustituirme; a fin de cuentas, desde el principio soy responsable de su propia responsabilidad. Por esta responsabilidad suplementaria es por la que la subjetividad no es el Yo, sino Yo (Lévinas, 1993, pp. 93-95).

A un sujeto que se define por la preocupación de sí mismo y que realiza su para sí en la felicidad, Lévinas opone el Deseo de lo Otro que no desea para sí. Necesidad de quien ya no tiene necesidades, se reconoce no obstante en la necesidad de Otro comprometiendo la identificación soberana del Yo consigo mismo. El movimiento hacia Otro, en vez de completarme y contentarme, me pone en una situación que no me concerniría y que me debería dejar indiferente: ¿quién soy yo para inmiscuirme en este asunto?, ¿de dónde me viene esa perturbación cuando paso indiferente ante la mirada de Otro? La relación con Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero ya no tengo derecho a guardarme nada. Lo deseable no colma mi Deseo, más bien lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, con nuevas hambres. La manifestación del rostro del Otro es una excedencia por encima de la parálisis inevitable de la manifestación. El rostro habla, la manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esa manera de venir desde detrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.

Crítica a la Lévinasiana illeidad del “il y a” como “lo” Totalmente Otro

Hasta aquí Lévinas, a quien pese a todo podemos lanzar la objeción de aceptar lo otro y jugar con ello continuamente, a pesar de haberlo desterrado desde el principio, algo de lo que culpa a la gramática. Pero las cosas vienen de atrás. En efecto, fue Karl Jaspers quien más defendió la vivencia de la trascendencia en un sentido impersonal, en Jaspers ‘la trascendencia habla a la existencia, entrando en relación con ella sin nunca mostrarse más que como una cifra’. El orante que humildemente osa dirigirse de forma personal e inmediata a lo supraesente como lo a él presente lo degrada por ese mismo hecho e incluso entorpece la capacidad de comunicarse con sus prójimos (Buber, 2003, p. 127). Frente a la perspectiva jaspersiana de la trascendencia, nosotros proponemos el real Absoluto personal, Dios-para-mí, que irrumpe e inter-rumpe en mi vida. Examinémoslo.

a). Del pensar

Cuando yo pienso algo, lo pienso inevitablemente como objeto de mi pensar. Incluso cuando pienso que pienso convierto a ese pensamiento abstracto en un objeto. Por el simple hecho de pensarlo, eso que pienso comienza a serme conocido como objeto de pensamiento. Pienso en un ser infinito y tal ser infinito ya existe como objeto de mi mente. Pienso en un demonio con tridente, rabo y cuernos, y también lo hago existir como objeto de mi mente. Soy ciego de nacimiento y pienso en el mar, y automáticamente lo hago existir como objeto de mi mente. Al pensar en algo lo convierto en mentalmente existente: es el gran privilegio del pensar. Incluso la “nada” queda transformada en algo cuando la pienso, precisamente pensar significa

convertir la nada en algo. Por eso, todo pensar es ya un pre-dialogar.

b). Del pensar al dialogar sujeto-objeto

Allí donde comienzo a pensar en el objeto mental como lo otro, surge la posibilidad de dialogar con lo otro. He aquí el verdadero origen de toda filosofía dialógica. El diálogo únicamente comienza cuando el yo-sujeto piensa lo otro-objeto, y recíprocamente, es decir, cuando lo que era otro-objeto para mí asume el papel de yo-sujeto y me contempla como yo-objeto. Lo otro pasa a ser tal desde el momento en que yo lo objetivo. Esto significa que lo otro-objeto no es objeto porque primero fuera "otro", es otro a partir del momento en que comienza a ser para mí objeto. No existe un mundo de "otros", por así decirlo, en lista de espera; los otros devienen otros porque yo les hago objetos míos.

c). Del dialogar sujeto-objeto al dialogar persona-persona

Esa capacidad de objetivar comienza a traducirse en capacidad de dialogar recíprocamente; yo te convierto a ti en interlocutor para mí y tú me conviertes a mí en interlocutor para ti. Gracias al reconocimiento mutuo del otro por mí, y de mí mismo por el otro, comienzan a existir el tú y el yo como tú-y-yo, es decir, a implicarse sin perder su respectiva autonomía. El yo y el tú sólo viven como tales desde ese yo-tú. En el plano humano, no es primero el yo, como tampoco lo es el tú, sino el nosotros, lugar de descubrimiento del tú y del yo. Sólo a partir de ese instante originario, auroral, podrán los dialogantes alcanzar cotas

clamorosas de profundidad, altura y riqueza. Antes de esta reciprocidad todo era posible; después, todo es real.

d). La imprescindible simetría yo-tú en el auténtico diálogo

Éste es su gran privilegio: gracias al diálogo podemos hablar con la realidad inteligente cálida que somos cada persona para cada otra persona e incluso para nosotros mismos. Diálogo sólo puede haberlo con quienes pueden pensar cálidamente¹⁰, es decir, intuir, compartir afectos, discurrir, algo que incluye a los animales superiores, por ejemplo al perro con su amo. Ahora bien, para alcanzar su forma plena resulta de todo punto imprescindible una simetría básica entre los dialogantes, esto es, entre persona y persona. El diálogo con los humanos minusracionales también puede darse si se les ama; de lo contrario, el inteligente-pero-no-amante se expone a no considerarlos personas, degradándose al propio tiempo a sí mismo como persona. En el gran privilegio del dialogar, pues, se alberga el gusano de su posible gran limitación: el diálogo, si no es cara a cara, es de espalda a espalda, y entonces no descansa, no da tregua, no respeta (no mira con benevolencia), no deja en paz, ni sabe él mismo campar en sana soledad, no dialoga, sino que monologa y, al sustituirme, dialoga contra mí. El "sin mí" ha devenido entonces "contra mí". Más aún, si no dialoga contigo, no existes para mí. Tu envanecimiento es mi desvanecimiento. No esperas nada de mí, luego me matas. No quieres nada conmigo, luego me abortas al tiempo que me niegas como persona.

¹⁰ El lema de la razón fría decía *atrévete a saber, pero atrévete a querer es mucho más fuerte*. Sin embargo, la razón humana (cálida) va más allá de su condición meramente descriptiva y es volitiva. Principio de individuación personal: *quiero, luego existo. Ser es querer. Quien no quiere, no existe, no sale de sí. Entre el quiero y el quiero querer hay todavía gran distancia. El querer es una dimensión del pensar y no un hijo pródigo suyo; la carencia de querer genera un pensamiento castrado, atrofiado emocionalmente. Sensaciones, sentimientos, emociones, pasiones, compasiones: ese es el orden del pensar humano. Compasión gozosa: soy amado, luego existo. La actividad acompañada de resonancia afectiva es un querer que quiere por ser querido (Blondel) y un amar por ser amado (Scheler). Compasión triste: me dueles, luego existo. La capacidad de compasión con el dolor ajeno diferencia a las personas (Feuerbach, Schopenhauer). Compasión mediocre: resistirse a querer, no querer mi querer, no ser querido por otro querer. El no nos moverán puede ser lo heroico, pero suele ser lo triste, la aquinexia que ni mueve ni es movida cuando le falta el "quiero moverme". La relación entre el querer-voluntad y el querer-amor expresa la condición agónica de la persona humana, cuya "identidad" es una lucha por el reconocimiento (Hegel, Fichte). Si no me dueles no te amo; si no te duelo no me amas. La razón más profunda de la existencia humana es el amar, no el querer; lo penúltimo es el querer, lo último el amar. El amar es y sólo puede ser concreto, relacional, tuificante y egofaciente. El amor abstracto no percibe la relación sujeto-sujeto (yo-tú), pues permanece en la relación sujeto-objeto (yo/él; yo/ello). El querer condicionado (yo querría., yo debería) tampoco es querer realmente inter-volente. Para el yo quiero, el tú no es un derecho, sino un deber. El verdadero yo quiero no excluye al yo debo que me apela, interpela e inter-apela. Que afecta a mi libertad responsable y respondiente (palabra-respuesta-responsabilidad).*

e). Al menos una mínima simetría yo-tú en el diálogo yo-Tú

Para desplegarse, el diálogo necesitó de un lento y largo devenir, hominizador primero y humanizador después. Particularmente no creo ni en el puro azar, ni en la pura necesidad como guías de semejante proceso evolutivo, antes al contrario estimo necesario un Sumo Dialogante que al crear el cosmos lo dota en sí mismo de virtud o fuerza dialogal y de virtualidades comunicativas. Por eso, únicamente después de que el Totalmente Otro afirmase Yo soy el que estoy siempre con vosotros pudo el hombre decirse a sí mismo: yo soy el que, al pensar cálidamente, existe. Sin aquel primero y primordial impulso comunicativo divino, al propio tiempo personal y comunitario, el cosmos estaría rodando a la deriva y en silencio predialógico, lo cual sería tanto como decir que su existencia sería un predicado de su inexistencia. Ahora bien, suponer inexistente al Sumo Dialogante sería declarar desierto todo, pura entropía. Un Dios afónico y silente no sería más que un dios ocioso rodeado de las escorias de su apagada fragua.

f). Del presunto diálogo con lo Totalmente Otro al real diálogo yo-Tú-mi-Dios, o del judaísmo al cristianismo

Como venimos manifestando, un Ser Totalmente Otro, e incluso un yo totalmente otro para mí mismo, serían impensables e inhábiles dialógicos. Sólo puede dialogarse con un Totalmente Otro que a su vez fuese de algún modo para nosotros parcialmente Éste. En la historia de las religiones, sólo el Dios trinitario cristiano es, en la segunda persona, la del Hijo, completamente Dios y a la vez completamente hombre. Si se acepta la hipótesis de un Dios unitrino, lo que viene después es irrefutable: en efecto, el Dios Padre es Totalmente Otro, invisible de suyo, anicónico y sin imagen, pero al mismo tiempo es icónico y diaconico en el Hijo que se ha hecho hombre por su encarnación con un rostro nítido (icono), cuya iconicidad se manifiesta en diaconía, en el servicio a toda la humanidad. Como el Dios Padre y como el Dios Espíritu, también el Dios humanado en Cristo

es relacional, se define por su relación con el Padre invisible y por su relación con los humanos visibles, y todo eso dando la cara a nuestra cara, es decir, descendiendo a los lugares más bajos (infiernos) a los que nuestra miseria nos arrastra y convierte en piltrafas ajenas, enajenadas, alienadas: su rostro de diácono restaura de este modo nuestros rostros tumefactos y descompuestos. Sólo así son rostros de la misericordia encarnada en el hijo el de la viuda y lo mismo en el del huérfano, en el del extranjero, en el del sufriente.

El judaísmo, tan respetable y tan amado por nosotros, no llega sin embargo más allá de un Dios-Totalmente-Otro, un Dios-Él sin rostro que no es un verdadero Tú-mi-Dios. De ahí el inevitable carácter gentilicio del Yahvé-Pueblo-Judío, un Dios finalmente tribal, bélico. Pero el rostro buscado de un Dios visible en la ciudad Israel no es el Paraíso. Teológicamente hablando, sólo Cristo, Dios y hombre verdadero, es el Tú del hombre en cada hombre para todo otro hombre. Esto no es un privilegio del cristianismo, sino su nuda esencia. Cristo es el Tú para todo hombre, no sólo para los cristianos, ni únicamente para los creyentes; es el Tú que invita a la salvación a toda la gente de buena voluntad, es decir, abierta a una trascendencia creadora y salvadora, y no a cualquier trascendencia escapista¹¹.

g). Del imposible Dios Totalmente Otro al real Dios-para-mí que irrumpe e inter-rumpe en mi vida

El ser humano no ve en lo Totalmente Otro un nómeno impensable e incommunicable; aunque venera y reconoce su Tremendo y Fascinante Misterio, no renuncia sin embargo a hablar de ello, antes al contrario no puede evitar que de lo que no se pueda hablar sea de lo que más se deba hablar. Todo pensamiento que no se decapita se abre a la nube del no-ser. Lo así denominado impropriadamente "Totalmente Otro" habla con palabra inteligible (de lo contrario no hablaría) y al mismo tiempo es mudo. Habla en su mudez, y esa es la fuerza de su palabra dialógica. Se presenta retirándose y se retira presentándose, y en ese flujo y reflujo consiste la vida del creyente.

¹¹ *El cristianismo, que confiesa que ese Dios-con-nosotros se ha hecho realidad, es por tanto la única religión que puede decir Tú verdaderamente al divino Tú a través del tú con que se dirige a Jesús (Zubiri, 1997).*

La relación hombre-Dios carece de la dulce suavidad de la gramática; en Dios no todo es gramatología. Su mapa conceptual no puede confeccionarse mediante una comparación de las religiones (¡aunque profesional y personalmente me encante hacerlo y lo valore!), pues para compararlas hay que tener previamente alguna medida de comparar, partir de una orientación previa, a saber: que lo divino irrumpe en mi vida inter-rumpiéndola, es decir, intercomunicándola. Por eso la definición más escueta y magra de religión es interrupción. Interrupción es aquí todo lo contrario de disolución o de declaración de hostilidades: es abrir al inter, al entre gracias al cual somos lo que somos y seremos lo que hayamos de llegar a ser. Si aún así queremos hablar de una lógica de lo divino, sea. Pero reconociendo que, aunque Dios escriba derecho, yo lo escribo con renglones torcidos. Muchas veces no sé qué quiere Él de mí, ni siquiera qué quiero yo de Él. Demasiadas veces es como jugar a la gallinita ciega, y bien ciega. La fe es fe en-hacia, ya sí pero todavía no. El Misterio de Dios no aparece, pues, si no irrumpe e interrumpe en mí mismo, si no es en mí-para-mí como Otro. Es precisamente lo Otro del Misterio de Dios –un Dios no Totalmente Otro- lo que hace que yo pueda volver a lo otro que hay en mí mismo, un mí mismo no totalmente otro respecto de mi yo, al que ese yo remite como por espejo y en enigma buscando la totalidad de mi ser. Intensamente, cotidianamente: experiencia religiosa, razón cálida. Desde esta perspectiva rechazamos cualquier planteamiento de la religión y de la persona religiosa como algo separado totalmente, con una dimensión específica, respecto de lo cual sería posible utilizar algún criterio de demarcación. Aunque con grados, en el mundo y fuera del mundo todo es religión, posibilidad de diálogo. El sentido del mundo no queda fuera del mundo.

Naturalmente, en esta búsqueda no pocas veces nos equivocamos e incluso nos desfondamos, es decir, tan sólo abocamos al infinito malo o falso y a lo finito del mismo signo. Pero abandonar la búsqueda del oro por haber dado con una veta falsa no es como para cerrar la mina. Sea como fuere, lo Totalmente Otro, se me presente como se me presente, sólo se me presenta como un para-mí-que-lo-invoco. Para mí, para el dativo de mi yo (autrui), incluso cuando mi yo ande perdido y enajenado, para ese único irremplazable que soy. Fuera de esa experiencia del para mí y para ti Contigo (para nosotros), no hay religión. Dentro de ella es donde se sitúa el sí y el no,

es decir, la posibilidad de agradecer/desagradecer, y la correspondiente alegría/tristeza. Cuando el hijo no agradece el amor de los padres para él, está rechazando la gratuidad e implícitamente la creación de Dios, y vive triste. ¿Qué es la tristeza última, sino la pérdida en el adiós, es decir, un adiós sin A Dios al que agradecer?

h). El principio de identidad no puede dejar fuera a la inidentidad

El cosmos entero y cada persona dentro de él sufren una limitación radical, porque lo conocido permanece siempre de alguna manera desconocido: el “sí mismo” de cada realidad remite a “lo otro” de ella, es un sí mismo como otro. Recíprocamente, lo “otro” es un otro como sí mismo para mí. Sin la exploración de lo que en mí mismo es también “otro”, sin la linterna desveladora de mis propias patologías, de mis oscuridades, de mis frustraciones, de mi enfermedad, de mis propios enanismos, tampoco lo Otro podría ser buscado en mí como el posible referente lumínico salvador. Aunque nuestro propio yo nos haga retroceder de espanto ante nuestras emociones desbordantes, ante el pecado, ante la misma posibilidad del morir, ahí puede presentárnoslo Totalmente Otro cual Totalmente Esto. Hasta en la identidad más oscura e inexplorable para mí pueden buscarse las grietas y las brechas, los signos que permiten su exploración, precisamente porque en toda identidad late cierta incierta inidentidad. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado. Cuando busco el fundamento de todo en lo totalmente Otro, lo hago sabiéndolo sólo parcialmente Otro. Quien, con mayor o menor radicalidad, pide un Dios que no sea un Ser, sino de otro modo que Ser, en realidad pide un Ser de otro modo. Búsquedas y luchas absolutamente disimétricas y sin la menor analogía las dejamos para los ángeles, para los gorriones, o para los Titanes. También quien busca el total desinterés (des-inter-es) lo busca desde el inter del es, de lo que une lo de aquí y lo de allí, en los intersticios y en las fronteras. Al ser humano lo Totalmente Otro sólo se le aparece humanamente, limitadamente. Pero la espalda de Dios basta para abrir la vista del hombre.

Tal forma de relación puede ser interrumpida parcial o totalmente, temporal o definitivamente, por la libertad de los dialogantes: ya se tratase del eclipse de Dios por voluntad del hombre, o del eclipse del hombre por voluntad de Dios. En ninguno de los ca-

Los la Teodicea sería la misma. Personalmente creo que no es Dios quien propicia el des-encuentro, es decir, quien mata, sino el hombre quien muere de su propio matar sin fin. Nada de esto invita al borracho a buscar las llaves perdidas de su coche debajo de una farola por el mero hecho de estar alumbrando, sino que las tiene que buscar allá donde se le hayan perdido. El sediento pide que el agua exista, pues ha sido su ausencia la que ha producido su sed: lo otro como sí mismo, ser y no ser constituyen la realidad entera. El ámbito de la trascendencia no es lo absoluto, sino esa realidad sagrada y misteriosa ontológicamente suprema, perfección de todas las perfecciones, última y máxima, bien sumo del que todo participa, omniabarcante, fundacional. La trascendencia como don: en ella el creyente se mueve, existe y es; la vida del creyente no es una entrega al azar, ni al vacío, ni al sin sentido, ni a la dispersión, ni al caos, sino la presencia de mi presente. Buscar el sentido fuera de dicho Sentido sería irreligioso, pues la religión es la afirmación absoluta del hombre a la luz del absoluto. Todo diálogo será afirmación de absoluto y afirmación del hombre, fin en sí mismo pero no el final de sí mismo.

La (y no lo) trascendencia se presenta en el rostro del otro:

“El otro, en cuanto está despojado de todas las cosas mundanas, su presencia como tú está en proporción directa con este desposeimiento en la fragilidad de la desnudez de su rostro y de su mirada. Quien sabe hacer presente el rostro del otro en el propio sabe: a) de la presencia de Dios en la autorrealización de la existencia auténticamente humana; b) sabe de la dimensión moral de la existencia humana interpersonal; c) sabe de la afirmación interpersonal como principio de toda moralidad; d) sabe de la afirmación de lo absoluto en la afirmación moral interpersonal; e) sabe de la aprehensión del Absoluto-Dios; y f) sabe del humanismo abierto al Absoluto-Dios. Quien a su vez sabe todo eso sabe también de la recíproca implicación religión-cultura (Manzana, 1981, pp. 294-302). Y “afirma la verdad del ser humano” (Manzana, 1969, pp. 43-53).

Si el posmoderno nihilismo busca la trascendencia en su negación, como si de budismo se tratase, la persona sería un animal intrascendente. Pero no. La trascendencia sólo puede ser buscada como un don. En efecto, como dijera Heidegger, la expresión alemana es gibt significa a la vez hay, y también ello da, porque lo que hay es una realidad ahí para mí, don dado. Aceptando este punto de partida, nosotros entendemos que el ello mostrenco, aunque estuviera ahí, ni daría ni quitaría nada hasta que no se convirtiese en un tú para nosotros. A partir de este momento, y sólo a partir de él, el originario acto de ser (actus essendi) deviene a mí donado, y a su vez acto donador:

12 Heidegger y Derrida han partido de las Investigaciones Lógicas de Husserl, pero mientras Heidegger se centra en la sexta Investigación, que trata de la intuición categorial sin escrutar la cuestión del sentido del ser, Derrida se centra en la primera, que distingue en lo real entre expresión e indicio, aunque sin llegar tampoco a la presencia plena de lo real, que él llama *différance*: La a proviene del participio de presente *-différant-* para mentar la acción del *diferir*, aun antes de que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia *-différence-* (Derrida, 1972, p. 8-9). En *La voix et le phénomène* Derrida presenta lo que él llama la *diferencia* como la *no-presencia* originaria que apunta hacia la presencia que ella no es, por lo que hay que pensarla de forma negativa. La *venida del sí* en la alteridad es un “suplemento del origen”, donde el sí se pierde al mismo tiempo que se distancia silenciosamente de sí, lo mismo que la voz se pierde en la escritura donde la palabra se instala al indicar esta voz. La experiencia típica de esta pérdida y de esta retirada es la *dél yo que*, *auto-referencial*, pero sin intuición afirmativa (*tética*), deviene mera palabra escrita o *indicial*. Derrida expresa este abandono de sí como una *diseminación* (Derrida, 1972).

ejercicio de mi vida de persona como un don¹². La realidad es, para todo ente que viene a este mundo, un regalo que se expresa como ontología porque es el único adecuado para conjugar las palabras griegas ser y don¹³, regalo que para el creyente en una trascendencia a la que llama Dios, se convierte no sólo en don, sino también en meta del don. En cierto modo, la posición del ser-don es su retirada, pero en esta retirada también se nos da. En tanto que se nos muestra ocultándose y que se nos oculta mostrándose, en tanto que se da y se retira, hace necesario al ser humano como testigo de ese flujo y reflujo que se le muestran más claramente al observador, al atento pastor del ser, al custodio del ser, al que escucha con perseverancia, hasta con una cierta angustia. La palabra que pronuncia el poeta anida en la morada del ser que, sin embargo, se retira de ella. Algunas de las dimensiones concomitantes serían, por tanto, el asombro ante la gracia del Ser, la llamada a la docilidad, a la escucha, el “agradecer que no agradece algo, sino que se limita a agradecer el hecho de que le esté permitido agradecer”¹⁴.

Este acoger ontológico es a la vez un acontecer ontoteológico, por cuanto que la gratuidad de lo dado en los entes en el seno del ser es a la vez signo para quien en ella ve la anticipada presencia donante de Dios, Don que acoge regalando y que regala acogiendo, por eso mismo también maestro interior y exterior a la vez. Ante Dios, el ser humano es un ser-en-deuda-de-sí-mismo por la diferencia real entre el ser y mi esencia finita: el ser del espíritu humano accede a sí reconociéndose dado a sí por aquel que no es él. El ser así puesto es denominado deseo, deseo mayúsculo que ni se enreda ni se pierde entre los regalos minúsculos que puedan intercambiarse: el ser del espíritu es instituido como un ser que desea, y esto es precisamente porque tiene la vocación de lle-

var su principio al origen, a Otro de sí mismo, que lo ha puesto en el ser, es decir, que lo ha creado. Dar el don dado. El don jamás se agota en ninguno de los modos de su presencia, de ahí la admiración y la alabanza ante lo que es. La idea de presencia, de sustancia como don es, pues, como la venida de un don sobreabundante y como el ejercicio de una llamada espiritual. El don no es reductible a su presencia, sino que se presentiza en la distancia, la cual debe ser rebasada por la práctica: “El hombre no recibe como tal el don, sino acogiendo el acto de ser, es decir, por repetición dándose él mismo. Recibir el don, sin apropiárselo y sin destruirlo, en una simple posesión. Recibir y dar se consuman, pues, en el mismo acto” (Marion, 1977, p. 212)¹⁵. A esta trascendencia que el ser absoluto regalándose nos llamaban ya los creyentes Doxa: Dios como regalo. El don de Dios, se presenta y se oculta dando-de-sí, es doxaTheou¹⁶.

Conclusiones

¿Dónde, pues, hay que buscar el tú? Dando mi yo, en el dativo de mi yo.

En el dativo que está allende todo se encuentran las voces de los corazones aún separados. El dativo es lo que une y reúne. Aquel a quien se da algo permanece más allá del donante individual, puede ser el punto en que consigan reunirse todos los donantes. En el dativo se reúnen todas las acciones de gracia. La acción de gracias da gracias por el don. Al serle dadas gracias a Dios, se le confiesa como el que da el don, y se le reconoce como el que atiende la oración (Rosenzweig, 1977, pp. 282-283)¹⁷.

13 Claude Bruaire, maestro de Jean Luc Marion, tituló *Ontología* un capítulo de su libro *L'être et l'esprit* (Bruaire, 1983, p. 51).

14 Véase Heidegger, M: *Gelassenheit*. In “*Questions*”, París, 1979, III, 219.

15 La relación entre don donado y don recibido puede encontrarse anticipada ya en la que por su parte Maurice Blondel estableciera entre voluntad querida, que es tal porque como tal se sabe, y entre la que por ello actúa como voluntad que quiere.

16 El término doxa puede servirnos como ejemplo del abismo que separa la forma de mirar la trascendencia según se trate del pensamiento filosófico o el teológico. Mientras para el griego Parménides, filósofo y por ende maestro de la sospecha, doxa es engaño, apariencia, mera ilusión; para los teólogos griegos doxa es lo que luego Hans Urs von Balthasar llamará *Herrlichkeit*, Gloria, epifanía del Dios que se oculta mostrándose (Balthasar, 1985).

17 En el mismo sentido camina la ontología de Claude Bruaire, (*El ser y el espíritu*, 1999), y la de su discípulo Jean Luc Marion *L'idole et la distance* (1977), así como la de Carlos Díaz *La persona como don* (2001)

“Donde alguna vez estuvo el dual, allí donde alguien o algo se hizo prójimo de un alma, en ese lugar cierto fragmento del mundo se ha convertido en lo que no era antes: en alma” (Rosenzweig, 1977, p. 285).

Del caos infinito del mundo se le pone al ser humano ante su alma un alguien próximo, su prójimo; y de él y en primer lugar, sólo de él se dice: él es como tú. Como tú, o sea, no tú. Tú sigues siendo tal, y debes seguirlo siendo. Pero él no debe continuar siendo para ti un él, o sea, meramente un ello para tu tú, sino que él es como tú, como tu tú, un tú como tú; un yo; alma (Rosenzweig, 1977, p. 290).

A su vez, para que tal acontezca es necesario el soporte de Dios: “¿Qué otra cosa es la redención, sino que el yo aprenda a decir tú al él” (Rosenzweig, 1977, p. 329), y asimismo a decir nosotros? “Nosotros somos de todos los hombres, lenguas, pueblos, elegidos hacia todos los hombres, lenguas, pueblos. En este nosotros se extinguen la estrechez del estar-obligado y la vastedad del poder-hacer, pues yo no soy más que aquello que somos todos” (Rosenzweig, 2001, p. 220). Cedamos el paso a Machado: “Nunca traces tu frontera,/ ni cuides de tu perfil;/ todo eso es cosa de fuera”.

La negación del mundo sería también negación del vosotros y de Dios. El acosmismo, el intimismo de los ensoñadores, impide decir y vivir al tú: “La negación definitiva del mundo es siempre la prueba de que la soledad que precedía no fue una soledad con Dios, sino con no sé qué diabólico delirio. Pero el mundo está ahí de nuevo ahora. Este de nuevo resulta extremadamente importante. No es, en efecto, el mundo del ello, sino el mundo del vosotros. Yo y vosotros... El ello amenazaba con englutir al yo (o con ser fagocitado por él). Vosotros me miráis a la cara y me hacéis dependiente. Yo y vosotros, mano con mano o puño contra puño, ambos son posibles. Pero en ambos casos mi libertad permanece asegurada, así como la existencia de los otros, del mundo. En efecto, ella ya no está garantizada en mí, sino fuera de mí. Libertad ya no esente o posidente mía, sino garante. Yo he elegido, dice el hombre. Pero sería más seguro decir: ‘Yo soy libre’. En rigor, esto puede decirlo a la hora del martirio” (Rosenzweig, 1977, pp. 216-218).

Quien piense que el mundo es algo, algo y no nada, algo y no Dios, algo y no yo, algo y no todo, ése nunca volverá a saber nada, ni a tener experiencia alguna del mundo. El mundo es algo, es decir, no es una nada, pero tampoco es todo, sino que hay además otras cosas. Tanto el yo como Dios tienen que poder ser alcanzados a cada instante por el mundo, y ellos tienen que alcanzarlo. No es posible hablar del mundo sin hablar ya al instante siguiente del hombre y de Dios (Rosenzweig, 1977, pp. 53-54). “Quien me promete elevarme hasta las estrellas suscita mi desconfianza tanto como quien me arroja al polvo. Viviendo entre polvo y estrellas, estoy lejos de vivir ‘en parte’ en el polvo y ‘en parte’ en las estrellas. Yo vivo efectivamente el entre ambos como algo indivisible” (Rosenzweig, 2001, p. 220). “El estar-obligado, que antes parecía un imperativo, ahora es poder-hacer, fuerza. El yo he elegido ha sido el punto de inversión de ese estar-obligado en esta fuerza. No obtener nada del presente, no tener en nuestras manos un hoy absoluto, es como dejarse enterrar. Debemos ser” (Rosenzweig, 2001, p. 220).

El sí relacional acontece sin condiciones cuando es un sí cuyo respaldo es de Dios. Dios –sit venia verbo– nos tuiza, nos hacer capaces de tú, y al hacernos tuicapaces libera en nosotros el poder de decir yo. Una cosa es, dice Rosenzweig, la relación (Beziehung), y otra la sintonía (Verbindung). En esta última el precepto de amor al prójimo es “un sonido de trombón, puesto que no se dirige al hombre en cuyo pecho palpita un anhelo de entrega voluntaria, sino al yo sordo, sepultado en su propia yoidad, a ese yo del que sólo cabe presuponer que se ama a sí mismo. Pero, por ello, una vez que esa palabra de amor ha abierto el oído sordo, y sólo entonces, el hombre reconoce en el prójimo realmente a alguien que también es semejante a él; no le reconoce simplemente como B2, B3, etc., como convecino del mismo mundo, miembro de la gran ecuación $A=B$, del que sólo sabe lo que ve. Yo sé que él no es un él-ella-ello, sino un yo, un yo como yo, no un convecino del mismo espacio, sin dirección ni centro, no un mero conocido del viaje sin comienzo ni fin a través del tiempo, sino a mi hermano, el consors de mi destino, a quien le ‘va’ exactamente igual que a mí, quien sólo ve ante sí, como yo, la única vía que existe; mi hermano, no en el mundo, no en el bosque y la floresta, en el matorral y el agua, sino en el Señor” (Rosenzweig, 1981, pp. 31-32).

Lo que no es posible dialógicamente para el hombre-con-el-hombre, sí lo es para Dios-con-el-hombre, y gracias al primero ((Rosenzweig, 1981, pp. 31-32). El sí relacional solamente acontece sin condiciones cuando es un sí de Dios (Rosenzweig, 2001, p. 37). “El verdadero descubrimiento del tú comienza con la respuesta yo estoy aquí. Pero esa es la respuesta de Abrahán” (Rosenzweig, 2001, p. 37). Sólo cuando la relación humana se reconoce como originada en Dios, se hace posible el tú. El tú con que Dios se manifiesta en la revelación hace el milagro de eliminar la relación objetual mediante la conversión del él-objeto en un tú-sujeto, tú con nombre propio: “En el yo-tú de la revelación, el él-ella-ello de la tercera persona ha dejado de sonar. Con ello, el sustantivo se vuelve sujeto, cuando antes era objeto, y su caso es ahora el nominativo, en vez del acusativo. Hay que nombrar y que confesar el Nombre: yo lo creo” (Rosenzweig, 1977, p. 234). Por así decirlo, con barbarismo incluido, Dios nos tuiza, nos hace capaces de tú, y al hacernos tuicapaces libera en nosotros el poder de decir yo. El carácter teo-antropocéntrico de la reflexión rosenzweigiana se distingue, pues, de la antro-po-teocéntrica buberiana y de la illeidad Lévin-asiana, para quien Dios es la asíntota convergente de las relaciones esenciales humanas, en cuyo horizonte y trasfondo se sitúa la esencia divina. Tanto los nombres sustantivos como los nombres propios, sobre todo estos últimos, son teóforos, portan la presencia de Dios. “Porque es allí, en el corazón del hombre donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un tú de todos, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un alter ego -la superfluidad no es pensable como atributo divino-, sino un Tú que es Él” (Machado, XXXIII, 153).

Nezahualcōyotl (en náhuatl “coyote hambriento”), rey poeta de Texcoco del siglo anterior a la Conquista, guerrero (mató por su mano a 12 reyes, participó en 30 batallas y nunca fue vencido ni herido), gobernante, constructor, padre de 60 hijos varones (de los cuales a 43 los nombró generales) y 57 hijas aparte de sus dos hijos fruto de su matrimonio formal, sabio, poeta y místico, representa la tradición moral y espiritual, la herencia tolteca y Quetzalcōatl, pues intentó imponerse a la visión místico-guerrera de los aztecas, en contra de los sacrificios humanos. Castigó los delitos con rigor, especialmente a las personas de calidad “que habían de dar ejemplo a los demás”. Fue agradecido. Concibió un dios desconocido o dios único creador del cielo y de la tierra al que llamó TloqueNahuaque, pese al politeísmo que profesaba asegurando que la Divinidad está en todas partes, el Omnipresente, dador de vida. Y a ese Dios desconocido presente en el interior de cada humano le dice:

Yo Nezahualcōyotl, lo pregunto.
¿Acaso de veras se vive con raíz en la Tierra?
Nada es para siempre en la Tierra:
Sólo estamos un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
Aunque sea de oro se rompe,
Aunque sea plumaje de quetzal se desgarras.
No es para siempre en la Tierra:
Sólo estamos un poco aquí.
¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas ¿viviré por eso llorando?
Que tu corazón se enderece:
Aquí nadie vivirá para siempre.
Amo el canto del ceniztle
Pájaro de cuatrocientas voces.
Amo el color del jade
Y el enervante perfume de las flores
Pero amo más a mi hermano: el hombre.

Referencias

- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: Ed. San Esteban.
- Bruaire, C. (1983). *L'être et l'esprit*. París: PUF.
- Buber, M. (2003). Para la historia del principio dialógico. In “El camino del ser humano y otros escritos”. Madrid: Fundación Manuel Mounier.
- Cobo, P. J. (2012.). *El origen del Estado de Israel. Biografía de Theodor Herzl*. Madrid: Plaza y Valdes Editores.
- Derrida, J. (1972). “La différence”. París: Minuit.
- Díaz, C. (2001). *La persona como don*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- _____ (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Ed. Caparrós.
- _____ (2004). *De l'existence à l'existant*. París: Vrin.
- Manzana, J. (1981). *Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad*. Scriptorium Victoriense.
- _____ Manzana, J. (1969). *Salvación cristiana y conquista de la verdad del hombre*. In “Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy”. IV Semana de Teología de la. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Marion, J. (1977). *L'idole et la distance*. París: Éditions Grasset.
- Rosenzweig, F. (1977). *La estrella de la redención*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2001). *Foi et savoir*. París: Librairie Philosophique.
- Rosenzweig, F. (1989). *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor Libros.
- Sucasas, A. (2002). *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Barcelona: Ed. Riopiedras.
- Zubiri, X. (1997). *El problema teológico del hombre. Cristianismo*. Madrid: Alianza.

