

Más allá del “il-y-a” de la noche. La persona, ícono del trascender*

Carlos Díaz Hernández**

Recibido: 12 de febrero de 2013 Aprobado: 16 de abril de 2013

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 13 | pp. 75 - 92 | Julio - Diciembre | 2013

Resumen: La vida personal es fuente de fluxión que hace fluir. En la corriente de conciencia que constituye nuestra vida en el mundo, el yo se mantiene como algo idéntico a través de la multiplicidad cambiante del devenir. Sean cuales fueren las huellas o las cicatrices que la vida nos imprime, aun modificando nuestras costumbres y nuestro carácter, algo invariable permanece. Hay corriente, pero en ella mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer: “No se trata de que haya un mismo yo, sino de que haya un yo mismo. No se trata de la identidad del yo, sino

de su mismidad interna. No de que haya un mismo mí, sino de que sea mí mismo. Quien dura no es el mismo yo, sino un yo mismo; no se trata, pues, de la identidad del yo, sino de su mismidad. Ahora bien, esto no podría ocurrir, si no fuera proyectando precisamente mi propia realidad. El fluir de lo sentido es pura y simplemente la realidad en fluencia” (Zubiri X. , 2005).

Palabras clave: Il y a, noche, persona, ícono, trascender.

* Artículo de reflexión, fruto de las investigaciones que el autor adelanta en torno a Emmanuel Lévinas.

** Doctor en Filosofía, profesor jubilado de la Universidad Complutense de Madrid. Es fundador del Instituto Emmanuel Mounier de Madrid. Autor de más de un centenar de libros de filosofía y de numerosos artículos en revistas de España y América Latina. Contacto: carlosdiazh@eresmas.net

Beyond the “ il -y- a” of the night . The person , icon of beyond*

Carlos Díaz Hernández**

Received: February 12, 2013 Approved: April 16, 2013

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | Nº 13 | pp. 75 - 92 | July - December | 2013

Abstract: Personal life is the source of fluxion that flows . In the stream of consciousness that is our life in the world , the self remains as something identical through changing multiplicity of the future. Whatever the traces or scars that life prints us may be , even changing our habits and character , something unchanged remains . There is current, but in this, the self of today is the same as the self of yesterday : “It does not mean that there is a same self , but a one-myself .who lasts is not the self as such but a one-

myself ; It is not about self-identity but its internal sameness . However, this could not happen , without precisely projecting my own reality. The flow of the meaning is purely and simply the reality creep “ (X. Zubiri , 2005) .

Keywords: Il ya , night , person, sameness , icon , transcend.

* Reflection article, the result of a research that the author is currently working on Emmanuel Levinas.

** He holds a Ph.D in Philosophy,retired professor from Universidad Complutense of Madrid. He founded the Emmanuel Mounier Institute in Madrid. Author of more than a hundred philosophical books and numerous articles in journals from Spain and Latin America. Contact: carlos-diazh@eresmas.net

Au delà du “il y a” de la nuit. La personne, icône du transcender*

Carlos Díaz Hernández**

Reçu: 12 février 2013 Approuvé: 16 avril 2013

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 13 | pp. 75 - 92 | Juillet - Décembre | 2013

Résumé: La vie personnelle est source de fluxion qui fait écouler. Dans un courant de conscience qui constitue notre vie dans le monde, le « je » est quelque chose d'identique à travers de la multiplicité changeable de l'avenir. Quels que soient les traces ou les cicatrices que la vie nous laisse, même en modifiant nos habitudes et notre caractère, il y a quelque chose qui reste. Il y a un courant mais dans celui-ci mon « Je » d'aujourd'hui n'est pas le même que mon « Je » d'hier : il ne s'agit pas qu'il ait un même « je » au contraire qu'il y a un même « moi même ». Il ne s'agit pas de l'identité du « je » mais de sa mêmeté

interne. Ce n'est pas qu'il ait un même « moi » mais de que cela soit moi même. Qui dure ce n'est pas le même « moi » ; Il ne s'agit pas donc de l'identité du « je » mais de sa mêmeté. Or, cela ne pourrait pas se passer qu'en essayant de projeter ma propre réalité. L'écouler de ce qu'on ressent est pure et simplement la réalité du fluage. (Zubiri X. , 2005).

Mots clefs: Il y a, nuit, personne, mêmeté, icône, transcender.

* 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. Contact: carlosdiazh@eresmas.net

Introducción

En la relación del don donante con el don donado, esto es, en la relación persona-doxa, aparece la persona como eikon, como ícono o imagen, aportación especialmente puesta de relieve por la teología ortodoxa. En efecto, respecto de lo divino, el ícono humano es la imagen respetuosa, obediente, mediadora, de lo visible a lo invisible, de lo sensorial a lo conceptual, de lo material a lo espiritual. En cuanto tal, no se refleja a sí mismo, sino que nos remite a otro, que es su fundamento, como Juan Bautista, que tiene que decrecer para que Cristo crezca.

El ícono permite el éxtasis, el libre encuentro entre el hombre y Dios, porque se mantiene la distancia adecuada entre el humano que contempla y lo divino contemplado: ni demasiado cerca, pues eso sería considerado una intromisión, ni demasiado lejos, pues entonces no se alcanzaría la cercanía necesaria. El ícono sabe estar para saber ser. Por el contrario, cuando la humana imagen (eikon) se entiende como esencia única, definitiva, lograda del todo (eidos), y de este modo como ídolo, entonces el místico, es decir, el contemplativo, se pierde en la plenitud de su propia hybris, de soberbia y de narcisismo: se trata de la perversión del ícono por autodeificación del contemplador separado de lo contemplado. Dicho de otro modo, el ídolo es la intencionalidad autoincurvada egocéntrica, que encubre en lugar de desvelar aquello hacia lo que apunta.

El ídolo me produce vértigo, pues absorbe por imantación la imagen objetiva hasta el punto de hacerla desaparecer fagocitándola. La iconodulía puede entonces terminar precisamente en lo contrario de lo que pretendía, a saber, en idolatría iconolástica, olvidando que los íconos son mediaciones necesarias,

pero mediaciones al cabo, en la búsqueda del absoluto divino. Así:

- Nos hacemos un ícono del otro y/o de su imagen cuando dejamos que él nos manifieste lo que es; un ídolo, por el contrario, cuando nos apoderamos de él y/o de su imagen imponiéndole la nuestra, controlándola posesivamente.
- Nos hacemos un ícono cuando dejamos que él nos mire; un ídolo por el contrario cuando nuestra mirada lo destituye.
- Nos hacemos un ícono cuando permitimos que refleje al otro; un ídolo por el contrario cuando sólo nos hace vernos a nosotros mismos con ocasión del otro.
- Nos hacemos un ícono cuando dejamos que nos convoque y ayude a ver (sin-bólicamente); un ídolo por el contrario cuando nos equivoca porque sólo es nuestra boca (es diá-bolo, diablo), por tanto, lo separador.
- El ícono trasluce la imagen y a la vez la diferencia entre el hombre y la divina trascendencia, el ídolo por el contrario se apodera de la diferencia entre ambos, con lo que sin poderlo evitar pierde la imagen y la semejanza.

Como muy bien objeta Mauricio Beuchot, para remediar esta limitación que encuentra Levinas en el pensamiento griego (la insistencia en el ser, en la ontología, en la presencia, etc.) “no hace falta hacerse hebreo, bastando para mejorar nuestra filosofía con amestizarse y decir cosas bíblicas hebreas en la lengua griega” (Beuchot, 2007). Estamos de acuerdo¹.

¹ *Deberíamos hablar de giro del predominio helénico hacia una más antigua y también más nueva forma de racionalidad que es de matriz hebrea. Hermann Cohen (1842-1918) abandona a los 70 años la Universidad de Marburgo, donde había enseñado casi durante cuarenta, y fundado junto a Paul Natorp la Escuela de Marburgo, neokantiana. Después enseña filosofía de la religión -El concepto de religión en el sistema de la filosofía- en el seminario rabínico liberal de Berlín (Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums). Cohen proponía pasar del heleno Sócrates al hebreo Ezequiel, pues si aquél funda teóricamente el ser hombre y la ética en el conocimiento de sí mismo, éste la funda en el reconocimiento del propio pecado. Semejante reconocimiento del hombre por su pecado es la fuente a la que remite la religión, pues “el pecado ante Dios es la injusticia hecha al hombre, y sobre el hombre recae la responsabilidad absoluta de luchar contra el sufrimiento, es decir, contra la injusticia”. Por lo demás, ese pecado que se traduce en sufrimiento cae sobre los pobres aplastándolos: “Yo no pienso ya a Dios, escribe Cohen, solamente como el garante de la moralidad en la tierra, sino como el defensor de los pobres en la historia del mundo. Yo amo a este defensor de los pobres”. La obra póstuma de Cohen. La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo significa un giro en la historia personal de Cohen, y en*

El hombre es un animal credencial, ya sea su creencia *Hoffnung*, (esperanza laica en las penúltimidades²), o *Zuversicht* (esperanza judeocristiana).

- a). Por su condición de creyente es fe-haciente (“creer es de alguna manera crear”). Todo creer forja un poder, incluso el poder de darse cuenta de las impotencias de diverso grado que hay en ese poder. El hombre continúa pudiendo poder tanto más cuanto más quiera querer.
- b). A su vez, poder es poder creer. El hombre cree tanto como puede, es decir, con tanta potencia como es capaz; incluso cuando el que puede poder no ejercita esa su potencia; aun cuando no quiera poder, puede poder si quiere³.
- c). En cuanto que fe-haciente y fe-haciente, es fidedigno y fide-digno.
- d). Se puede dar razonablemente (no decimos racionistamente) razón de la fe y de la correspondiente esperanza que todo creer conlleva, ya sea *Hoffnung* o *Zuversicht*.
- e). Más que “dar razón” de la esperanza (pues no cabe en buena lógica aceptar literalmente el lema “esperanza contra toda esperanza”), lo previo, sería preguntar: ¿es razonable la confianza absoluta en la razón? ¿es razonable preguntar por la condición elpídica de la razón, o esa elpis (esperanza) se le supone por principio como el valor al torero? ¿Cabría preguntarse razonablemente por la razón de la fe? ¿Podría desde el reconocimiento del carácter elpídico de la razón (y no son ganas de enredar para favorecer la oscuridad donde todas las vacas sean pardas) preguntarse por la razón que pueda haber en la fe? Machado: “Hay dos modos de conciencia:/una es luz, y otra paciencia./ Una estriba en alumbrar un poquito el hondo mar;/ otra, en hacer penitencia/ con caña o red, y esperar/ el pez, como pescador./ Dime tú: ¿cuál es mejor?”
- f). Y, sobre todo, abrir la razón: «En el plano de las relaciones interhumanas, *hesed* constituye la sustancia misma de la alianza, aunque con distintos grados. En primer lugar, está dotado de *hesed* el señor o superior, que en su superioridad instituye una alianza y, en este sentido, es cercano al de benevolencia, gracia,

la del judaísmo en general, desde la filosofía kantiana hasta las raíces hebreas, su “regreso a casa”. Pero su paso de Kant a JHWH va acompañado de profunda renuncia reflexiva a la filosofía pura helénico-cartesiana-ilustrada, en favor de una filosofía impura sin el menor particularismo etnomaniaco-etnorreligioso. La cuestión estriba en investigar qué entendemos por filosofía, y hasta qué punto cabe una racionalidad cálida junto a la lógico-formal sin ser tachado de irracionalista. A su vez esto abre a otras cuestiones: ¿acaso el propio racionalista no resulta ser en demasiadas ocasiones todavía más fideísta que los por él estigmatizados como tales, por cuanto confía más en su fe en la razón que el propio teísta en su propia fe? Y, si son dos modos de fe diferentes, ¿cuál sería el estatuto particular de cada una de ellos?

2 “Eso de saltarse la muerte a la torera no es tan fácil como parece, ni aun con la ayuda de Epicuro, porque en todo salto propiamente dicho la muerte salta con nosotros. Y esto lo saben los toreros mejor que nadie”. (Machado: Juan de Mairena. Editorial Cátedra, Madrid, 1993, I, cap. XXIII, 107 y III, 157).

3 En todo esto habría muchísimo que matizar. Comiendo un día Manuel Maceiras, compañero y amigo, con Paul Ricoeur y con Pedro Laín, se suscitó la cuestión de la mayor o menor confianza en el poder en orden a lo que Maurice Blondel llama acción. Ricoeur no era “blondeliano” como Laín, más confiado en la acción en cuanto que conducente a la esperanza activa, pues se lo impedían de algún modo mediaciones tales como dolor, culpa, finitud, muerte, etc.

amor; pero, en consecuencia, el súbdito que accede al pacto debe vivir en conformidad con el favor concedido, debe, por así decirlo, reflejarlo, regulando según él su propia conducta, tanto en su relación con el señor como con los demás. Además, en la antigüedad los conceptos éticos están estrechamente entrelazados con los jurídico-políticos: la confianza reina entre los miembros de la familia, entre los de la stirpe, entre las tribus confederadas, etc.; la fidelidad y la piedad se fundan en la relación jurídica, fundamentando a su vez su estabilidad. Hesed reina entre quien ofrece hospitalidad y quien la recibe, y en quien la devuelve cuando se presenta la ocasión; quien, con su hesed, ha ofrecido ayuda, compromete al que la ha recibido al mismo sentimiento y al mismo modo de obrar. Cuando lo jurídico (contractual) aparece en primer plano, el mejor modo de parafrasear el hesed es con el término lealtad; pero el concepto cuadra mejor en el ámbito del pacto que en el de contrato, cualquiera que sea un motivo por el que se acuerda una alianza. Si se lo traduce como comportamiento de acuerdo con una relación de comunión, sólo se acierta a condición de poner en la raíz de todo un comportamiento personal, benévolo, amoroso, que descubre y abre un espacio de confianza recíproca. Hesed incluye en gran medida otros conceptos fundamentales, sin que por esto haya que identificarlo con ellos: berit y hesed se condicionan recíprocamente; fidelidad y veracidad (emet) son inimaginables sin hesed (los dos términos aparecen muy a menudo juntos en los salmos), salvación y paz (shâlom) tienen también relación con ello. Encomendarse al hesed de Dios no significa simplemente implorar su gracia, sino recordarle su fidelidad a la alianza, dando signos de penitencia y de conversión, de los que Dios puede inferir que se atiene aún a este pacto de fidelidad. Se osa recordar a Dios su fidelidad a la alianza, apoyándose en ella como en una garantía de gracia: toda la reciprocidad de la alianza se basa en la iniciativa de gracia de Dios» (Von Balthasar, 1988). Por otra parte, la fe judía es emunah (confianza en la guía de Dios), que no se reduce a un sentimiento subjetivo, sino una praxis fundamentalmente colectiva que tiene su asiento en la experiencia de un pueblo y conduce a trabajar por la transformación del mundo dialogando y buscando. Emunah confianza, creer en y no sólo

creer que, podría ser el sustituto del término religión, sobre todo si tenemos en cuenta que el hebreo moderno carece de tal palabra (dat, que se utiliza para designarla, pertenece propiamente al campo de la ley y no al de la fe).

También autores como Levinas, al romper lo mismo y lanzarnos hacia lo otro, quieren sin embargo convertir al otro en una especie de mismo, una univocación surgida de su extrema equivocidad. Heidegger ha intuido, aunque para quedarse tan sólo en la disponibilidad, la apertura, pero rechazando la afirmación de realidad explícitamente. Con él creemos que sólo un dios puede salvarnos, pero hace falta saber qué clase de dios, no qué Dios, sino quién es ese Dios y quién es el hombre, para que de él se acuerde. Aceptada la necesidad de un serio mestizaje filosófico, y para evitar que el mismo se convierta en ídolo, como lo hicieron los filósofos de la identidad, así como que se idolice al otro, como lo hacen ahora los filósofos de la alteridad y de la diferencia, hay que dar cabida a los dos lados del ser, lo mismo y lo otro, como afirma Mauricio Beuchot. Quien ama al prójimo como a uno mismo, fórmula analógica adecuada, sabe que ese como sólo se ejerce cuando desde la mismidad aceptamos su diferencia, a la nuestra irreductible. La desproporción, a pesar de su magnitud, por gracia de la proporción no rompe la comprensión, no impide el acercamiento: “Porque se es un sí mismo como otro, según expresión de Ricoeur, podemos hacer al otro un sí mismo, un análogo nuestro, no un mero simulacro (equivoco, por haber intentado, sin lograrlo, ser unívoco)” (Beuchot, 2007, págs. 143-144). Por no haberlo tenido en cuenta, Levinas se ve obligado a minusvalorar la presencia y la acogida interpersonal y a declarar que nadie está en su casa.

Afortunadamente, Paul Ricoeur acude a corregir a Levinas, pues “cuanto mayor es el orden de la atestación o testimonio, tanto menor el orden de la sospecha, lo cual no impide que la sospecha pueda servir como camino hacia y travesía en la atestación” (Ricoeur, 1996). Ricoeur busca la igualdad del mismo a través de la desigualdad, de suerte que el intercambio de crisis personales e interpersonales no impide decir yo soy testigo: “consideraré a partir de ahora la mismidad como sinónimo de la identidad-idem, y le opondré la ipseidad por referencia a la identidad-ipse” (Derrida, 1972). Sin abandonar, pues, el campo relacional, Ricoeur asegura que la identidad-

mismidad (*idem/same/gleich*) no llega a cuartear su profunda identidad-ipseidad (*ipse/self/selbst*), capaz de albergar polimorfos personajes. Si tal es así, ¿acaso no habremos de dar alguna salida ordenada a los muchos que hay en mi yo, en cada yo, sin dejar que se atropellen entre sí mientras salen, reconduciendo de algún modo su voluntad de discordia a unidad de sinfonía?, ¿no habrá que tener más misericordia, más compasión con las zonas oscuras de cada uno? Porque la persona se realiza como tal a través de la aliedad y de la adalidad o tendencia al otro, ella puede ser también intercambio de crisis. Aunque el personaje que cada uno de nosotros somos entre a veces en crisis de identidad narrativa: incluso en el caso extremo de la pérdida de identidad-mismidad no salimos de la ipseidad. Hablar de un no-sujeto sería negarlo, pues no nos interesaríamos por el drama de su disolución si el no-sujeto no fuera todavía sujeto, incluso en su modo negativo (Derrida, 1972). La crisis de nuestra identidad es correlativa a la crisis de identidad del mundo en que habitamos, que se nos vuelve extraño, y entonces desaparece el valor colectivo de la identidad narrativa. Pero aun así buscamos la reconstrucción de lo deconstruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal: quedamos a la escucha. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado (Ricoeur, 1992)⁴.

Sin embargo, hay que reconocer que, ante la duda sobre un sí mismo convertido en “relato de un encuentro diferido, de un amor contrariado, salpicado de obstáculos y de adversidades, víctima de ilusiones y lamentos”, a la pregunta ¿pienso o soy yo? responde salomónicamente Paul Valéry: A veces pienso y a veces soy. El arrepentimiento, la perplejidad, la decepción, el autoengaño, el aprendizaje con su vulnerabilidad, formas de comparecencia de inidentidad, son tan constantes, que la identidad satisfecha parece mas bien la excepción a la regla. No se puede entender bien la condición humana si se considera al hombre como ajeno a su propia y a veces aguda dispersión, pero tampoco sin su capacidad para reconstruirse, precisamente por haber advertido su inidentidad. La persona está ahí no solamente en la semántica de su acción (referencia o red significativa con que dice su hacer, dejando al agente entre parén-

tesis), sino también en la pragmática de su acción personal, por la que descubre el valor del ¡yo soy testigo!, atestación de la intención, visée ethique o respuesta ética que es al mismo tiempo oblicuamente atestación de sí mismo. El sí mismo como otro sugiere que la ipseidad del sí mismo implica íntimamente a la alteridad, hasta tal punto que la alteridad constituye a la ipseidad. El yo es un yo-tú “descentrado” respecto del yo, descentramiento que le centra con más profundidad. Estima de sí y solicitud por el tú se besan (Ricoeur, 1996). De este modo Ricoeur desautoriza elegantemente a Levinas al afirmar que una relación interpersonal exige reciprocidad, y no la unilateralidad del rostro del otro conminándose: “Toda la filosofía de Emmanuel Levinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaure ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta irrelación define la exterioridad misma. En virtud de dicha irrelación, el “aparecer” del otro en su rostro se sustrae a la visión de sus formas e incluso a la escucha de las voces. Pero ¿de quién es ese rostro? Ese rostro es el de un maestro de justicia, que sólo instruye según el modo ético: prohíbe el asesinato y ordena la justicia. ¿De qué recursos puede tratarse, sino de recursos de bondad, que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo hasta el punto de no oír ya la conminación del otro?” (Ricoeur, 1996, pp. 177 y 196-197).

La vida personal es fuente de fluxión que hace fluir. En la corriente de conciencia que constituye nuestra vida en el mundo, el yo se mantiene como algo idéntico a través de la multiplicidad cambiante del devenir. Sean cuales fueren las huellas o las cicatrices que la vida nos imprime, aun modificando nuestras costumbres y nuestro carácter, algo invariable permanece. Hay corriente, pero en ella mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer: “No se trata de que haya un mismo yo, sino de que haya un yo mismo. No se trata de la identidad del yo, sino de su mismidad interna. No de que haya un mismo mí, sino de que sea mí mismo. Quien dura no es el mismo yo, sino un yo mismo; no se trata, pues, de la identidad del yo, sino

⁴ Aquí rectifica Ricoeur en favor de la identidad su escrito anterior *Muere el personalismo, vuelve la persona*. Esta información se puede confrontar en (Ricoeur, 2001).

de su mismidad. Ahora bien, esto no podría ocurrir, si no fuera proyectando precisamente mi propia realidad. El fluir de lo sentido es pura y simplemente la realidad en fluencia” (Zubiri X. , 2005). Haciendo nuestra esta posición, hemos de recusar la de Emmanuel Levinas, que reza así: “En lugar del yo (je) que circula en el tiempo, nosotros ponemos el yo como el fermento mismo del tiempo en el presente, con el dinamismo del tiempo” (Levinas, 2004). Quien fluye soy yo mismo, pero no como un soporte sobre el cual la vida fluye, pues yo estoy fluyente en el campo de mi realidad. Esto no es nada parecido a una egología, no quiere decir que todo exista y sea querido para mí, pero sí que todas las cosas son vistas y queridas en mí. De este modo, al tener que cumplirse la tarea de hacerse con las cosas, con las demás personas y consigo mismo, va cobrando la figura de su yo: el yo es el sustantivo que el hombre va adquiriendo, de tal modo que al ejecutar sus actos de forma fluyente el hombre va configurando su yo sustantivo e identitario: “Si el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servidumbre del espíritu, por el refinamiento y por la vanidad, no se elevará nunca” (Fichte, pp. 433 ss.).

Ahora bien, para que el hombre haga su vida, es decir, la figura de su ser, apoyado en la realidad sustantiva de las cosas, es menester que el fluir no sea tan radicalmente heterogéneo que no quepa en él repetición alguna. Y, efectivamente, hay una repetición en el sentido de que el torrente del fluir, la fluencia es siempre recurrente. En esa recurrencia de algunas notas, o de todas, por lo menos a las idénticas las reconozco como idénticas. “La existencia humana comporta un elemento de estabilidad, ella consiste en ser sujeto de su devenir, su sustancialidad. Sin embargo, es imposible pensar la sustancia como la persistencia bajo la ola del devenir de un substratum con el devenir. A menos que se coloque como momento fuera del tiempo. Pero entonces el tiempo dejaría de tener un papel esencial en la economía del ser” (Zubiri X. , 2005). Este suponer, este afirmar sin ver, es hipóstasis, “designación como sustantivo del acto expresado por un verbo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es solamente la aparición de una nueva categoría gramatical, sino la suspensión del *il* y *a* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre” (Levinas, 2004). La necesidad de ese escabel bajo sus pies como su basamento se expresa con el término *hypokeymenon*; “*keymenon* es un estante, algo que está ahí, sin ningún momento de no-ser, y por tanto incambiable, porque si cambiara tendría un momento de no-ser” (Zubiri X. , 2005). Aunque no tengamos conciencia de la existencia en el tiempo de ese pretendido núcleo no cambiante de la persona ideado por los griegos y mantenido por los latinos, necesitamos suponer que existe de algún modo relacional y no estático.

1. Del “*il* y *a*” levinasiano al “eclipse” buberiano que permite pese a todo vislumbrar la esperanza

El Tú eterno, luz que en el eclipse permanece: *Ehie asher ehie*, estar-siendo-siempre-con-nosotros. *Et lux aeterna luceat eis*. Según Martín Buber: «Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello. Los seres humanos han llamado a su Tú eterno con muchos

nombres. Luego los nombres a su Tú eterno como Ello. Pero todos los nombres de Dios son glorificados, porque en ellos no solamente se ha hablado de Dios, sino también a Dios. Decir ‘aquí el mundo, allí Dios’ es lenguaje-Ello. Pero no excluir nada, no preterir nada, incluirlo todo, el mundo entero, en el Tú, conceder al mundo su derecho y su verdad, no captar nada junto a Dios, sino todo en Él, he aquí la relación plena. No se encuentra a Dios si se permanece en el mundo, no se encuentra a Dios si se sale del mundo. Quien con todo su ser sale al encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra a aquel que no se puede buscar. Ciertamente Dios es el totalmente otro, pero también el totalmente presente. Ciertamente es el inconceptualizable *Mysterium tremendum*; pero también es el misterio de lo para mí más cercano que mi yo. Si examinas a fondo la vida de las cosas y de la realidad condicionada, llegas a lo indescifrable; si cuestionas la vida de las cosas y de la realidad condicionada, vas a parar a la nada; si santificas la vida, encuentras al Dios viviente. No existe ningún buscar a Dios, pues nada hay donde no pueda encontrarse. Cuán necio y desesperado sería aquél que se apartase del camino de su vida para buscar a Dios; aunque hubiera logrado toda la sabiduría de la soledad y toda la fuerza del recogimiento, no le encontraría. Pero, cuando ha encontrado, su corazón no se aparta de las cosas, aunque ahora lo encuentra todo en uno. Bendice las celdas que le han albergado, y todas aquellas que aún le abrigarán. Sin duda, quien conoce a Dios conoce también la lejanía respecto de Dios y la pena de la sequía en el corazón atormentado; pero no la carencia de presencia. Sólo nosotros no estamos siempre en presencia. El encuentro con Dios no le adviene al ser humano sino acreditando el sentido en el mundo, no en un movimiento de retirada creyendo que sabe de Dios como si fuera un Ello. Así como el ávido de Yo falsea la verdad del fenómeno, así también el ávido de Dios, en lugar de dejar actuar en él el don, reflexiona sobre Aquél que lo dona, falseando al uno y al otro» (Moser, 1979).

Me gusta esta lograda expresión buberiana: La responsabilidad que no responde a una palabra es una metáfora de la moral (Moser, 1979). Ciertamente hay

momentos de profundidad silenciosa en que el orden del mundo es contemplado como actualidad. En ese vuelo se escucha el sonido cuya indescifrable imagen musical es el mundo ordenado. Esos instantes, los más inmortales, son los más pasajeros; ningún contenido puede ser retenido de ellos, pero su fuerza atraviesa la creación y el conocimiento del ser humano, irradiaciones de su fuerza penetran en el mundo ordenado y le derriten una y otra vez. Tal es la historia del individuo, tal la de la especie. Sólo el silencio ante el Tú deja libre al Tú, está con él en la actitud relacional donde el espíritu no se anuncia, sino que es. Toda respuesta encadena al Tú en el mundo del Ello. Ésa es la melancolía del ser humano y ésa es su grandeza. Si ha de acontecer el encuentro pleno, las puertas se reúnen en un sólo portón de la vida real, y tú ya no sabes por cuál has entrado. Dos clases hay de soledad. Si la soledad es el lugar de la purificación necesaria antes de entrar en el *sancta sanctorum* y en medio de sus pruebas, entre el inevitable desfallecimiento y el resurgimiento hacia la confirmación, para esa soledad estamos creados nosotros. Pero, si es el bastión del aislamiento en que el ser humano entretiene consigo mismo, es la caída del espíritu en el espiritualismo. El ser humano puede avanzar hasta el último abismo donde el autoengañado imagina tener a Dios en sí y conversar con Él. Pero, por muy verdaderamente que Dios nos envuelva y permanezca en nosotros, nosotros nunca le tenemos a Él en nosotros. Y nosotros hablamos con Él sólo si en nosotros ya no habla. Nuestro nosotros contingente se eterniza en el Dios-con-nosotros⁵.

Al inteligir algo como realidad se cointeliga a sí misma como realidad sustantiva que es, sustantivamente pero también diversalmente en sus dimensiones de refluencia yo-tú-él. Dicho castizamente con Zubiri, cada yo es cada cual y ello cadacualmente. No hay el il y a de la noche: la persona es un ser de realidades. Aunque en eclipse a veces, pero siempre en luz: “Los tiempos de las grandes pruebas son los del ocultamiento de Dios. Lo mismo que cuando se eclipsa el sol, si no se conociera su existencia, se pensaría que ya no existe, así sucede con Dios en tales tiempos. La faz de Dios está entonces fuera de nuestra vista y

5 *El cristianismo, que cree en que ese Dios-con-nosotros se ha hecho realidad en la persona concreta de Jesús es –dice Zubiri– la única religión que puede decir Tú verdaderamente al divino Tú (Zubiri, X. 1997, p. 1997).*

es como si la Tierra, para la que Él no brilla, se fuera a enfriar. Pero la verdad es que entonces, y sólo entonces, se hace posible la gran Conversión que Dios espera de nosotros para la Redención. No percibimos nada, todo es oscuridad, todo frío, como si Él no existiese, o no se ocupara de nosotros. Es preciso que algo portentoso nos acontezca para inducirnos a realizar este movimiento. Pero cuando este algo portentoso acontece, se trata de la gran Vuelta que Dios espera de nosotros. La desesperación hace explotar la cárcel de las fuerzas secretas. Se abren las fuentes de las profundidades originarias” (Buber, 1993). Porque “el eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto” (Buber, 1995).

Con o sin eclipse, teniendo en cuenta que el predicado verbal es aplicado a Dios es tan predicativo como causativo, Dios es causa del ser que es, es la fuente de las fuentes, el nombre de los nombres, la presencia de las presencias. Ese Dios causativo se hace presente en sus efectos, se muestra en camino para el que camina con él. Si Dios es causa, tiene que haber efecto. Mientras tanto, caminamos en medio del eclipse, pero también alumbrados con sus destellos. JHW sigue con nosotros. Moisés pregunta por el nombre y se le contesta: *Ehie asher ehie*. Esto se traduce a menudo por soy el que soy, interpretando generalmente que YHVH se llama a sí mismo el que es, o tal vez el que es eterno y persiste invariablemente en su ser. Pero esto sería sólo una de esas abstracciones ajenas a las épocas de alta vitalidad religiosa. En el hebreo bíblico el verbo en cuestión no significa mera existencia, sino suceder, hacerse, estar presente, ser de tal o cual manera, pero no ser en sí. Soy el que soy podría entenderse sólo en el sentido de rechazo a la pregunta de una declaración que rehúsa dar razón. ¿Hemos de suponer que el cronista pensaba así, que, al anunciar la liberación a su pueblo en aquella hora de las horas, Dios quiso sólo guardar distancia y no dar ni garantizar también intimidad? A una interpretación de tal índole se opone el argumento de los dos Yo estaré (*ehie*) que figuran al principio y al fin de este pasaje, y en que Dios promete estar con el elegido por Él, seguir presente y asistirle. En la primera parte del pasaje se eleva esta promesa a lo absoluto: Estaré, no sólo como aquí y allí, contigo, con tu boca, sino absolutamente estaré. Colocado entre dos versículos de carácter tan concreto, esto quiere decir con toda claridad: Estoy y seguiré estando presente. Detrás de esto se encuentra la respuesta a los

egiptizantes cuyo pensamiento es mágico: ‘Es inútil querer conjurarme; por mi presencia asisto siempre a los que amparo, y os anuncio que os amparo’. A esto le sigue en la segunda parte el que estaré, o como quien estaré. Así, la frase recuerda una manifestación que Dios hace a Moisés posteriormente: Tendré misericordia del que tendré misericordia. Pero aquí se acentúa más el carácter de lo venidero. YHVH dice que estará siempre presente, pero cada vez ante quien fuere en cada caso. Él, que promete su presencia permanente, su asistencia permanente, se niega a comprometerse a determinadas formas fenoménicas: ¿cómo podrían los hombres atreverse a conjurarlo y a restringirle! Mientras que la primera parte del pasaje dice: ‘No es necesario conjurarme, porque estoy siempre con vosotros’, la segunda afirma: ‘Pero tampoco se me puede conjurar’ (Buber, 1949).

No hablar acerca de Dios, sino sólo a Dios. Dios es el que es, se interprete como se interprete. Desde la acción, no se puede hablar acerca de Dios, sino sólo a Dios. Por tanto, no es necesario saber todavía todo lo que se puede conocer. Hay que irradiar la Luz, contra las tinieblas del mal, pues «nuestra traición a Dios ha fortalecido a Gog; ni en el alma ni en el pueblo reina la fuerza de la luz» (Buber, 1995); «lo que interesa a Satanás no es tanto el pecado del hombre cuanto la tristeza que lo invade por haber cometido de nuevo un pecado y por no poder librarse de él. Así aprisiona a la pobre alma en la red de la desesperación» (Buber, 1978). Hay que ir contra Gog, rey de Magog y conquistador bárbaro que en un futuro lejano e impreciso va a traer las últimas tribulaciones a Israel.

2. En el “entre” no hay “il y a”, sino luz

En el origen de todo está la relación interpersonal de los humanos entre sí (*zwischen*), y de ellos con Dios, por ello la historia de “los hombres ante Dios” es la historia misma de Dios (Buber, 1984). La obra buberiana *El principio dialógico* así lo proclama aunando lo antropológico, lo teológico y lo sociopolítico, y lo mismo la obra *Yo y Tú*:

El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo, ni la colectividad. Ambas son formidables abstracciones. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo sin par en ningún otro rincón de

la naturaleza y que es lo que hace del hombre un hombre: hallar en común a los dos sobrepasando el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomino esfera del entre; ella constituye una categoría básica de la realidad humana, aunque se realiza en grados muy diferentes. El entre no es una construcción auxiliar, sino el lugar y soporte de las relaciones inter-humanas; aunque no muestre una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos.

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no hayan sido concertadas de antemano, sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación, en todos estos casos lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral, sino entre los dos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. Cuando nos pasamos el uno al otro queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial. Más allá de lo subjetivo y de lo objetivo, en la arista delgada en que el yo y el tú se encuentran, se halla el ámbito del entre. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad, sino el hombre con el hombre. Podremos responder a la pregunta ¿qué es el hombre? como el ser en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro. A los hombres con los que no se tiene más relación que la de la mera solicitud no se les habla realmente de tú .

Una palabra básica es el par yo-tú. Cuando se dice tú se dice el yo del par de palabras yo-tú, que sólo puede ser dicha con todo el ser. Donde se dice tú no se habla de ninguna cosa. El tú no pone confines. El yo de la palabra básica yo-tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad. Sólo porque el tú se torna presente surge la actualidad. No encuentro al ser humano al que digo tú en cualquier momento y en cualquier lugar. La experiencia es el tú en lejanía. El tú me sale al encuentro por gracia, no se le encuentra buscando. Yo llego a ser yo en el tú;

al llegar a ser yo, digo tú. Aquel que se dirija al mundo del tú tendrá libertad. Cuando uno ama teniendo su vida presente en la propia vida, el tú de los ojos de ella le permite contemplar un rayo del Tú eterno. Éste es el límite: el tú demoníaco para el cual nadie puede llegar a ser tú. El animal no es, como el ser humano, dúplice: la duplicidad de las palabras básicas yo-tú y yo-ello es para él extraña.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Desde el comienzo está la relación como categoría del ser, como disponibilidad: el apriori de la relación, el tú innato. Las relaciones vividas son realizaciones del tú innato en el encuentro; el hecho de que este tú pueda ser conocido como interlocutor, aceptado en la exclusividad, y finalmente interpelado con la palabra básica, todo eso se funda en el apriori de la relación. En el instante de contacto se realiza el tú innato -primeramente instinto de roce táctil, luego óptico, con otro ser, vez más nítidamente la reciprocidad, la ternura. La persona aparece cuando entra en relación con otras personas. Para el encuentro no se necesita prescindir del mundo de los sentidos, como si fuera un mundo engañoso. No existe ningún mundo engañoso; el mundo nos parece dúplice según nuestra doble actitud ante él. Sólo hay que suprimir el anatema de la separación. No se necesita ninguna prescripción. Lo único que verdaderamente importa es la plena aceptación de la presencia: no se trata de renunciar al yo, pues el yo es imprescindible para toda relación, sino a ese falso instinto de autoafirmación que, a la vista del incierto, inconsistente, efímero, imprevisible y peligroso mundo de la relación, permite al ser humano huir hacia el tener cosas. Toda relación verdadera con un ser o con una esencia en el mundo es exclusiva. El tú de esa relación es único y situado frente a mí. Llena la esfera celeste, pero no como si no hubiera otra cosa, sino que todo lo demás vive en su luz. Mientras dura la presencia de la relación, es ésta su intangible extensión cósmica. Pero, desde el momento en que un tú se torna un ello, el alcance de la relación aparece como una injusticia hacia el mundo, su exclusividad como una exclusión del Todo. Yo-tú: en el principio de lo humano no fue la mónada, sino la diada.

La otra palabra básica es el par yo-ello, donde pueden entrar también las palabras él o ella. Cuando se dice ello se dice el yo del par de palabras yo-ello. La palabra básica yo-ello nunca puede ser dicha con todo el ser. El yo de la palabra básica yo-ello, al que

no se le confronta un tú concreto, sino que está rodeado de una pluralidad ‘de contenidos’, sólo tiene pasado, pero no presente alguno: en la medida en que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante es sin presencia. No tiene otra cosa que objetos; pero los objetos consisten en haber sido. Los seres verdaderos son vividos en la actualidad, los objetos en el pasado. La diferencia fundamental se pone de manifiesto en el hombre primitivo, pues pronuncia la palabra básica yo-tú de manera natural, y por ende antes de haberse conocido a sí mismo como yo; la palabra básica yo-ello sólo se hace posible mediante el aislamiento del yo. La primera palabra básica se descompone en yo y tú, pero no ha surgido de la reunión de ambos, es por su índole anterior al yo; la segunda ha surgido de la unión de yo y ello, es por su índole posterior al yo. La palabra básica yo-ello es separación. No podrías continuar viviendo sin el mundo, pero si murieses en él serías enterrado en la nada. Sin el ello no puede vivir el ser humano, pero quien solamente vive con el ello no es ser humano. La relación yo-ello no puede darse “con todo el ser”, sino sólo con el intelecto, por lo que no es una “palabra fundamental”, sino “un pensamiento fundamental”.

«El principio del ser humano no es simple, sino doble, y se constituye en dos movimientos, uno de ellos presupuesto del otro. Al primero se lo podría nombrar distancia originaria y al segundo entrada-en-relación. Que el primero sea presupuesto del segundo se debe a que sólo el existente distanciado o, más concretamente, devenido hacia un Enfrente independiente, puede entrar en relación. Pero un Enfrente independiente se da sólo para el hombre» (Buber, 1997). La esfera de lo interhumano es la esfera del uno-frente-a-otro; a su despliegue lo denominamos nosotros lo dialógico, cuyo sentido no se encuentra ni en uno solo de los interlocutores, ni en los dos juntos, sino únicamente en su cooperación en persona, en su entre ambos. El presupuesto principal para el surgimiento de un verdadero diálogo es que a esta persona, portadora personal de una convicción, la acepto en su ser concreto desde el que surge la convicción, justamente aquella de la que tengo que mostrar, paso a paso, lo que no es cierto en ella. Digo sí como compañera a la persona a la que combato, la afirmo como criatura, y afirmo también lo que se yergue contra mí. Lo primero es que yo legitime frente a mí al Otro como un hombre con el que estoy dispues-

to a vincularme; entonces puedo confiar en él y creer que también él actúa como compañero. Comprender a otro significa percibir la dinámica que imprime a todas sus acciones y actitudes un comprensible signo de exclusividad. Esta actitud fundamental mía puede quedar rechazada y morir en germen. Pero, si la reciprocidad resulta, entonces florece lo interhumano en el auténtico diálogo (Buber, 1997). Lo cual no significa de ningún modo una aprobación, pero allí donde estoy contra Otro, ya le acepto como compañero de un auténtico diálogo, le digo Sí en cuanto persona. Si ha de surgir un auténtico diálogo, cada uno de los que participan tiene que introducirse a sí mismo en él. Y esto significa que ha de tener la intención de decir, en cada caso, lo que piensa acerca del tema en cuestión; lo cual significa, de nuevo, que ha de prestar la contribución de su espíritu sin merma ni desviación. La palabra dialógica auténtica vive de la incondicionalidad, pero ésta es lo contrario del hablar a tontas y a locas. Aquel en quien, incluso en la atmósfera del diálogo auténtico, domina en cuanto hablante el pensamiento de la propia eficacia de aquello que tiene que decir, actúa como destructor. Cuando yo, en vez de decir lo que hay que decir, me propongo hacer percibir mi yo, he fallado irreparablemente, haciéndose con ello deficiente el diálogo. El auténtico diálogo se constituye a través de la autenticidad del ser, por lo que la irrupción del parecer puede dañarlo. Pero allí donde se dialoga entre compañeros que se han dirigido en verdad uno a otro, que se exteriorizan incondicionalmente y están libres de querer parecer, allí se da en plenitud una memorable fecundidad comunitaria antes en ninguna parte activada. Lo interhumano abre lo que antes estaba clausurado. Evidentemente, no necesitamos hablar todos los reunidos con vistas a un diálogo auténtico; permanecer silenciosos de vez en cuando puede ser realmente importante. Pero cada uno tiene que estar resuelto a no privarse si en el transcurso del diálogo ha de decir lo que precisamente haya de decir. Nadie puede saber desde el principio lo que ocurrirá: un diálogo auténtico no se puede predisponer (Buber, 1997).

Un diálogo verdadero excluye la voluntad de dominio y la instrumentalización: «En los encuentros auténticos el hombre se experimenta a sí mismo, pues lo buscado es la relación con la verdad a través del otro diferente, para germinar de modo diferente. A los hombres les es necesario, y se les concede, confirmarse entre sí en su ser individual en verdaderos

encuentros» (Buber, 1997). Así dispuestas las almas, no puede faltar la empatía, a la que Buber prefiere denominar presentificación, siguiendo la terminología husserliana (Paarung): «Esta relación en la esfera interhumana culmina en presentificación. Como momento parcial es algo que se ha de encontrar allí donde se trata de la relación interhumana, pero en su formación esencial acontece raramente. Sólo aquí y ahora se convierte el otro para mí en un sí mismo independizado de su ser, conseguido en el primer movimiento diferenciador, como presupuesto de ese devenir-sí-mismo-para-mí no psicológicamente, sino de modo estrictamente ontológico. Este devenir alcanza su plenitud ontológica solamente si el otro se sabe presentificado por mí en su sí-mismo y este saber induce el proceso del más íntimo devenir-sí-mismo, pues éste no se plenifica desde la relación del hombre consigo mismo, sino desde el entre-uno-y-otro, por tanto, desde la reciprocidad de la presentificación -desde el presentificar otro sí mismo y desde el saberse presentificado en su sí mismo por otro- en unidad de aceptación, afirmación y confirmación» (Buber, 1997). A tal efecto se exige tanta voluntad de encuentro como respeto al encontrado: una distancia adecuada, ni demasiado cerca (identidad sin diferencia), ni demasiado lejos (diferencia sin identidad). «Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ¿qué es el hombre? si acertamos a comprenderlo como el ser en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’» (Buber, 1949). Sea como fuere, el encuentro Tú-y-Yo es una plenitud frágil y permanentemente amenazada: «La verdadera problemática en el ámbito de lo interhumano es la duplicidad de ser y parecer. Representémonos a Pedro y Pablo sentados uno junto a otro y hablando conjuntamente. En primer lugar, están Pedro tal como quiere parecer a Pablo, y Pablo como quiere parecer a Pedro; luego la imagen de Pedro tal como realmente parece a Pablo (imagen que Pablo tiene de Pedro), y que de ordinario no coincide con la que Pedro desea dar, y viceversa; además tenemos aún a Pedro y Pablo tal como cada uno de ellos se aparece a sí mismo; para dar un buen final, tenemos al Pedro corporal y al Pablo corporal. ¡Dos seres vivientes y seis formas de apariencia fantástica que se mezclan diversamente en la conversación de ambos. ¿Dónde queda aquí espacio para la autenticidad de lo interhumano? Lo que en otros ámbitos podría ser el sentido de la palabra verdad, en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que le ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da, no puede lo humano ser auténtico». En resumen: «A los hombres con los que no se tiene más relación que la de la mera solicitud no se les habla realmente de tú» (Buber, 1949).

Frente a la noche, el día: tú-y-yo comunicándonos y queriéndonos. “El yo es persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales” (Stein, 1995). “Ser libre quiere decir yo puedo. Del poder se deriva la posibilidad del deber. Poder, deber, querer y actuar se relacionan muy estrechamente entre sí” (Zubiri X. , 2005). Si esto es verdad, entonces desestimamos la convicción levinasiana de que la libertad ética no es pretensión que provenga de mí y se oponga a todo control, sino más bien una súplica que procede del otro: “¡Permíteme existir frente a ti como tu igual!”. Kant no hubiera podido escribir su Crítica de la razón práctica sin esa libertad e independencia de la persona frente a todo mecanicismo (Stein, 1995). Vertido a los demás es di-verso, tiene una diversidad individual que no impide su permanente con-versión, su versatilidad. Pretender el aislamiento sin el tú sería ahogarse en la actualidad del yo, en la pretensión de que yo y acto coincidan; por el contrario, potencialidad, ha-

bitualidad y actualidad guardan entre sí estrechas relaciones (Hernández Pacheco, 2003), por eso definir a una persona es co-definirla⁶: “la conciencia moral, es decir, libre, es conciencia de la propia subjetividad como un nosotros, de ahí que la conciencia del deber sea una apelación a los demás, para que puedan reconocer como propia la norma que rige mis actos, y de modo también que aprueben esos actos” (Zubiri X., 2005). El yo narcisista no es capaz de conciencia moral: “Era yo, / centro de aquel instante/ de tanto alrededor/ quien lo veía todo/ completo para un dios./ Dije: todo completo,/ ¡las doce en el reloj!” (Guillén: Cántico 375).

No sin la libertad ajena somos libres: “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser, ella mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; ella unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura a golpe de actos creadores la singularidad de su vocación” (Mounier, 1994). Esta larga definición no la entenderán gentes ciegas para la persona, como las hay ciegas para la pintura. Los animales no captan la vida personal y ciertas personas que no viven por encima de cierto nivel de animalidad tampoco. La persona es un ser espiritual, es decir, dotado de una vocación de eternidad, pues todos queremos perseverar y crecer, que no nos olviden como queda olvidada al borde del camino una flor marchita. Vivimos corresponsablemente con los demás, com-pro-misualmente, desarrollando una escala de valores libremente aceptada⁷.

La libertad personal dista de la heteronomía levinasiana, exige autonomía: “La vida del animal en sus acciones es un proceso de autoposición satisfactoria o insatisfecha. El animal tiene por eso un esbozo de autos, de sí mismo. No ‘se’ siente satisfecho, pero siente satisfacción. Y en este sentir es en lo que consiste lo que antropomórficamente llamaríamos sí mismo. No lo es, pero lo esboza. Empero, la vida humana es autoposición. Y ésta es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposición de su propia

realidad” (Zubiri X., 1986). La persona vive instalada no sólo entre realidades, sino en la realidad, y por eso es capaz de convertir el comportamiento en afrontamiento, de asumir la realidad, de adaptarse o enfrentarse al tiempo, de medirlo y de conocerlo, y no únicamente de sufrirlo. A diferencia del animal, el ser humano libre es agente y autor de sus actos, aunque use su libertad para esclavizarse. Su intelección es sentiente o sentidora, comprensiva e impresiva, pues no hay en él dos facultades separadas -inteligencia y sensibilidad. Aunque haya sensibilidad sin inteligencia, la inversa no es cierta: la totalidad de los actos intelectivos es sentiente, no tiene organismo más psíquico, sino que es psico-orgánico: este organismo es organismo-de esta psiqué, y ésta es psiqué de este organismo, toda vez que no hay un puro sentir y además un puro inteligir. Sin esa conciencia-sujeto-yo testificante tampoco habría libertad. La persona es suidad autoposidente; ninguna otra realidad cumple con la condición de indivisa (idéntica consigo misma) y de dividida o separada e inconfundida con lo demás, autónoma; solamente ella cumple la condición de ser clausurada o total y a la vez abierta o relacional. Totalidad abierta al mundo, la persona puede convertir el medio en mundo, y lograr esa autorreferencia que expresan los términos me (me gusta), mi (cuerpo) y yo (soy yo). Martín Buber, a pesar de todos los sufrimientos y eclipses, espera la luminosa manifestación de gloria del Eterno (kabod). en esta estrofa de su poema Fuerza y amor:

*«Nuestra esperanza es demasiado nueva y demasiado vieja:
No sé qué quedaría de nosotros
Si el amor no fuera fuerza iluminada
Y la fuerza no fuera amor errado» (Buber, 1978, p. 20).*

3. La quintuple crítica de Levinas a Buber

Franz Rosenzweig recuerda a Buber que si yo-ello no puede ser dicho con todo el ser, la relación él-ello sí puede ser dicha con todo el ser del hombre abierto al misterio de la creación: la redención habilitará a la

6 La afirmación comunitaria lleva Berdiaeff a defender que “el problema de la sociedad no es el de las relaciones entre yo y tú, sino entre yo y nosotros y, por las relaciones con nosotros, las relaciones con el tú” (Berdiaeff, 1995, pp. 88-89)

7 Cfr. Díaz, C: *¿Qué es el personalismo comunitario? Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003, cap. III, parágrafo 7.*

comunidad humana a pronunciar a coro y con todo su ser el nosotros-ellos, pues entonces, en el cumplimiento que comporta la “plenitud del final”, todo cuanto ha sido creado alcanzará la plenitud de su ser. Pues como fundamento suyo tiene al Dios-con-nosotros. Sobre todo, Emmanuel Levinas formula cinco graves reparos a Martín Buber.

Por una parte, no haber tomado suficientemente en cuenta la disimetría entre el tú y el yo; preocupado como estaba por el encuentro interpersonal, al acercarlos tanto los hace intercambiables, sustituibles en el entre de su terreno común. Contra Buber, para quien la reciprocidad es lo esencial de la relación, Levinas considera que esa nivelación del yo y el tú hace que la alteridad de éste se vea reducida a la de un mero alter ego, mientras que la segunda persona del rostro es la de un usted, únicamente accesible en la distancia del respeto:

“Una lectura atenta de los escritos filosóficos buberianos permite detectar una tensión permanente entre la exigencia de reciprocidad y el principio contrario de heteronomía, sin los cuales el diá-logo filosófico no podría tener en el diá-logo bíblico sus raíces. Proponiendo una ontogénesis de la subjetividad de raíces heterónomas, la filosofía judía contemporánea recrea, en clave monoteísta, el sentido del humanismo” (Díaz, 2004).

Contrariamente al Yo-Tú de Buber, Levinas asegura que ninguna igualdad inicial justifica el tuteo del Yo-Tú. Desigualdad ética: subordinación al otro, diacronía original: la primera persona en acusativo y no en nominativo. ¿Acaso su ‘individuación’ no sigue siendo en él implícitamente sustancialista? La relación con el otro en la reciprocidad, la justicia, comienza en Buber en el Yo-Tú. El paso de la desigualdad ética –de la disimetría del espacio intersubjetivo– a la ‘igualdad entre las personas’ vendría del orden político de ciudadanos en un Estado. El Estado puede funcionar según las leyes del ser, pero es la responsabilidad para con el otro la que mide la legitimidad del ser. Es la responsabilidad para con el otro la que mide la legitimidad del Estado, es decir, la justicia» (Díaz, 2004). Más allá de Buber,

« ¿acaso no adopta la trascendencia un sentido eventualmente más antiguo y, en cualquier caso, diferente del que le viene de la diferen-

cia ontológica? Este sentido significaría, en mi responsabilidad para con el otro hombre, desde el principio mi prójimo o mi hermano. Sentido ético de la relación con el otro, que responde con responsabilidad a lo invisible que me requiere, es una exigencia que me pone en cuestión y que me viene no sé de dónde, ni de cuando, ni por qué. Responsabilidad para con el otro, ‘mi semejante, mi hermano’, que sin embargo me es lo bastante otro como para que aún escuche en mí la negativa cainita a ser su guardián” (Levinas, E. 1997, pp. 105-107).

Además, Buber habría hecho de la relación interpersonal una totalidad, cuando el diálogo se caracteriza por la imposibilidad de convertirse en realidad ontológica, es decir, de sustancializarse al estabilizarse (Levinas, 1976). En resumen la buberiana relación yo-tú afirma demasiado, cuando sólo es huella: “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, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de irrección radical que escapa al juego bipolar de la inmanencia y de la trascendencia propias del ser, en el que la inmanencia gana, ineludiblemente, a la trascendencia.

De otro lado, Buber habría olvidado que el decir-tú separado del dar-al-tú, sin un afectar incluso a mi cuerpo, no es sino algo etéreo. El “encuentro” interpersonal buberiano sería demasiado formal y un Dios que sería demasiado abstracto: “Los encuentros son para Buber instantes fulgurantes sin continuidad ni contenido, conforme a su temprana religiosidad liberal opuesta a la religión, poniendo, por reacción contra el dogmatismo, el contacto por encima del contenido, la presencia pura e incalificable de Dios por encima de todo dogma y de toda regla”. Con Buber permanecemos demasiado a menudo en la afirmación de un encuentro puramente formal, aunque se le añada la palabra responsabilidad. A pesar de las repeticiones, parece que a esta palabra le falta vigor y nada logra precisarla. Siempre vuelven los temas de la vida libre, abierta e indeterminada. Sucede lo mismo con la noción de Dios desde el momento en que se quiere olvidar, en filosofía, la Biblia. La noción de Dios interviene de una manera un poco incierta como prototipo de toda esperanza sin que la dimensión de lo divino sea fijada. La miseria y la pobreza no son propiedades del Otro, sino los modos de su

aparición, su manera de concernirme, su modo de proximidad. A pesar de las repeticiones, parece que a esta palabra le falta vigor y nada logra precisarla. Siempre vuelven los temas de la vida libre, abierta e indeterminada. Sucede lo mismo con la noción de Dios desde el momento en que se quiere olvidar, en filosofía, la Biblia. La noción de Dios interviene de una manera un poco incierta como prototipo de toda esperanza sin que la dimensión de lo divino sea fijada. La miseria y la pobreza no son propiedades del Otro, sino los modos de su aparición, su manera de concernirme, su modo de proximidad. Uno puede preguntarse si vestir a los que están desnudos y alimentar a los que tienen hambre no nos acerca al prójimo más que el éter en el que se celebra a veces el Encuentro de Buber. Hacia el rostro de Dios no hay que ir con las manos vacías». «El dualismo buberiano de las palabras fundamentales Yo-Tú y Yo-Ello, de la relación social y de la objetivación, ¿no puede ser superado? ¿no se concreta el para el otro en el dar, dar cosas, sin las que las manos vacías, la responsabilidad para con el otro, no sería más que la socialidad etérea de los ángeles?».

En cuarto lugar, “Dios para Buber es el gran tú o el Tú eterno. En Él se cruzan, a Él conducen las relaciones de los hombres entre sí. Pero yo estoy menos seguro de que lo que se llama Persona divina reside en el tú del diálogo y de que piedad y plegaria sean diálogos. Nos vemos conducidos a recurrir a la tercera persona, a lo que hemos llamado la illeidad, para hablar del infinito y de la trascendencia divina, distinta a la alteridad del otro. Illeidad de Dios que me remite al servicio del prójimo, a la responsabilidad para con él. Dios sería personal en la medida en que suscitase relaciones interpersonales entre mis prójimos y yo, a partir del rostro del otro hombre con una significación no articulada como relación de significativo a significado, sino como orden significada por el rostro ajeno a mí. La venida de Dios a la idea está siempre ligada en nuestros análisis a la responsabilidad para con el otro hombre y toda afectividad religiosa significa en su concreción una relación con el otro; el temor de Dios sería precisamente mi temor por el prójimo”.

Por último, Levinas hace también suya la reticencia antibuberiana de Gabriel Marcel «Principio de alienación según Marcel, el lenguaje del diálogo petrificaría la comunicación viva: precisamente al hablar es cuando pasamos con más facilidad del Tú al Él o

al Ello, y objetivamos al otro» (Levinas, 1997). Sea como fuere, Levinas reconoce que «la irreductibilidad de la relación Yo-Tú del encuentro a toda relación con lo determinable y lo objetivo, sigue siendo la principal aportación de Buber al pensamiento occidental» (Levinas, E. 1997, P. 32).

Buber, sin embargo, no aceptaría tales críticas, pues, aunque “quien se vuelve hacia el otro estando primordialmente a distancia y entra con él en relación llega a entender la totalidad y unidad, y desde entonces es capaz de entender el mundo como totalidad y unidad”, sin embargo la distancia (Urdistanz) siempre permanece en la relación (Beziehung); por lo demás, sin ese encuentro, “aunque se pase el día entero vistiendo al desnudo y dando de comer al hambriento, difícilmente encontrará a un verdadero tú”.

4. Franz Rosenzweig en la cercanía de Martín Buber

Según Husserl, la posibilidad de una reflexión fenomenológica estaba garantizada por la retención temporal de lo vivido. Mas ¿cómo, se pregunta Natorp, partiendo de la discreción de los momentos de la conciencia, podría derivarse posteriormente la unidad de la ‘variedad’ en la conciencia, cómo podría ser la retención la condición de posibilidad de la reflexión y, a la vez, algo intuitivamente constatado en la reflexión? (Natorp. 1888). Natorp no podía aceptar que un ejercicio de distinciones asumido como producto de una intuición refleja suplantara la originalidad de lo inmediatamente vivido (Ruiz, 2012). Del mismo modo, y como en Buber, también en Rosenzweig cuenta más la presencia que la ausencia. El yo que sin el tú pretenda ser la voz del tú, será su estrangulador. También Rosenzweig muestra su oposición al yo soberano y soberbio convertido en cartesiano ombligo del mundo: “Entre los filósofos, el yo es, con mucho, el término preferido. Pienso, luego soy. Mi yo es lo único seguro. El mundo es apariencia. Ahora bien, el hecho de que esa apariencia a mí me parezca algo, eso ya no puede ser apariencia; eso es esencia. Así pues, el yo es la esencia del mundo. Ahora bien, “¿por qué habría de ser el yo más cierto que cualquier otra cosa, si él mismo es como cualquier otro yo de cualquier otra persona? Quiera o no, tengo que creer a los demás cuando afirman que también en ellos mora una autoconciencia, sólo que precisamente la suya, no la mía. Si quiero entonces evitar el absurdo de que haya tantas ‘esencias’ del mundo como

autoconciencias hay, no me queda más remedio que retrotraerme a una conciencia suprapersonal abstracta en general. Pero de esa conciencia en general sencillamente no sé nada”. Ortega y Gasset despreciaba al ornitorrinco del yo de Miguel de Unamuno, y lo mismo Rosenzweig: “Si hago del yo un objeto de mi consideración, si me separo a mí mismo y desgajo mi vida de todos los vínculos en cuyo contexto vive, y luego intento contemplarla en ese estado, aislada y preparada, entonces el yo se me deshace de inmediato en esos cientos de vivencias que no se diferencian de las demás. El vínculo de lo que yo era ayer con cualquier vivencia que estoy viviendo ahora mismo se vuelve tan incomprensible como el vínculo con lo que será o simplemente viviré mañana. No hay salvación posible para el yo egótico”.

Rosenzweig resalta no tanto la facilidad de que el yo se haga tú, cuanto su dificultad, sin negar su posibilidad. A veces mi yo sí es para ti un sí, pero otras muchas únicamente lo es para mí. No es oro todo lo que reluce cuando del yo se trata. “Yo es siempre un No en voz alta. Con yo siempre se establece una oposición: siempre se encuentra subrayado, enfatizado, ese yo; siempre actúa como un pero yo... Incluso cuando quiere permanecer incógnito y se reviste con la sencilla capa de lo que es evidente de suyo. Pues el yo siempre es, lo quiera o no, sujeto en cuantas frases aparece. No puede nunca ser pasivo ni ser objeto. Preguntémonos con sinceridad si en las frases me estás pegando, o él me pegó -por supuesto no cuando las leemos, sino cuando las decimos-, son realmente tú y ellos sujetos respectivos, y no más bien yo. Pero es que también desde la palabra originaria, desde el ‘no de otro modo’ que ya habla también, como NO originario en todas las palabras, conduce, en cuanto se pronuncia, una vía directa al yo” (Rosenzweig, 1977).

Cuando el yo estrangula o ignora al tú lo reduce a la condición de cosa, es decir, de tú indeterminado (él-ella-eso) ajeno a la respuesta que es responsabilidad. “Eva es una de las instituciones del él-ella-eso; como la serpiente, ella es un tú indeterminado, que continúa prisionera de su estatuto de objetivación y, como Adán, se sustrae a la respuesta responsabilizando a la serpiente (Díaz, 1991). La irreductibilidad de la alteridad del otro tiene por origen la conciencia fren-

te al daño que ha infligido a otro”. El incapaz de tú sólo se maneja en el ámbito de lo impersonal, el vosotros: “El nosotros, por su propia clausura y unicidad, a aquello que ya no puede alcanzar y ni siquiera puede ver tiene que expulsarlo fuera de su círculo de luz y de sonido, al frío espantoso de la nada llamándole vosotros” (Rosenzweig, 1977). Levinas asiente: “La eternidad no es la desaparición del singular en su idea general, sino la posibilidad para toda criatura de decir nosotros, o, más exactamente, y para utilizar una expresión de Rosenzweig, es el hecho de que el yo aprenda a decir tú a un él”.

El yo auténtico se pronuncia por primera vez al descubrir al tú: “Tú no eres mi circunstancia, ni tampoco mi condición. Pero tú eres. Yo no soy más que para ti. Yo no quiero más que a causa de ti” (Rosenzweig, 2001). El tú: yo estoy aquí para ti contigo. Yo no soy tan sólo “yo y mis circunstancias”; yo-soy-yo-y-mis-circunstancias, que son como-yo-conmigo. La circum-estancia o circunstancia de un avaro es su dinero, pero yo no soy-yo-y-mi-dinero, y menos aún con un dinero que te he robado a-ti y-a la humanidad. Se descubre el yo en el momento en que se pregunta por el dónde del tú, ¿dónde estás tú? Adam, la humanidad, se oculta, no responde, permanece muda. A la pregunta divina por el tú no contesta un yo, un yo soy, un yo lo he hecho. A la boca que responde acude, en vez del yo, un él, ella, ello: “el sí-mismo quiere ser conjurado con un hechizo más poderoso que la mera pregunta por el tú, si es que su boca ha de abrirse diciendo yo” (Rosenzweig, 1977); “cuando Dios pregunta ¿dónde estás? no busca la localización del desaparecido, sino que sobre todo desea llamar la atención a un yo que ha quitado de en medio a un tú que le es consustancial. Y Adán es perfectamente consciente de su transgresión, pues es el miedo el que le ha hecho ‘disimular’”. De este modo “el yo soy que nosotros pronunciamos y vivimos debe incluir el tú eres. El yo efectivo afirma a todo tú posible. Debe saber que Dios le guarda la espalda y mirar de frente a los otros. Por eso, consecuentemente, dice: nosotros”. “Yo soy tuyo (no mío, sino tuyo) en mi interpelabilidad. ¿Cómo podría mi acto ser mío, sino porque soy tuyo? ¿Qué queda de mi carácter propio? ¿Y cómo podría ser libre mi acto, si es mío sólo porque yo no soy mío?” (Rosenzweig, 2001, pp. 220).

Referencias

- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban.
- Buber, M. (1949). *Qué es el hombre*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Buber, M. (1949). *Qué es el hombre*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- Buber, M. (1978). *Cuentos jasídicos II*. Buenos Aires: Paidós.
- Buber, M. (1984). *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1993). *Gog y Magog*. Bilbao: Ediciones Ega.
- Buber, M. (1995). *Eclipse de Dios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1997). *Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica*. Barcelona: Riopiedras.
- Buber, M. (1997). *Elementos de lo interhumano*. Barcelona.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. París: Du Seuil.
- Díaz, C. (1991). *En el jardín del Edén*. Salamanca: San Esteban.
- Díaz, C. (2004). *El humanismo hebreo de Martín Buber*. Madrid: Mounier.
- Fichte, J. G. (1993). *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*. Madrid: Sígueme.
- Hernández Pacheco, J. (2003). *Hypokeímenon*. Madrid: Encuentro.
- Levinas, E. (1976). *Noms propres*. París: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Ed. Caparrós.
- Levinas, E. (2004). *De l'existence à l'existant*. París: Vrin.
- Moser, R. (1979). *Gottese Erfahrung bei Martin Buber, Lambert Schneider*. Heidelberg: Heidelberg.
- Mounier, E. (1994). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Salamanca: Sígueme.
- Natorp, P. (1888). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: J.C. Mohr.
- Ricoeur, P. (1992). *La identidad narrativa*. Madrid.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rosenzweig, F. (1977). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2001). *Foi et savoir*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Ruiz, J. (2012). *La búsqueda de un logos originario para la vida concreta. En torno a Husserl, Natorp y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Stein, E. (1995). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC.
- Von Balthasar, H. (1988). *Gloria. VI. Antiguo Testamento*. Madrid: Encuentro.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial.