

# 7

## NOSOTROS

El descubrimiento, y paso del yo al nosotros, supone un largo camino de maduración que atraviesa por diversas crisis. No hay nosotros solamente por la existencia de un grupo de pertenencia, cuando no se establece en una red de relaciones personalmente significativas. Es el caso de la adolescencia, una de las época más intensas, donde se echa mano del "nosotros" para proteger el yo débil, para identificarlo y renegociarlo.

El nosotros no nace sencillamente del dato de realidad que me dice que además del yo existen otras personas. Para que se dé el nosotros debo aprender a perderme y encontrarme en otros. Este dinamismo difícil y arriesgado necesita el aprendizaje de la convivencia, de la coexistencia, del compartir y el convivir. Todo esto no se hace sin respeto, escucha, diálogo y amor.

El nosotros no es un yo ampliado, como sucede frecuentemente, sino una unidad superior que me llama, integra y trasciende. El nosotros no es un propietario plural, sino el camino de la pérdida del yo y el reencuentro con la unidad presentida y nunca del todo realizada en el pueblo, el grupo, o la comunidad.



El paso del yo al nosotros queda vivamente ejemplificado en un cuento que escuché a mi buen amigo y maestro **Tony De Mello**.

Se trata de un grupo de muchachos que, hace ya muchos años, acuden al pueblo cercano para vivir en él la fiesta mayor. Pasan todo el día bailando, bebiendo en una atmósfera estimulante, eufórica y excitante. Ya de noche, eran otros tiempos en los que se vivían con la luz del día, comienzan el regreso a su pueblo, a pie, por el largo camino que les separa de la fiesta. Están borrachos, mareados, con el cansancio y el comienzo de la resaca, cuando empieza a llover y el frío, relente de la noche, les hace buscar cobijo en una pequeña tejabana que da acceso a una finca de labor. Allí en el pequeño espacio cubierto, se amontonan, apretujándose unos con otros, buscando evitar la lluvia y encontrar calor. Al amanecer, semidormidos, se encuentran en una gran confusión: el mareo, la resaca del alcohol les impide reconocer y recuperar conscientemente su esquema corporal. A un campesino que, madrugador, va a su campo, le piden ayuda para salir del atolladero en el que se encuentran. El buen hombre se acerca con su burro y les pregunta qué necesitan. "Estamos mareados y no podemos reconocer siquiera nuestro propio cuerpo". El campesino con su sabiduría popular, encuentra una fácil solución: sacando un alambre de la albarda del burro, se acerca al grupo de muchachos confusamente entrelazados y pinchando un pie oye que alguien grita ¡ay! Pregunta el hombre quién ha dicho ¡ay! Yo. Pues este pie es tuyo. A continuación pincha una mano. Se repite el grito de dolor y así poco a poco va adjudicando los miembros a cada unidad corporal. El nosotros aparece cuando alguien pincha el pie, la mano, el corazón con ideas asumidas al otro y tú dices ¡ay! Entonces se ha constituido verdaderamente el nosotros. Cuando el dolor o el gozo del otro, como por vasos comunicantes, llega a tu consciencia y te hace responder como si fuera tuyo propio. En ese momento se ha dado el paso del yo al nosotros. Existe un nosotros vivo, interrelacionado, sujeto plural y a la vez unificado que participa y comparte grupalmente las vivencias que afectan a cada uno de sus miembros.



NOSOTROS no es una comunidad de intereses sino de personas con un contacto frecuente, comunicativo, interactivo que ha alcanzado tal nivel de madurez que pueden ser muchos en un solo cuerpo.

El nosotros se forma a través de la empatía y el amor:

- Empatía: aprendo a mirar la realidad con los ojos del otro, desde su universo de referencias. Aprendo a vibrar con la vibración emocional del otro comprendiéndola y captándola con nitidez a la vez que la reflejo con mi gesto y mi palabra.
- Amor: acojo a los otros en mi universo afectivo ofreciéndoles gratuitamente mi energía amorosa. Entre la empatía y el amor está la simpatía que caracteriza también al nosotros: es un vibrar con, padecer con, gozar con.

El nosotros supone que yo no me creo *centro y norma universal*. El nosotros relativiza, refiere, conforta, dialoga. El yo que se integra y crece en un nosotros ha de ser capaz de escuchar, de convivir democráticamente con lo plural y diverso; no pretender uniformizar ni estandarizar a los otros, sino aceptar su diversidad en una convivencia respetuosa y pacífica. El yo se ve así enriquecido por las distintas perspectivas, puntos de vista, reacciones afectivas, vivencias que provienen del nosotros.

El nosotros es una experiencia abierta capaz de reconocerse progresivamente en nuevas personas. Esto significa que no se trata de un ghetto cerrado, una mafia limitada, un grupo limitador defensivo, exclusivo y tal vez agresor.

NOSOTROS es un programa de desarrollo humano. Es una comunidad hacia la utopía de una humanidad unificada. El nosotros no se construye por adición: yo más yo más yo, sino por sustracción, nosotros igual a yo menos yo menos yo. La unidad superior que estructura nosotros compensa con creces las pequeñas pérdidas que han de ser negociadas y consensuadas en vista de el bien intuido que comporta el



nosotros. Nosotros exige flexibilidad, evitar el ansia de poder, consciencia y análisis de la realidad y sobre todo sensibilidad para captar y encauzar, dando, a ser posible, satisfacción a las necesidades de cada uno de los miembros que componen la unidad del nosotros.

El nosotros, grupalmente vivenciado, camina desde el poder al amor. Es un largo itinerario con avances y retrocesos que exige aclaraciones a estas tres grandes preguntas: ¿dentro o fuera?, ¿arriba o abajo?, ¿cerca o lejos? Estas tres grandes preguntas acerca de la pertenencia, el poder, el amor es necesario aclararlas en un proceso de maduración del nosotros. Solamente la pacífica aclaración de estos interrogantes llevará al organismo vivo que es un nosotros a crecer y desarrollarse sanamente. Deben estar claros los criterios de pertenencia, el poder que en el nosotros se comparte y se adjudica a cada uno de los miembros y el amor con el que se amasa unifica y experiencia el grupo constitutivo del nosotros. Es verdad que en ese largo y difícil itinerario habrá problemas personales no resueltos que lo dificulten: dependencias y contradependencias, luchas de poder, intimismos y contraintimismos, etc., es decir, que acudimos al nosotros con problemas no resueltos que necesitan una solución madura para que el resultante de la interacción de varias personas sean también fruto maduro y pleno.

### Ejercicios: nosotros

1. Después de la preparación corporal, cuando encuentres un nivel de relajación adecuado, deja fluir tu memoria y recuerda algún nosotros que hayas vivenciado en tu historia. Recréalo visualizando, poniéndole rostros nombres, palabras y date cuenta de cómo te sentías en ese nosotros. Se trataba de un nosotros uterino, envolvente o de un nosotros madurante, respetuoso de tu libertad, escuchador de tu palabra. ¿Qué te aportó ese nosotros? ¿Cómo creciste en él?



2. Cae en la cuenta relajadamente de tus necesidades, las que concretan y precisamente te empujan hacia el nosotros. Observa también si, de verdad, deseas constituir, en alguna área de tu existencia un auténtico nosotros. Date cuenta de las dificultades, pero confía en la motivación emanada de tus propias necesidades y deseos para, tal vez, proponerte buscarlo o crearlo.
3. Intuye relajadamente cuánto podrías aportar a un nosotros. Hazte consciente de que tu riqueza y recursos personales no se agotan, posiblemente, en la vida tal como la tienes estructurada. ¿Cuál sería tu palabra, tu auténtica aportación a un nosotros? ¿Tu inteligencia, tu capacidad de análisis, ... tu energía integradora y amasadora de diversidades personales que respeta la identidad de cada uno ..., tu habilidad para motivar, para proyectar acciones que realicen tareas gratificantes para nosotros y útiles para los demás?



- HYPPOLITE, J. La libertad en J.P. Sartre, en Varios, «Dialéctica y libertad», F. Torres Edit., Valencia, 1976, 49-74.
- KOSIK, K. El individuo y la historia, en Varios, «Dialéctica y libertad», Valencia, F. Torres Edit., 1976, 75-98.
- LOPEZ QUINTAS, A. Silencio de Dios y libertad humana, Madrid, Narcea, 1981.
- MARAÑON, G. Soledad y libertad, en Vida e historia, Madrid, 1958.
- MARCUSE, H. Marxismo y libertad, en Varios, Dialéctica y libertad, o.c., 99-108.
- MARCUSE, H. El hombre unidimensional, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- MANNHEIM, K. Libertad y planificación, México, F.C.E., 1942.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975.
- MONOD, J. El azar y la necesidad, Barcelona, Barral, 1973<sup>4</sup>.
- MONTERO, F. La interpretación dialéctica de la libertad, en Varios, «Dialéctica y libertad», o.c., 109-130.
- MULLER, M. Los conceptos de existencia y libertad en la onología del existencialismo alemán, Arbor, 1959, n.º 167.
- POPPER, K.R. El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo, Madrid, Tecnos, 1984.
- RUBIO CARRACEDO, J. La persona como dialéctica de la libertad y las estructuras, en «¿Qué es el hombre?», Madrid, Aguilera, 1971.
- SANABRIA, J.R. La libertad en Sartre: de una libertad sin límites a una libertad en situación, Rev. de Filosofía (México), XV (1982), n.º 43, 63-98.
- SARTRE, J.P. El ser y la nada, Buenos Aires, Losada, 1961.
- SARTRE, J.P. El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Huáscar, 1972.
- WRIGHT, G.H. von. El determinismo y el estudio del hombre, en HINTIKA y otros, Ensayos sobre explicación y comprensión, Madrid, Alianza, 1980, 183-204.

Beorlegui, Carlos (1988) *Lecturas de antropología filosófica*. Bilbao: Editorial Desclee Brouwer.

## CAPITULO 7

### La interpersonalidad

El problema de la interpersonalidad, a pesar de la importancia y el lugar central que posee en la moderna antropología, es un problema más bien reciente. Para Laín Entralgo, «éste ha sido y viene siendo uno de los grandes temas intelectuales de nuestro siglo»<sup>1</sup>. Pero, al mismo tiempo, es un problema sobre el que no se ha detenido ni ha sentido el hombre necesidad de reflexionar hasta nuestro siglo. El hombre ha vivido la realidad del otro de un modo natural, sin resultarle problemático.

En contraste con la antropología actual, que considera fundamental la relación con el otro en la génesis de la persona, dejando en segundo término la autosuficiencia del yo, la filosofía occidental ha vivido apoyada, desde Descartes, en una antropología individualista, que entendía al hombre en su autosuficiente soledad. Puede considerarse la época situada entre las dos guerras mundiales el momento en que se produce este cambio tan trascendental. Pero los cambios nunca se producen drásticamente, sino que se van preparando lentamente. Una de las causas del paso del individualismo a la antropología de la interpersonalidad se debe a la experiencia de soledad que invade al hombre moderno. «El sentimiento primario del hombre moderno consciente de su propia situación, es su radical soledad»<sup>2</sup>. Soledad de tipo metafísico y social, sigue diciendo Laín Entralgo. Soledad metafísica, por cuanto el racionalismo e idealismo imperantes le encierran en sí mismo sin poder darle certeza de la realidad del mundo y de los otros. Y soledad social, agudizada por la sociedad urbana y la sociedad industrial fuertemente competitiva.

Desde Descartes, el modo como adquiere realidad el otro es a través de un razonamiento por analogía. Encerrado en sí mismo, el yo no puede afirmar con certeza que las otras personas que se mueven a su alrededor sean otros «yo» pen-

1. Laín Entralgo, P. «Teoría y realidad del otro», Rev. de Occidente, Madrid, 2 vols. 1968, vol. I, p. 53. Este libro representa una introducción fundamental al tema de la interpersonalidad.

2. Ibidem., p. 33.

santes, similares a él. Sólo puede inferirlo a través de un razonamiento analógico. Puesto que veo un cuerpo como el mío, que se mueve y actúa de parecida forma, infiero que su subjetividad es idéntica a la mía.

A lo largo de la historia de la filosofía, el otro ha sido justificado como una realidad secundaria al yo. Lo primero es la autoconsciencia del yo, quien una vez autoconstituido, sale al encuentro del otro y trata de justificar su realidad de diferente forma. Para Descartes, el otro queda justificado analógicamente, como hemos señalado<sup>3</sup>. En la psicología inglesa, el otro es el objeto de un yo instintivo y sentimental. En Kant y Fichte, el otro se halla al término de la actividad moral del yo. En Hegel y Marx, el otro se relaciona con el yo en el juego dialéctico del espíritu y en la dialéctica de la naturaleza; y ya en la filosofía de la vida, de Dilthey, el otro aparece como invención del yo<sup>4</sup>. Husserl constituye el último exponente de la inclinación egológica de la filosofía occidental. Aunque dedica la última de sus «Meditaciones cartesianas» a resolver el problema, se quedará sin conseguirlo, puesto que sigue un camino que no tiene salida. «No puede extrañar, dice Laín, que desde el «Discurso del método» (1637) hasta las «Meditaciones cartesianas» (1931), casi todo el pensamiento moderno haya oscilado sin estación intermedia entre el solipsismo y el panteísmo»<sup>5</sup>.

El viraje que se da en el siglo XX se apoya, en contrapartida, en todos postulados que sitúan el problema en caminos radicalmente diversos:

- 1) «No hay yo sin algo que no sea yo ni hay conciencia que no sea "conciencia de"; lo "otro que yo" (el no-yo) no es un hecho fundado en una primaria "posición del yo", como pensaba Fichte, sino un *constitutivum formale* del sujeto que como tal "yo" se vive y se entiende a sí mismo»<sup>6</sup>. El otro, y lo otro, entran a formar parte de mi realidad yoica, tanto desde el punto de vista psicológico, como epistemológico y metafísico. La soledad del yo, encastillado en su conciencia, empieza a resquebrajarse.
- 2) «Mi yo no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar «yo»: psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi «existencia», mi «vida», mi «personidad»<sup>7</sup>. Aquí el «enemigo» se ha metido dentro. Lo que el pensamiento anterior consideraba un yo dueño de sí, seguro y autopo-seeador, ha resultado ser limitado y hueco. Mi yo es más que yo: porque hay huecos que no domino (inconsciente) y porque yo no soy todavía yo, soy pro-yecto, ex-sistencia.

La comprensión del problema de la interpersonalidad se ha realizado después por dos caminos diferentes: el *trascendentalismo* y el *dialogismo*.

3. Laín Entralgo, indica que, a pesar de que Descartes utiliza un razonamiento analógico en la justificación del otro, quien primero formuló «de un modo riguroso el razonamiento por analogía fue J. Stuart Mill». Cfr. o.c., p. 54, nota 22.

4. Cfr. *Ibidem*, p. 38.

5. *Ibidem*, p. 206.

6. *Ibidem*, p. 217.

7. *Ibidem*, p. 217.

La línea trascendental está en relación con el pensamiento del Husserl y ha sido elaborada por los existencialistas Heidegger y Sartre entre otros. El punto de vista dialógico está representado, entre otros, por Ebner, M. Buber y E. Levinas.

La reflexión trascendental se esfuerza por hacer ver que el «otro» aparece como condición de posibilidad de la constitución del yo. Cada yo, por el hecho de existir en el mundo, es constitutivamente ser con (*Mit-sein*). El ser-en-el-mundo y el ser-con-otros son dos existenciales del *Da-sein*. Vemos, pues, que el punto de arranque de esta postura sigue siendo el yo, llegándose al otro en un momento segundo.

El texto que hemos seleccionado para representar esta postura lo hemos sacado de M. Heidegger.

El pensamiento dialógico da un giro completo a la solución del problema de la interpersonalidad. El otro no se deduce trascendentalmente del yo, sino que aparece ante el yo espontánea y absolutamente como alguien imprevisible e improgramable. El otro no aparece como otra categoría y ámbito anterior al yo y al tú. Tanto de M. Buber como de E. Levinas presentamos páginas de sus obras más significativas.

# 1. M. HEIDEGGER. EL «SER EN EL MUNDO» COMO «SER CON» Y «SER SI MISMO»<sup>1</sup>

Heidegger, a la hora de elaborar una analítica del «*Dasein*», trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental, incluso en el pensamiento de su maestro Husserl, a pesar de los esfuerzos de la 5.ª meditación cartesiana.

Para Heidegger todo ser-en-el-mundo está afectado por el ser-con (*Mitsein*). El *Da-sein* (ser-ahí) es siempre un ser-con-otros. El análisis del otro aparece en Heidegger en relación al *utensilio*, el ser-a-la-mano. El *utensilio* hace referencia a otros *utensilios* y a otros *Dasein* que están referidos a los mismos *utensilios*. Por ello, el *utensilio* es el punto de visagra que pone en relación a los *Dasein*, al yo con el otro.

La relación con el otro es, pues, radicalmente práctica. Yo me encuentro con el otro porque los dos usamos el mismo *utensilio*.

Ahora bien, mi relación con el otro es diferente que la relación con el *utensilio*, pero ambos aparecen en mi mundo entorno (*Um-welt*). Esto implica el peligro de cosificación del otro, eliminando su originalidad y profundidad.

Y a la vez, el otro corre el peligro de perder su alteridad, puesto que queda atrapado en mi mundo. El otro queda despotenciado, mundanizado y despojado de su subsistencia y alteridad. Puesto que el mundo está constituido por mí, se puede preguntar si el otro es también constituido por mí. Parece como si el otro pasase a ser una estructura del *Dasein*, lo mismo que la mundaneidad.

Este es el flanco débil que Sartre advierte en la teoría heideggeriana del otro. Heidegger sitúa la relación con el otro a partir de la acción, en relación al *utensilio*,

1. M. Heidegger, «El ser y el tiempo», México, F.C.E. 1974, cap. 4.º, p.p. 133-142. En el capítulo 2.º hemos presentado ya su vida y obra.

al objeto que utilizo para mis acciones junto con otros Dasein. En cambio, para Sartre<sup>2</sup>, la relación se establece por la *mirada*, en el encuentro personal cara a cara. En Heidegger, la relación con los demás se efectúa en una acción común, como un equipo de trabajadores, o un equipo de deportistas. La relación entre sí es secundaria, a propósito del trabajo o del deporte. El otro aparece como el ser solidario en una tarea común.

Hay que tener en cuenta que Heidegger no se preocupó demasiado del problema del otro. Aborda el tema de la interpersonalidad no de modo exhaustivo, sino sólo desde una perspectiva que a él le interesaba en «Ser y tiempo».

A pesar de todo, hay tres aspectos que hay que apuntar como avance de Heidegger respecto a la posición de Husserl:

- 1) En primer lugar señaló que la relación con el otro no es sólo relación de conocer, sino de *ser*, de ser-con-otros. Mi ser es ser-con-otros. Ser «yo» es ser «yo-con-otros». Situó, pues, el problema del otro a nivel metafísico.
- 2) La relación de ser con el otro es *esencial*, no accidental, porque a la constitución del yo le corresponde ser-con-otro.
- 3) El problema del tránsito al otro es un falso problema. Desde el principio estamos con los otros, y, por tanto, no cabe el problema de pasar al otro. No hay problema de comunicación. Cuando pensamos, pensamos con el otro.

### El «ser ahí con» de los otros y el cotidiano «ser con»

La respuesta a la cuestión acerca del «quién» del «ser ahí» cotidiano debe obtenerse mediante el análisis de *aquella* forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el «ser ahí». La investigación busca la orientación en el «ser en el mundo», estructura fundamental del «ser ahí» por la cual resultan codeterminados todos los modos del ser de éste. Si teníamos razón al afirmar que en la anterior explicación del mundo también habían entrado ya en nuestro campo visual los restantes elementos estructurales del «ser en el mundo», es forzoso que dicha explicación haya preparado de cierto modo asimismo la respuesta a la cuestión del «quién».

La «descripción» del inmediato mundo circundante, por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente «a la mano», es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que «cortarlo a la medida». Igualmente hace frente en el material empleado el productor o «proveedor» del mismo como aquel que «sirve» bien o mal. El campo, *v. gr.*, al cual «salimos» a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere en su «ser en sí» a un conocido que hace con él sus

excursiones, pero también como «bote ajeno» alude a otros. Los otros que así *hacen frente* en el plexo de útiles «a la mano» del mundo circundante no se añaden mentalmente a una cosa inmediatamente sólo «ante los ojos», sino que estas «cosas» hacen frente destacándose del mundo en que son «a la mano» para los otros, mundo que desde un principio es ya siempre también el mío. En el análisis hecho hasta aquí se empezó por estrechar el círculo de lo que hace frente dentro del mundo, reduciéndolo al útil «a la mano» o a la naturaleza «ante los ojos», esto es, a entes que no tienen la forma de ser del «ser ahí». Esta limitación no era sólo necesaria a fin de simplificar la explicación, sino que ante todo la forma de ser del «ser ahí» de los otros que hace frente dentro del mundo se diferencia del «ser a la mano» y del «ser ante los ojos». El mundo del «ser ahí» da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del «ser ahí»*, son ellos mismos, en el modo del «ser en el mundo», «en» el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni «ante los ojos», ni «a la mano», sino que son *tal como* el «ser ahí» mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*. Si, pues, se quisiera identificar todo mundo con los entes intramundanos, habría que decir que el «mundo» es un «ser ahí».

También la caracterización del hacer frente de los *otros* debe, pues, buscar su orientación en el «ser ahí» *peculiar* en cada caso. ¿No partirá, entonces, de un destacar y aislar el «yo» que la fuerce a buscar luego un paso desde este sujeto aislado hasta los otros? Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de «los otros». «Los otros» no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este «ser ahí también» con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co-ser ante los ojos» dentro de un mundo. El «con» es algo que tiene la forma de ser del «ser ahí», el «también» mienta la igualdad del ser, en el sentido del «ser en el mundo» «curándose de» y «viendo en torno». Hay que comprender el «con» y el «también» *existencial* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* «ser en el mundo» es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del «ser ahí» es un «mundo del con». El «ser en» es «ser con» otros. El «ser en sí» intramundano de éstos es «ser ahí con».

Los otros no hacen frente aprehendiéndose primero el sujeto peculiar inmediatamente «ante los ojos» a diferencia de los restantes sujetos también «ante los ojos» no hacen frente en un primario dirigir la vista a sí mismo, como el término por respecto al cual y únicamente así se fija la diferencia. Hacen frente destacándose del mundo en que se mantiene esencialmente el «ser ahí» que «ve en torno» «curándose de». Frente a las «explicaciones» del «ser ante los ojos» de otros teóricamente construidas que con facilidad se imponen, hay que atenerse al indicado hecho fenoménico de su hacer frente *en el mundo circundante en cuanto tal*. Esta inmediata y elemental forma mundana de hacer frente al «ser ahí» va tan lejos, que hasta el «ser ahí» *peculiar* encuentra «delante de sí» *inmediatamente* a sí mismo *apartando la vista* de toda «vivencia» y «centro de actos» o no viendo todavía nada

2. Cfr. J.P. Sartre, «El Ser y la Nada», Buenos Aires, Losada, 1980, pp. 328 y ss.

de esto. El «ser ahí» se encuentra «a sí mismo» inmediatamente en *lo que hace*, usa, espera, evita —en lo «a la mano» *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante.

E incluso cuando el «ser ahí» dice de sí expresamente «aquí, yo», ha de comprenderse el adverbio de lugar empleado como pronombre personal por la espacialidad existencial del «ser ahí». Ya indicamos al hacer la exégesis de esta espacialidad (§23) que este «aquí, yo» no mienta el señalado punto ocupado por la cosa que sería yo, sino que se comprende como «ser en» por el «allí» del mundo «a la mano» en que se mantiene el «ser ahí» en cuanto «*curarse de*».

G. de Humboldt<sup>1</sup> se ha referido a lenguas que expresan el «yo» mediante un «aquí», el «tú» mediante un «ahí», el «él» mediante un «allí», o que —gramaticalmente formulado— reproducen los pronombres personales por medio de adverbios de lugar. Es objeto de controversia cuál sea precisamente la significación primitiva de las expresiones de lugar, si la adverbial o la pronominal. La disputa pierde su base cuando se observa que los adverbios de lugar tienen una referencia al yo *qua* «ser ahí». El «aquí» «allí» y «ahí» no son primariamente puras determinaciones de lugar de los entes intramundanos «ante los ojos» en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del «ser ahí». Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del «ser ahí», tienen primariamente una significación existencial y no categorial. Pero tampoco son pronombres, su significación es anterior a la diferencia entre adverbios de lugar y pronombres personales; ahora bien, la significación existencial precisamente espacial de estas expresiones es prueba de que la interpretación del «ser ahí» no viciada por la teoría ve directamente al «ser allí» en el «*ser cabe*» el mundo de que se cura *en su sentido espacial, esto es, desalejador en una dirección*. Con el «aquí» no se mienta el «ser ahí» absorto en su mundo volviéndose hacia sí, sino volviéndose de sí al «allí» de algo «a la mano» en el «ver en torno», y sin embargo *se mienta en la espacialidad existencial*.

El «ser ahí» se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el «ser ahí con» de los otros hace frente generalmente destacándose de lo «a la mano» dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el «ser ahí» de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas «ante los ojos» que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos «en el trabajo», es decir, primariamente en su «ser en el mundo». Incluso cuando vemos al otro «estar por ahí meramente», no es jamás tomado como la cosa «ante los ojos» que sería un hombre, sino que el «estar por ahí» es un modo de ser existencial: el demorarse en todo y en nada sin «curarse de», sin «ver en torno». El otro hace frente en su «ser ahí con» en el mundo.

Pero la expresión «ser ahí» muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también «con» otros. No debe pasarse por alto, empero, que usamos la expresión «ser ahí con» para designar *aquel* ser sobre la base del cual son puesto en libertad dentro

del mundo los otros que también son. Este «ser ahí con» de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un «ser ahí» y por ende también para los que «son ahí con», porque el «ser ahí» es esencialmente en sí mismo «ser con». Esta proposición fenomenológica: el «ser ahí» es esencialmente «ser con», tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy «ante los ojos» solo, antes bien son «ante los ojos» asimismo otros de mi especie. Si algo semejante fuese lo mentado con la proposición que dice que el «ser en el mundo» del «ser ahí» está constituido esencialmente por el «ser con», no sería éste una determinación existencial que conviniera al «ser ahí» por sí mismo en virtud de su forma de ser, sino una condición que se produciría según el caso en razón del «ser ante los ojos» otros. El «ser con» determina existencialmente al «ser ahí» aun cuando fácticamente no es «ante los ojos» ni percibido otro. También el «ser solo» del «ser ahí» es «ser con» en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en y para un «ser con». El «ser solo» es un modo deficiente del «ser con», su posibilidad es la prueba de la realidad del último. Por otra parte, no cesa el fáctico «ser solo» porque sea «ante los ojos» un segundo ejemplar de hombre «junto a» mí, ni diez, ni ciento. Aun cuando sean «ante los ojos» cuantos se quiera, puede el «ser ahí» «ser solo». El «ser con» y la facticidad del «ser uno con otro» no se fundan, por ende, en un «ser juntos ante los ojos» varios «sujetos». Pero tampoco el «ser solo» «entre» muchos quiere decir del ser de estos muchos que se limiten a ser «ante los ojos». También en el ser «entre ellos» ellos «son ahí con»; su «ser ahí con» hace frente en el modo de la indiferencia y la extrañeza. El *faltar* y el «ser ausente» son modos del «ser ahí con» y sólo posibles porque el «ser ahí», que es «ser con», permite que haga frente en su mundo el «ser ahí» de otros. El «ser con» es una determinación del peculiar «ser ahí» del caso; el «ser ahí con» caracteriza al «ser ahí» de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un «ser con» por obra del mundo de éste. El peculiar «ser ahí» sólo es en tanto tiene la esencial estructura del «ser con», como «ser ahí con» que hace frente para otros.

Si el «ser ahí con» resulta existencialmente constitutivo del «ser en el mundo», ha de hacerse la exégesis del mismo —así como la del «andar en torno», «viendo en torno», con lo «a la mano» dentro del mundo que caracterizamos por anticipado como «curarse de»— sobre la base del fenómeno de la «cura», que define el ser del «ser ahí» en general (cf. el cap. VI de esta Sección). El carácter del ser del «curarse de» no puede ser peculiar al «ser con», bien que esta forma de ser sea un «*ser relativamente a*» entes que hacen frente dentro del mundo, como el «curarse de». Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el «ser ahí» en cuanto «ser con» no tienen la forma de ser del útil «a la mano»; tienen ellos mismos la forma de ser del «ser ahí». «De» estos entes no «se cura», sino que se «*procura por*» ellos.

También el *curarse de* alimentar y vestir, el cuidar del cuerpo enfermo es «procurar por». Mas esta expresión la comprendemos como término técnico para designar un existencial, paralelamente al empleo del «curarse de». El «procurar por» como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del «ser ahí» en cuanto «ser con». Su fáctica perentoriedad está

1. *Iber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829), Ges. Schriften (editados por la Academia Prusiana de Ciencias), tomo VI, Sección I, pp. 304-330.

motivada por el hecho de que el «ser ahí» se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del «procurar por». El «ser uno para otro», «uno contra otro», «uno sin otro», el «pasar de largo uno junto a otro», el «no importarle nada uno a otro» son modos posibles del «procurar por». Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el «ser uno con otro» cotidiano y del término medio. También estos modos de ser presentan el carácter del «no sorprender» y el ser comprensibles de suyo, que es tan peculiar al cotidiano «ser ahí con» de otros dentro del mundo como al «ser a la mano» del útil de que se cura diariamente. Estos modos indiferentes del «ser uno con otro» fácilmente inducen a la exégesis ontológica al error de interpretar inmediatamente el «ser uno con otro» como puro «ser ante los ojos» de varios sujetos. Parece tratarse sólo de insignificantes variedades de la misma forma de ser, y sin embargo hay ontológicamente una esencial divergencia entre el «indiferente» «ser juntas ante los ojos» de cualesquiera cosas y el «no importarle nada uno a otro» de entes que son «uno con otro».

Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el «procurar por» dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su «cura», por decirlo así, poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el «curarse de». Este «procurar por» toma sobre sí, en favor del otro, aquello de que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello. En semejante «procurar por» puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado. Este «procurar por» sustitutivo, que quita la «cura», determina el «ser uno con otro» en amplia medida y concierne regularmente al curarse de lo «a la mano».

Frente a él hay la posibilidad de un «procurar por» que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su «poder ser» existencial, no para quitarle la «cura», sino más bien para devolvérsela como tal. Este «procurar por», que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a «ver a través» de su «cura» y quedar en *libertad* para ella.

El «procurar por» se presenta como una estructura del ser del «ser ahí» cuyas varias posibilidades son aferradas tanto al «ser» del «ser ahí» «relativamente al mundo de que se cura», cuanto al propio «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo». El «ser uno con otro» se funda inmediatamente y muchas veces exclusivamente en aquello de que en semejante ser se cura en común. El «ser uno con otro» que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la «distancia» y la «reserva». El «ser uno con otro» de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza. A la inversa, el común entregarse a la misma causa emana del «ser ahí» realmente «empuñado» en cada caso. Sólo esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo.

Entre los dos extremos del «procurar por» positivo, el sustitutivo-dominador y el anticipativo-liberador, se mantiene el cotidiano «ser uno con otro», produciendo

múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación caen fuera de los límites de esta investigación.

Así como al «curarse de» corresponde como modo de descubrimiento de lo «a la mano» el «ver en torno», así es el «procurar por» dirigido por el «ver por» alguien y el «ver con buenos ojos» a alguien. Ambos pueden recorrer con el «procurar por» los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar al tratar «sin miramientos» a alguien y al «no ver» a alguien, expresión de la indiferencia.

El mundo no da libertad sólo a lo «a la mano» como entes que hacen frente dentro de él, sino también al «ser ahí», a los otros en su «ser ahí con». Estos entes en libertad en el mundo circundante son, respondiendo al sentido más peculiar de su ser, un «ser en» en el mismo mundo en que son ahí con otros, haciendo frente para éstos. La exégesis hecha de la mundanidad (§18) mostró en ésta el todo de referencias de la significatividad. En la familiaridad, desde un principio comprensora, con esta significatividad, permite el «ser ahí» a lo «a la mano» hacer frente como descubierto en su conformidad. El plexo de referencias de la significatividad es fijado al «ser» del «ser ahí» «relativamente a su ser más peculiar», con el que por esencia no puede tener conformidad alguna, antes bien es el ser «por mor del cual» es el «ser ahí» mismo como es.

Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del «ser ahí» el irle en su ser mismo el «ser con» otros. En cuanto «ser con», «es», por ende, el «ser ahí» esencialmente «por mor de» otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existenciaría. Incluso cuando el fáctico «ser ahí» del caso *no* se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, *es* en el modo del «ser con». En el «ser con» en cuanto existenciarío «por mor de» otros es ya abierto el «ser ahí» de estos otros. Este «estado de abiertos» de los otros, constituido desde un principio con el «ser con», también contribuye, pues, a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad fijada al existenciarío «por mor de». De donde que la así constituida mundanidad del mundo, en que esencialmente es en cada caso ya el «ser ahí», permita a lo «a la mano» en el mundo circundante hacer frente de tal manera que, a una con ello como aquello «de» que «se cura» «viendo en torno», hace frente el «ser ahí con» de otros. En la estructura de la mundanidad del mundo radica el que los otros no sean inmediatamente «ante los ojos», como sujetos que floten libres junto a otras cosas, sino que se muestren en su especial ser en el mundo circundante destacándose de lo «a la mano» en éste.

El «estado de abierto» del «ser ahí con» de otros, estado inherente al «ser con», quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al «ser ahí» está implícita, por ser el ser del «ser ahí» un «ser con», la comprensión de otros. Como el comprender en general, éste no es un tener noción oriundo de un proceso de conocimiento, sino una forma de ser originalmente existenciaría que hace posible todo conocimiento y noción. El conocerse se funda en el «ser con» originalmente comprensor. Con arreglo a la inmediata forma del ser del «ser en el mundo» «siendo con», el conocerse se mueve inmediatamente dentro del comprensor tener noción de aquello que encuentra delante y «de» que «se cura», «viendo en torno» en el mundo circundante, el «ser ahí» con los otros. Partiendo de aquello de que se cura y con la comprensión



de ello es comprendido el «cursarse de» que «procura por». El otro es, pues, abierto inmediatamente en el «procurar por» «curándose de».

Mas como inmediata y regularmente se mantiene el «procurar por» en los modos deficientes o al menos indiferentes —en la indiferencia del «pasar de largo uno junto a otro»— ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del «ser reservado», la «simulación» y la «hipocresía», ha menester el «ser uno con otro» de caminos especiales para acercarse a los otros o «penetrar» en ellos.

Pero así como el revelarse o cerrarse se funda en la forma de ser del «ser uno con otro» del caso, más aún, no es otra cosa que esta misma forma, así sólo del primario «ser con» el otro brota en cada caso el expreso abrir a este otro el «procurar por» él. Este abrir al otro, si bien *temático* no teórico-psicológico, con facilidad resulta el fenómeno que cae inmediatamente bajo la vista del interesado en los problemas teóricos de la comprensión de la «vida psíquica ajena». Pero lo que bajo el punto de vista fenoménico representa así «inmediatamente» un modo del comprensor «ser uno con otro» se toma al par como aquello que «inicial» y originalmente hace posible y constituye todo «ser relativamente a otros». Este fenómeno, llamado, no precisamente de una manera feliz, «proyección sentimental», tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, el solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado.

El «ser relativamente a otros» sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del «ser relativamente a cosas ante los ojos». El «otro» ente tiene él mismo la forma de ser del «ser ahí». En el «ser con» y «relativamente a otros» hay, pues, una «relación de ser» de «ser ahí» a «ser ahí». Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del «ser ahí» peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al «ser ahí». El «ser relativamente a otros» se torna entonces «proyección» del peculiar «ser relativamente a sí mismo» en otro. El otro es una *doublette* del «sí mismo».

Mas es fácil de ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que el «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo» sea el «ser relativamente a otro». Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, otro tanto seguirá siendo enigmático cómo pueda abrir al otro en cuanto tal el «ser» del «ser ahí» «relativamente a sí mismo».

El «ser relativamente a otros» no es sólo una peculiar e irreducible «relación de ser»; en cuanto «ser con», es ya con el ser del «ser ahí». Sin duda no cabe negar que el vivo conocerse mutuamente sobre la base del «ser con» depende con mucha frecuencia de la amplitud en que se comprenda a sí mismo en el caso el peculiar «ser ahí»; pero esto sólo quiere decir hasta qué punto permite «ver a través» de él o no se ha desfigurado el esencial «ser con» otros, lo que sólo es posible si en cuanto «ser en el mundo» es el «ser ahí» en cada caso ya con otros. La «proyección sentimental» no es lo que constituye el «ser con», sino algo sólo posible sobre la base de éste y motivado por los predominantes modos deficientes del «ser con» en lo que tienen de inevitables.

Pero el que la «proyección sentimental» no sea un fenómeno existencial original, como tampoco el conocimiento en general, no quiere decir que no plantee ningún problema. La especial hermenéutica de ella habrá de mostrar cómo las varias posibilidades de ser del «ser ahí» mismo extravían y obstruyen el «ser uno con otro» y su conocerse, hasta dar en el suelo con todo genuino «comprender» y obligar al «ser ahí» a refugiarse en sustitutivos; y qué clase de condición existencial positiva de su posibilidad presupone la justa comprensión del prójimo. El análisis ha mostrado que el «ser con» es un constituyente existencial del «ser en el mundo». El «ser ahí con» se presenta como una peculiar forma de ser de entes que hacen frente dentro del mundo. En tanto el «ser ahí» en general es, tiene la forma de ser del «ser uno con otro». Este no puede concebirse como un resultado de sumar varios «sujetos» «ante los ojos». El encontrar delante un número determinado de «sujetos» sólo resulta por su parte posible si se trata simplemente como «números» a los otros que hacen frente inmediatamente en su «ser ahí con». Tal número sólo se descubre a través de un determinado «ser uno con otro» y «relativamente a otro». Este «ser con», que es un ser «sin miramientos» «cuenta» los otros sin que seriamente «cuenta con» ellos, ni siquiera «tenga que ver» con ellos.

El peculiar «ser ahí», como el «ser ahí con» de otros, hace frente inmediata y regularmente destacándose del «mundo del con» de que se cura en el mundo circundante. El «ser ahí» no es él mismo cuando se absorbe en el mundo de que se cura, es decir, al par en el «ser con» los otros. ¿Quién es, pues, el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano «ser uno con otro»?

## 2. M. BUBER, «YO Y TU»<sup>1</sup>

M. Buber (1878-1965) nació en Viena. Judío, de ascendencia polaca, todo su pensamiento está impregnado por el «hagidismo», movimiento místico medieval, resurgido con fuerza en los ambientes judíos de Polonia y Rusia. Profesor de Religión Comparada en la Universidad de Frankfurt, se exiló de Alemania con la subida de Hitler al poder, trasladándose a Jerusalén, donde en 1938 comenzó su labor profesoral en la Universidad.

Sus obras más importantes son:

- Ich und Du, 1923 («Yo y tú», 1956).
- Zwiesprache, 1929.
- Die Frage an den Einzelnen, 1936.
- Was ist der Mensch?, 1938 (¿Qué es el hombre? México, F.C.E., 1949).
- Elemente des Zwischenmenschlichen, 1953.

M. Buber es, junto con otros pensadores<sup>2</sup>, el fundador de lo que se ha dado por llamar «pensamiento dialógico o dialogal». Frente a la relación que se establece

1. M. Buber, «Yo y tú», Buenos Aires, Nueva Visión, 1956, pp. 9-17.

2. Una buena presentación del pensamiento dialógico de M. Buber se halla en P. Laín Entralgo, «Teoría y realidad del otro», o.c., vol. I, 257-280. Igualmente Cfr. A. Sánchez Meca, «Martin Buber», Barcelona, Herder, 1984.

entre el hombre y las cosas (Ich-Es), relación en la que se ha pasado toda la filosofía occidental, Buber sitúa como relación fundamental la que se establece entre dos sujetos humanos: yo-tú (Ich-Du). La primera relación es objetivante, asimétrica; el yo domina al ello, que se convierte en un objeto inerte, pasivo. Es una relación que se establece como la del dueño frente al esclavo. La tragedia surge cuando se pretende encerrar dentro de este esquema las relaciones entre los sujetos humanos. La relación yo-tú supera el objetivismo del yo-ello, situándose en un plano cualitativamente diverso. «La tesis fundamental de Buber es que la relación con el tú no es solamente una relación entre las demás, sino la relación por excelencia, el *primum cognitum*, el hecho primario de toda antropología y de toda filosofía»<sup>3</sup>. En la relación con el tú no hay relación de dominio, puesto que el otro se me aparece como un misterio que no domino, que se me escapa a mi conocimiento y a mi control. La relación yo-tú se produce en el *encuentro* (Begegnung). Pero el encuentro no es algo periférico a los dos sujetos dialogantes, como si sucediera en un momento posterior a la autoconstitución del yo y del tú por separado. En el encuentro, el yo se autodescubre y se hace yo en su autenticidad, e igual ocurre con el tú. El encuentro es el ámbito en que el yo y el tú aparecen como tales.

Esto supone que ya no es la subjetividad la clave de bóveda de la antropología y de la filosofía (así ocurría desde Descartes), sino la interpersonalidad, el encuentro del yo con el tú.

Ahora bien, junto al incontestable acierto de M. Buber de situar el encuentro yo-tú en el centro de la realidad humana, se halla la minusvaloración de la relación del hombre con las cosas, al mismo tiempo que ha quedado encerrado en las relaciones interpersonales de corte privatista, individual, descuidando un tanto el carácter social y estructural de las relaciones interhumanas. Tal es la crítica y la corrección que, por ejemplo, E. Levinas hace del pensamiento buberiano.

### Las palabras principios

Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él.

La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia.

Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino «pares de vocablos».

Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo-Tú*.

La otra palabra primordial es el par *Yo-Ello*, en el que *El* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*.

De ahí que también el *Yo* del hombre sea doble.

Pues el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* es distinto del *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*.

3. J. Gevaert, El problema del hombre, o.c., p. 41. Cfr. M. Theunissen, «Der Andere», Berlín, 1965, 263.

Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones.

Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar, a la existencia.

Esas palabras primordiales son pronunciadas desde el Ser.

Cuando se dice *Tú*, se dice al mismo tiempo el *Yo* del par verbal *Yo-Tú*.

Cuando se dice *Ello*, se dice al mismo tiempo el *Yo* del par verbal *Yo-Ello*.

La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.

La palabra primordial *Yo-Ello* jamás puede ser pronunciada por el Ser entero.

No hay *Yo* en sí, sino solamente el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* y el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*.

Cuando el hombre dice *Yo*, quiere decir uno de los dos.

El *Yo* al que se refiere está presente cuando dice *Yo*. También cuando dice *Tú* o *Ello*, está presente el *Yo* de una u otra de las palabras primordiales.

Ser *Yo* y decir *Yo* son una sola y misma cosa. Decir *Yo* y decir una de las palabras primordiales son lo mismo.

Quien pronuncia una de las palabras primordiales penetra en esta palabra y se instala en ella.

La vida de los seres humanos no se reduce sólo al círculo de los verbos transitivos. No existe solamente en virtud de actividades que tienen por objeto alguna cosa. Percibo algo. Tengo la experiencia de algo. Imagino algo. Quiero algo. Siento algo. La vida del ser humano no consiste solamente de todas estas cosas y de otras semejantes a ellas.

Todas estas cosas y otras similares a ellas dan fundamento al reino del *Ello*.

Pero el reino del *Tú* tiene una base diferente.

Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa.

Cada *Ello* confina con otros; *Ello* no existe sino porque está limitado por otros *Ello*. Pero cuando uno dice *Tú*, no tiene en vista cosa alguna. *Tú* no tiene confines.

Cuando se dice *Tú*, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene. Pero sí está en una relación.

Se dice que el hombre posee una experiencia del mundo al que pertenece. ¿Qué significa esto?

El hombre explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su constitución; adquiere de ellas experiencia. Experimenta lo que pertenece a las cosas.

Pero las experiencias solas no acercan el mundo al hombre. Pues el mundo que ellas le ofrecen sólo está compuesto de *esto* y de *aquello*, de *El* y *Ella*, y de *Ella* y *Ello*.

Tengo la experiencia de algo.

Nada cambiará con agregar a las experiencias «externas» las experiencias internas, según una distinción en ningún modo eterna, que nace de la necesidad que la especie humana tiene de hacer menos agudo el misterio de la muerte. ¡Cosas externas o cosas internas, no son sino cosas y cosas!

Tengo la experiencia de algo.

Nada cambiará la situación si añadimos «secretos» a las experiencias «visibles», según esa presuntuosa sabiduría que conoce en la cosa un compartimiento cerrado y reservado solamente a los iniciados y del cual se tiene la llave. ¡Oh secreto sin misterio! ¡Oh amontonamiento de información! ¡*Ello*, siembre *Ello*!

El hombre que tiene experiencia de las cosas no participa en absoluto en el mundo. Pues es «en él» donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo.

El mundo no tiene parte en la experiencia. Se deja experimentar, pero no compromete su interés. Pues esta experiencia nada le agrega y nada agrega a la experiencia.

En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra primordial *Yo-Ello*.

La palabra primordial *Yo-Tú* establece el mundo de la relación.

Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación.

La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje.

La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*.

La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nubes, pero se desvela poco a poco; es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar *Tú* con nuestros labios.

¿Pero qué derecho tenemos de integrar lo inefable en el mundo de la palabra fundamental?

En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del *Tú* eterno, sentimos emanar un soplo que llega de *El*; cada *Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.

Considero un árbol.

Puedo encararlo como a un cuadro: pilar rígido bajo el asalto de la luz, o verdor resplandeciente, suavemente inundado por el azul argentado que le sirve de fondo.

Puedo percibirlo como movimiento: red hinchada de vasos ligados a un centro fijo y palpitante, succión de las raíces, respiración de las hojas, incesante intercambio con la tierra y el aire... y ese oscuro crecimiento mismo.

Puedo clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura y de su modo de vida.

Puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley: de una de las leyes en virtud de las cuales siempre concluye por resolverse un conflicto permanente de fuerzas, o de leyes de acuerdo con las cuales se produce la mezcla, y la disociación de las materias vivientes.

Puedo volatizarlo y conservarlo sólo como un número o una pura relación numérica.

A pesar de ello, el árbol sigue siendo mi objeto, ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo y conserva su naturaleza y constitución.

Pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser un *Ello*. Me ha captado la potencia de su exclusividad.

Para esto no es necesario que yo renuncie a alguno de los modos de mi contemplación. Nada hay de lo cual deba hacer abstracción para verlo, nada debo olvidar de lo que sepa. La imagen y el movimiento, la especie, el ejemplar, la ley y el número se hallan indisolublemente unidos en esta relación.

Todo lo que pertenece al árbol está ahí. Su forma y su estructura, sus colores y su composición química, su intercambio con los elementos del mundo y con las estrellas, todo está presente en una totalidad única.

El árbol no es sólo una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor dependiente de mi estado de ánimo. Erige frente a mí su realidad corporal, tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera distinta.

No procuraréis debilitar el sentido de esta relación; toda relación es recíproca.

¿Tendrá este árbol una conciencia, y una conciencia similar a la nuestra? De tal cosa no tengo experiencia. Pero, porque aparentemente tenéis éxito al hacerlo con vosotros mismos, ¿volveréis a intentar la descomposición de lo indescomponible? Quien se hace presente a mí no es el alma ni la dríada del árbol, sino el árbol mismo.

Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi *Tú*, le digo la palabra fundamental *Yo-Tú*, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas.

Este ser humano no es *El* o *Ella*, limitado por otros *El* o *Ella*, un punto destacado del espacio y del tiempo y fijo en la red del universo. No es un modo del ser perceptible, descriptible, un haz flojo de cualidades definidas, sino que, sin vecinos y fuera de toda conexión, él es el *Tú* y llena el horizonte. No es que nada exista fuera de él; pero todas las cosas viven a su luz.

La melodía no se compone de sonidos, ni el verso de palabras ni la estatua de líneas, sino que sólo mediante desgarraduras se llega a hacer de su unidad una multiplicidad: lo mismo acontece con el hombre a quien digo *Tú*. Puedo abstraer de él el color de su cabello, o el color de su frases, o el matiz de su bondad. Estoy sin cesar obligado a hacerlo. Pero cada vez que lo hago deja de ser *Tú*.

Y así como la plegaria no tiene existencia en el tiempo, sino el tiempo en la plegaria; así como el sacrificio no tiene existencia en el espacio, sino el espacio en el sacrificio, y que invirtiendo esta relación se llega a abolir la realidad, así también no descubro al hombre que llamo *Tú* en ningún tiempo y en ningún lugar determinado. Puedo situarlo en ellos, estoy sin cesar obligado a hacerlo, pero desde entonces es un *El* o *Ella*, esto es, un *Ello*, y no más mi *Tú*.

Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del *Tú*, los vientos de la causalidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.

Del hombre a quien llamo *Tú* no tengo un conocimiento empírico. Pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salgo de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del *Tú*.

La relación puede existir aunque el hombre a quien digo *Tú* no lo sepa en su experiencia. Pues el *Tú* es más que lo que el *Ello* conoce. El *Tú* es más activo y

experimenta más de lo que el *Ello* tiene conciencia. Ninguna decepción tiene acceso aquí: aquí está la cuna de la Vida Verdadera.

—¿Cuál es, entonces, la experiencia que uno puede tener del *Tú*?

—Ninguna. Pues no se puede experimentarlo.

—Entonces ¿qué se sabe del *Tú*?

—Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto.

El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser.

El *Tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasividad.

La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*.

Toda vida verdadera es encuentro.

La relación con el *Tú* es directa. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la totalidad. Entre el *Yo* y el *Tú* no se interponen ni fines, ni placer, ni anticipación. El deseo mismo cambia cuando pasa de la imagen soñada a la imagen aparecida. Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando todos los medios están abolidos, se produce el encuentro.

Ante la relación directa, todas las relaciones mediatas pierden su valor. Igualmente carece de importancia el que mi *Tú* sea ya o se torne en *Ello* para otros *Yo* (un «objeto de experiencia común»), o que esto pueda llegar a suceder a través de la realización de un acto de mi ser. Pues la línea de demarcación entre el *Tú* y el *Ello*, por lo demás moviente y fluctuante, no pasa entre la experiencia y la no experiencia, ni entre el dato y el no dato, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor: atraviesa indiferentemente todos los dominios que están entre el *Tú* y el *Ello*, entre la presencia y el objeto.

El presente, y esto no significa el instante puntual que meramente designa en nuestro pensamiento el término del tiempo «transcurrido», la sola apariencia de una detención en este fluir, sino el instante realmente presente y pleno, sólo existe si hay presencia, encuentro y relación. La presencia nace cuando el *Tú* se torna presente.

El *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*, el *Yo* no confrontado por un *Tú* concreto, sino rodeado por una multitud de «contenidos», no tiene presente, sino solamente pasado. Dicho de otra manera, en la medida en que el hombre se satisface con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante está desnudo de presencia. Sólo tiene objetos, y los objetos subsisten en el tiempo que ha sido.

El presente no es algo furtivo, pasajero, sino algo continuamente persistente y

duradero. El objeto no es duración, sino cesación, detención, interrupción, corte, tiesura, ausencia de relación y de presencia.

Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado.

### 3. E. LEVINAS. DEL DIALOGO A LA ETICA<sup>1</sup>

Emmanuel Levinas nació en 1905 en Kaunas, Lituania. Hijo de judíos, su historia «excéntrica» y de trasiego de unos países a otros es la historia de un judío errante de nuestro agitado s. XX. Estudió en la Universidad de Estrasburgo, «donde enseñaban entonces Charles Blondel, Pradines y Corteron y, más tarde, Geroult». Posteriormente, estudió en Friburgo, donde entró en contacto con la fenomenología y con Husserl, quien se halla terminando su carrera como profesor. Cuando estalla la Segunda Guerra Mundial dada su condición de judío, es encarcelado durante largos años. Tras la guerra ha sido profesor en las Universidades de Poitiers y París-Nanterre. Actualmente lo es de la Sorbona.

Entre sus obras, cabe destacar:

— La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930.

— En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1948.

— Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, 1961 (Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme, 1977).

— L'humanisme de l'autre homme, 1972 (El humanismo del otro hombre, Madrid, S. XXI, 1974).

— Autrement qui être ou au-delà de l'essence, 1974.

«La antropología de E. Levinas está caracterizada por dos ideas fundamentales. Por un lado, la crítica radical y despiadada de la *egología* basada en el *cogito* de Descartes. Por otro lado, la afirmación neta del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas»<sup>3</sup>.

Para Levinas, las antropologías apoyadas en la primacía del yo están marcadas por la voluntad de poder, y conllevan funestas consecuencias en el terreno ético, sociopolítico, epistemológico, metafísico y religioso. Se acaba siempre sacrificando al individuo concreto en aras de una ideología, un sistema o cualquier totalidad.

Lo fundamental de la antropología es, para Levinas, la relación con el otro, en cuyo diálogo siempre tiene el otro la primacía. El otro se me manifiesta en su radical inmediatez y absolutez, y sin haber sido puesto o pensado por mí. Por tanto, nunca puedo situar o manejar al otro como elemento de ninguna totalidad racional. Y, al mismo tiempo, esta relación con el otro está desprovista en Levinas de las connotaciones intimistas y privadas que aparecían en Buber y G. Marcel, por ejemplo.

1. El texto está tomado de «Diálogo», aportación de E. Lévinas al diccionario «Fe cristiana y sociedad moderna», vol. 1.º, Madrid, Edic. S.M., 1984, 84-91.

2. E. Lévinas, «Signature», en «Difficile liberté», París, 1963, 323, Son varios los escritos en que Lévinas ha ido relatando su historia humana e intelectual. Cfr. Daniel E. Guilloit, «Introducción» a la traducción castellana de «Totalidad e infinito», p. 14 y ss.

3. J. Gevaert, o.c., p. 42.

La relación con el otro está profundamente marcada de dimensión ética. El otro se me aparece en la desnudez de su rostro, que implica la inmediatez de la relación y, al mismo tiempo, la presencia del ser indigente y necesitado: el pobre, la viuda, el niño, el necesitado de cualquier ayuda. Porque, en definitiva, la acogida del otro, para que sea total y completa, tiene que comprender la acogida de su situación en el mundo, pero un mundo atravesado por la desigualdad y la injusticia.

El otro se me presenta siempre como alguien que se solicita y me exige acogida. En Levinas no se sitúa el yo y el tú al mismo nivel, sino que hay una asimetría favorable al tú, una superioridad del tú sobre el yo. El otro es un alguien que me mira desde arriba y que tiene derecho a exigirme una respuesta.

Y al igual que ocurre en Buber y Marcel, también Levinas advierte que las relaciones interpersonales son el lugar donde se advierte la presencia del absolutamente otro, de Dios, como horizonte del encuentro y su condición de posibilidad. La condición del otro como incondicionado e inmanipulable prefigura y hace referencia al totalmente Absoluto. Su infinitud difiere radicalmente de la totalidad ideológica, y es la salvaguarda de toda dictadura totalitaria.

### Diálogo y trascendencia

La filosofía contemporánea del diálogo subraya otra dimensión de sentido que se abre en el lenguaje: la relación interhumana —la socialidad originaria— que se establece en el diálogo. Tal dimensión tendría un significado *por sí misma* y constituiría una autenticidad espiritual propia. ¿No es la multiplicidad de los sujetos pensantes, la pluralidad de las conciencias, más que un simple hecho —algo casual o una «desgracia» puramente empírica— debido a una caída o catástrofe ontológica del Uno? ¿No es la socialidad que el lenguaje establece entre las almas sino la compensación de una *unidad de pensamiento* que se habría perdido o habría fracasado? ¿No constituye más bien, por encima de la autosuficiencia del ser-para-sí, otra posibilidad de excelencia humana, que no puede medirse por la perfección de la autoconciencia?

De hecho, Gabriel Marcel denunció ya en su *Diario metafísico* lo que él llama «valor eminente de la *autarkía*, de la autosuficiencia», y afirmó que «sólo una relación entre dos vivientes puede ser calificada de espiritual» (Marcel 1927, 207).

#### 1. El «yo-tú» y «yo-ello» de Martin Buber

En la nueva reflexión, la socialidad del lenguaje no es reductible ya a la transmisión de saberes entre los múltiples «egos» ni a su confrontación. En esta confrontación, los saberes se elevarían a una inteligibilidad universal en la que los «egos» pensantes quedarían absorbidos, sublimados o unidos para «bastarse por fin a sí mismos» en virtud de esta unidad de la razón.

En dicha reflexión, la relación entre los sujetos pensantes tendría un sentido por sí misma: el de la socialidad. Lo encontraría en la interpelación de un tú por un yo, en lo que Buber llama clave fundamental yo-tú, que sería el principio y la base —expresa o tácita— de todo diálogo. Tal clave se distinguiría radicalmente de la otra clave fundamental: yo-ello. Esta última expresaría el saber de un yo que se adueña de un objeto sometido en su neutralidad al acto del conocimiento, que lo asimila y, según la terminología de Husserl, cuyas intenciones colma. Designaría al sujeto de la filosofía idealista en su relación con el mundo, en cuanto volcado hacia las cosas y hacia los hombres tratados como cosas. Dentro del propio discurso, designaría la referencia del hablar a las realidades y circunstancias que narra o expone.

Lo más significativo de esta distinción es la originalidad e irreductibilidad de la clave fundamental yo-tú: el yo-ello, el saber, no constituye el fundamento del yo-tú. La nueva filosofía del diálogo enseña que el acto de invocar o interpelar al otro como un tú y de hablarle no depende de una *experiencia* previa del otro; en todo caso, el significado del tú no proviene de tal experiencia. La socialidad del diálogo no consiste en el conocimiento de la socialidad. El diálogo no es la experiencia del encuentro entre los hombres que se hablan. Es un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan originario, cuando menos, como el *cogito*. De hecho, según Buber, el tú por excelencia es invocado en el tú de Dios, eterno e invisible, no objetivable y no tematizable. Para Gabriel Marcel, dirigirse a Dios en tercera persona sería no encontrarlo. En el diálogo, en el yo-tú se daría, más allá del saber colmado por y en el mundo, la apertura a la trascendencia (→ *trascendencia y Dios de la fe*).

#### 2. La distancia absoluta en el diálogo y la idea de soledad en Rosenzweig

Por otra parte, en el diálogo hay una distancia absoluta entre el yo y el tú, que se hallan absolutamente separados por el misterio inefable de su intimidad, pues cada interlocutor es único en cuanto yo y en cuanto tú, absolutamente distinto con respecto al otro, sin ninguna medida común ni ningún espacio libre para una coincidencia. Sin embargo, ahí se despliega —o se interpone consagrando al yo como yo y al tú como tú— la relación extraordinaria e inmediata del diálogo, que trasciende esa distancia sin suprimirla ni recuperarla, del mismo modo que la mirada recorre la distancia que la separa de un objeto del mundo comprendiéndola y englobándola.

Si recordamos la importante distinción que Franz Rosenzweig hace en lo humano entre el individuo en cuanto perteneciente al mundo y la mismidad, si tenemos en cuenta la soledad de la *mismidad* en que se mantiene el yo (y cuyo «cómo» constituye a mi entender el misterio del psiquismo), entonces quizá podamos medir la separación ontológica existente entre las personas, sopesar la trascendencia que se abre entre ellas. Partiendo de ahí podríamos calcular también la extraordinaria transitividad del diálogo y el significado supraontológico —o religioso— de la socialidad o cercanía humana.

La soledad de la mismidad de que habla Rosenzweig no debe entenderse en el sentido de Heidegger, que hace de ella un *modo deficiente* del «ser-con». En Rosenzweig se trata de un aislamiento que no sale de sí, que no conserva ningún recuerdo de la comunidad; pero es también un aislamiento ajeno al ser de las cosas, las cuales, en cuanto individuos, pertenecen ya a un género común. Se trata de un aislamiento consistente en no tener «nada en común con nadie ni con nada», el cual no necesita, dicho sea de paso, ninguna «reducción trascendental» para significar «fuera del mundo».

### 3. La paradoja de la filosofía del diálogo y el nuevo concepto de espíritu

Sería erróneo adoptar el punto de vista del lógico y concebir la distancia absoluta bajo la noción puramente formal de la separación existente entre dos términos cualquiera, que son distintos ya por el mero hecho de que el uno no es el otro. La distancia o alteridad absoluta de la trascendencia significa la diferencia y la relación entre el yo y el tú en cuanto interlocutores, con respecto a los cuales la noción «cualquier término» o «algo en general» es una abstracción formal. Lo concreto es la distancia absoluta y la relación del diálogo, que son anteriores a cualquier distinción de los términos, sea cual fuere su conjunción. Se trata de una distancia absoluta refractaria a la síntesis que la mirada sinóptica de un tercero pueda pretender establecer entre dos personas en diálogo. El yo y el tú no se dejan unir en un abrazo objetivo; no cabe entre ellos ninguna y. No forman un conjunto. No hay ninguna unidad que pueda surgir «por encima de sus cabezas» o «a sus espaldas» en el espíritu de un tercero y constituir allí en todo ensamblado. Como tampoco hay entre el yo y el tú una tematización del tú. El tú no es una objetivación en la que sólo se ha evitado cosificar al otro. El encuentro no pertenece al mismo orden que la experiencia.

Pero en el diálogo, en la interpelación de un tú por el yo, se abre un paso extraordinario e inmediato, más fuerte que todos los lazos ideales y todas las síntesis que el «yo pienso» pueda establecer en su afán de igualar y de comprender. Un paso donde no hay paso. *Precisamente porque el tú es completamente distinto del yo hay diálogo entre el uno y el otro.* Quizá resida aquí el paradójico mensaje de toda la filosofía del diálogo o una manera de definir el espíritu por la trascendencia, es decir, por la socialidad, por la relación inmediata con el otro. Esta relación se distingue de todos los vínculos que se establecen dentro de un mundo en el que el pensamiento en cuanto saber piensa a su medida, y la percepción y el concepto aprehenden lo dado y se adueñan de ello y, así, encuentran su *satisfacción*. Se trata de una relación que para Buber es la relación y que se dio «al principio». El lenguaje no tendría como finalidad expresar los estados de conciencia; sería un incomparable acontecimiento espiritual de la trascendencia, al cual se halla referido ya cualquier esfuerzo de expresión, cualquier deseo de comunicar un contenido de pensamiento. Franz Rosenzweig entiende el lenguaje en el plano de la revelación en sentido eminente y religioso, que para él significa la acción de poner en relación elementos

del Absoluto aislados y refractarios a la síntesis, refractarios a su inclusión en un todo, a cualquier conjunción en la que, como en la filosofía idealista, perderían su propia vida.

### 4. ¿Tiene el discurso interior sus raíces en el lenguaje?

Cabe preguntarse si el discurso interior del *cogito* no es ya un modo derivado de la conversación con el otro, si el simbolismo lingüístico que emplea el alma «en la conversación consigo misma» no supone ya un diálogo con otro interlocutor, si la interrupción del movimiento espontáneo del pensamiento en su reflexión sobre sí mismo y hasta las alternancias dialécticas del razonamiento, en las que mi pensamiento se separa de sí mismo y se reencuentra como si fuera algo distinto de él, no constituyen un testimonio de un diálogo original y previo; por consiguiente, cabe preguntarse si el propio saber y la conciencia no tienen su comienzo en el lenguaje. Aunque el diálogo termine por tener conciencia de sí mismo —como lo atestiguan, al menos, las páginas que le dedican los filósofos—, es la reflexión quien lo descubre. Pero la reflexión o la interrupción de la espontaneidad de la vida suponen su cuestionamiento por el otro, cosa que no sería posible sin un diálogo previo, sin el encuentro con el otro.

### 5. Proximidad, fraternidad e idea del bien

Así, la unidad de la *autoconciencia*, igual a sí misma por su igualación con el mundo, tiene como presupuesto el encuentro del diálogo, el cual sería un pensamiento que piensa más allá del mundo. La diferencia radical entre el yo y el tú situados en la relación dialógica en que se efectúa el encuentro no supone un simple fracaso del conocimiento del uno por el otro, de la síntesis, de su coincidencia o de su identificación, sino el logro o la ganancia de un más allá de uno mismo, el logro o la ganancia de la *proximidad* del prójimo, mejor que la coincidencia con uno mismo, y ello a pesar, o a causa, de la diferencia que los separa. El logro o la ganancia se consiguen con el propio diálogo, no porque intervenga en la conversación una voz sobrenatural ni en virtud de un prejuicio. Y residen en el don gratuito o la gracia de que el otro venga a mi encuentro, como dice Buber. El logro de la fraternidad puede ir más allá de las *satisfacciones* que se esperan de los dones recibidos, aunque sean gratuitos. Esto es algo que no siempre dicen los filósofos del diálogo, si bien representa la idea esencial que ellos hacen posible.

El diálogo es la no indiferencia del tú para el yo, un sentimiento des-interesado que puede degenerar en odio, pero que también significa la posibilidad de lo que —quizá con cautela— debemos llamar amor y semejanza con el amor.

Cuando afirmamos esto, no nos dejamos engañar por la moral ni esclavizar por las ideas y los valores de un ambiente determinado. La idea del bien aflora en el diálogo de la trascendencia únicamente porque el otro es importante en el encuentro.



La relación en que el yo encuentra al tú es el lugar y la circunstancia originaria del acontecimiento ético. El hecho ético no debe nada a los valores: son éstos lo que le deben todo. Lo concreto del bien radica en el valer de la otra persona. Sólo en una formalización aparece la ambivalencia del valer, la resistencia al discernimiento, la equidistancia entre el bien y el mal. En el valer del otro, el bien es anterior al mal (→ interés y desprendimiento; valores y fundamentación de normas).

#### 6. El diálogo, modo originario de la trascendencia

Así pues, el diálogo no es sólo una forma de hablar. Su significado tiene un alcance general. El diálogo es la trascendencia. El hablar en diálogo no es una de las posibles formas de la trascendencia, sino su modo originario. Más aún, la trascendencia sólo adquiere sentido cuando un yo dice tú. Es el *día* del diálogo. Por tanto, en el contexto concreto de lo humano, la trascendencia es un concepto tan válido, cuando menos, como el de la immanencia-al-mundo, cuya validez última cuestiona. En oposición con los conocidos análisis heideggerianos, abordar el hecho humano a partir del diálogo implica reintroducir en la reflexión filosófica el más allá del mundo, sin que eso signifique un simple recurso a lo que Nietzsche llama los «trasmundos» en el sentido de la metafísica tradicional. Aquí hay estructuras y conceptualizaciones nuevas con resonancias de una filosofía general que se sitúa más allá de la temática antropológica y teológica. Buber subraya la forma singular y originaria de la relación, que no se deja encerrar en el psiquismo del yo ni del tú. La relación es el entre-los-dos, el origen que consagra al yo como yo y al tú como tú, que evidentemente no puede entenderse como una tercera instancia, sujeto o subsistencia, que realiza la mediación. Este planteamiento significa romper no sólo con la psicología, sino también con las nociones ontológicas de sujeto y sustancia, y afirmar la nueva modalidad del «entre-los-dos», que implica la ontología y el psiquismo de la copresencia y de la socialidad.

Aunque el alcance sistemático del nuevo análisis del diálogo es esencial, debemos subrayar su significado antropológico y su aspecto teológico. Aquí no podemos mencionar todas las descripciones concretas surgidas en la literatura filosófica sobre el diálogo. A la fenomenología de la intencionalidad se yuxtapone —a veces con un acento negativo— una especie de fenomenología de la relación. Así, a la «polaridad» no reversible del acto intencional, a la estructura «ego-cogito-cogitatum», en la que el polo «ego» nunca puede convertirse en el polo objetivo, se contrapone la reversibilidad o reciprocidad del yo-tú: el yo dice tú a un tú que, en cuanto yo, dice tú al yo; la actividad de hablar en el diálogo es *ipso facto* la pasividad de la escucha; en su misma espontaneidad, la palabra se expone a la respuesta. El tú es interpelado como «exclusividad» y no como perteneciente al mundo, aunque el encuentro se produce en el mundo, mientras que la intencionalidad siempre aborda el objeto en el horizonte del mundo.

La posibilidad de una espiritualidad humana que no comience por el saber, por el psiquismo en cuanto *experiencia*, y el hecho de que la relación con el tú en su

pureza sea la relación con el Dios invisible representan sin duda una nueva visión del psiquismo humano, como ya hemos indicado. Pero son también de gran importancia para la orientación de la teología: el Dios de la plegaria o de la invocación es más originario que el Dios deducido del mundo o de un razonamiento «a priori» y enunciado en una proposición de indicativo. El viejo tema bíblico del hombre a imagen de Dios adquiere un sentido nuevo: la semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios.

Para Buber, la relación con Dios se establece como prolongación de la relación yo-tú, de la socialidad con el hombre. También aquí nos encontramos probablemente con la recuperación de un tema bíblico: la epifanía divina se espera siempre en un contexto ético, en el encuentro con el otro, con el tú. ¿Es preciso recordar pasajes como el capítulo 58 de Isaías (cf. también Mt 25)? ¿Es preciso recordar también ciertas páginas, tal vez menos conocidas, del Pentateuco? Significativamente, la fórmula «temer a Dios» aparece allí en una serie de versículos que recomiendan particularmente el respeto al hombre, la preocupación por el prójimo, como si el mandamiento de temer a Dios no se añadiera sólo para reforzar el precepto de «no maldecir al sordo ni poner tropiezos al ciego» (Lv 19,14), de «no perjudicar a otro» (Lv 25,17), de «no exigir intereses ni recargos al hermano caído, aunque sea extranjero o recién llegado» (Lv 25,35), etc., sino como si el «temor de Dios» se definiera por estas prohibiciones éticas, como si el «temor de Dios» fuera este temor por el otro.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ TURIENZO, S. El hombre y su soledad, Salamanca, Sígueme, 1983.  
 ARANGURES, J.L. La comunicación humana, Madrid, Tecnos, 1986.  
 BEORLEGUI, C. De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racionalidad, Letras de Deusto, 17 (1987), n.º 30, 41-61.  
 BUBER, M. Yo y tú, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.  
 COLL, J.M. Personalismo, pensar dialógico y fe teologal, *Pensamiento*, 29 (1973), 209-226.  
 COTIMA, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca, Sígueme, 1985.  
 DELGADO VARELA, J.M. Personalismo contra ontologización y racionalización, *Estudios*, 29 (1973), 349-396.  
 DESCARTES, R. Meditaciones metafísicas y El discurso del método, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.  
 FERREIRA DA SILVA, M.A. Sentido e interpersonalidad en el pensamiento de E. Levinas, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XL (1984), 364-373.  
 FERRER ARELLANO, J. Persona y respectividad, *Memorias del XIII Congr. Internac. de Filosofía*, México, 1963, vol. 2.º, 125-138.  
 GARCIA BARRIOSO, P. El diálogo: utopía y realidad, *Díal. Fco.*, 1985, 186-199.