

# LA PREGUNTA POR EL OTRO EN EL PERSONALISMO

---

En medio de la aridez presente el personalismo reivindica un pensamiento que toma al Otro como punto de referencia esencial. El Otro en dos dimensiones: la primera cara-a-cara con los demás hombres y mujeres y la segunda ante Dios u Otro Absoluto.

---

Por Jesús María Ayuso

*"La cultura europea, incluidos los ibéricos, (...) Europa debe cambiar de rumbo de manera radical, necesita un giro copernicano en la ética, en su filosofía de la vida cultural"<sup>1</sup>.*

## I) EL OTRO

### EL ROSTRO.

Pero, ¿Qué o quién es el *otro*? ¿Qué tiene para que en sus manos esté la sanación del Occidente? Voy a osar dar una respuesta tajante: el *Otro* es quien exige disponer de *tiempo*, y quien crea lugares en el espacio; o dicho con otras palabras: el Otro da (lugar al) Tiempo y dota de sentido al Espacio como primer vector suyo.

Martin Buber, descubridor para el pensamiento europeo de este nuevo continente que es el Tú, ha destacado la actitud esencialmente diferente que entraña nuestra relación con las cosas —o con el *Ello*— y nuestra relación con los hombres y con Dios —o con el Tú—; unos y otras no merecen el mismo trato. Requieren distinto modo de apertura por nuestra parte: las cosas son *experimentadas* y *usadas*, mientras que las personas me salen al *encuentro*<sup>2</sup>. En consecuencia, el *Yo* de uno y otro modo de trato es también distinto: yo no *soy* el mismo cuando uso o experimento las cosas que cuando encuentro a los hombres. Por lo tanto, puede decirse que "en el comienzo es la relación"<sup>3</sup>, esto es, que "no hay *Yo* en sí, sino solamente el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* y el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*"<sup>4</sup>. El *Yo* que pronuncia la palabra primordial *Yo-Ello* y se instala en ella<sup>4</sup> habita en el pasado,

---

1 "¿Cuál es, entonces, la experiencia que uno puede tener del Tú?. —Ninguna. Pues no se puede experimentar. Entonces, ¿qué se sabe del Tú?— Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto" (Martín Buber: *Yo y Tú*, Eds. Nueva Visión. Buenos Aires, pp 14-15).

2 Op. cit p. 20.

3 Op. cit p 8.

4 Loc. cit.

donde no hay ninguna presencia viva y, por lo mismo, con el que es imposible cualquier relación. En cambio, habitar el presente, vivirlo, sólo es posible si hay una presencia que me inunda, si todo mi ser se encuentra "en relación directa, inmediata"<sup>5</sup> con otra persona que se me hace presente en el encuentro. Escribe Buber:

"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 hace 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 fugitivo, 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"<sup>6</sup>.

Por consiguiente, la verdadera vida está ausente del mundo en el que impera la palabra primordial *Yo-Ello*. En él, la humanidad que se le reconoce a las cosas no pasa de ser una ficción, más aún, un *fetiché*<sup>7</sup>. La relación inmediata y directa con el Tú la define Buber como *amor*, en el cual ve no un sentimiento que se "tiene", sino "un hecho que "se produce". Los sentimientos —añade— habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor"<sup>8</sup>, es decir, el hombre habita en el encuentro con la presencia plena del Tú presente, de modo que "el Tú sea su contenido"<sup>9</sup>. Merced al amor,

5 Op. cit. p. 15.

6 Op. cit., p. 16. Como escribirá Mounier: "Yo trato al prójimo como un objeto cuando lo trato como a un ausente, como a un repertorio de informaciones para mi uso (G. Marcel), o como a un instrumento a mi disposición: cuando lo catalogo sin apelación, lo cual significa, estrictamente hablando, desesperar de él. Tratarlo como a un sujeto, como a un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas, y que sólo él dispone de ellas: es concederle crédito" (El Personalismo, Obras III, p. 477).

7 Op. cit. p. 17.

8 Op. cit. p. 18.

9 Loc. cit.

"los hombres se liberan de todo lo que los mezcla a la confusión universal; buenos y malvados, sabios y necios, bellos y feos, todos, uno después de otro, se tornan reales a sus ojos, se tornan otros tantos Tú, esto es, seres liberados, determinados, únicos; los ve a cada uno cara a cara. De una manera maravillosa surge de vez en cuando una presencia exclusiva. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*"<sup>10</sup>.

El amor permite el reconocimiento personal, al margen de cualquier contexto; como dirá Lévinas,

"el rostro es significación, y significación sin contexto. (...) Por lo general, somos un personaje: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú."<sup>11</sup>.

Existe, pues, un tipo de relación que reconoce la singularidad, que quiebra la disolución del Tú en el entramado de las cosas: "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 ellas"<sup>12</sup>. El problema surge a propósito del alcance de esta relación *Yo-Tú* y de su carácter simétrico o no. Resulta que, según Buber, es posible, "por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia", entrar en relación con, por ejemplo, un árbol: "Entonces el árbol deja de ser un *Ello*. Me ha captado la potencia de su exclusividad"<sup>13</sup>. Este tipo de reflexiones puede o no resultarnos sorprendente, pero requiere dilucidación.

#### *Interludio ecologista.*

Para empezar, fijémonos en que no son ajenas a nuestra cultura actual consideraciones similares. Así, encontramos en el número anteriormente citado del *Nouvel Observateur* un planteamiento que intenta dar respuesta a la creciente destrucción del medio ambiente: el conocido como "ecologismo radical", y caracterizado por defender los derechos de los árboles, de los ríos, del aire, de las rocas. Con otras palabras, empeñado en instituir a la naturaleza en *sujeto de derecho*. Esto significa, ciertamente, un rompecabezas jurídico, pues ¿quién va a hablar en nombre de las

10 Loc. cit.

11 Ética e Infinito, Visor, Madrid, 1991, p. 80.

12 Buber: Op. cit., p. 12.

13 Loc. cit., pp 11-12.

cosas, las cuales, por naturaleza, no expresan nada? Esto, no obstante, no pasa de ser una complicación meramente 'técnica'. Lo más grave es que confundir sujeto y objeto entraña riesgos en bioética, como comenta Carlos Díaz en uno de sus libros<sup>14</sup>. Pensamos que un planteamiento tal es indicio de dos fenómenos característicos de nuestra época:

a) Uno positivo: la conciencia clara de que la potencia humana no puede ignorar ciertas restricciones, y de que, por ende, el dominio técnico de la naturaleza exige un control: la libertad humana tiene sus límites, dado que incluso la mera supervivencia del ser humano depende de la preservación y cuidado del planeta. Dice, en este sentido, una jurista del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas francés): "De ahora en adelante, tendemos a pensar la libertad del hombre en relación con la libertad que el ser vivo tiene de desarrollarse según su propio proyecto". De música de fondo de esta declaración parecen resonar las formas sustanciales aristotélicas, cada una de las cuales colabora a la realización y plenitud de la Naturaleza conforme a su grado de realidad, a su proyecto propio<sup>15</sup>. Estas formas, cierto es, terminan remitiendo, a lo sumo, a un primer motor inmóvil (lo que no creemos que sea el caso) o a un divinizado mundo de corte estoico llevado al paroxismo, esto es, del que todo ser vivo es, por igual, un ciudadano (en consonancia con el cosmopolitismo de esa doctrina, pero exacerbado), sujeto por igual de derecho. La cosa no exigiría mayores desarrollos si no acarrearía problemas de envergadura, como: ¿Basta la ley natural, reguladora de los proyectos de los distintos seres vivos, para dirimir los conflictos entre el hombre y otras especies, animales o vegetales? ¿Cómo argumentar la lucha contra todo lo nocivo para la salud humana? Quizá la jerarquía de formas sustanciales sea suficiente, ¿pero lo es para decidir entre, por un lado, las necesidades presentes del hombre —y ¿quién fija ese límite? Y ¿por qué habría de ser fijado? —y, por otro lado, las generaciones futuras? No parece que, ateniéndonos al cosmos ciudadana reclamamos para todo ser vivo por igual, podamos dar con la respuesta adecuada. Más aun: en esa perspectiva ni siquiera vemos por qué habríamos de formularnos estas preguntas, por qué habríamos de imponernos límites: ¿acaso no podrá ser un elemento constitutivo del proyecto humano su afán dominador, incluso devastador y destructor?... Y así podríamos seguir. Mucho me temo que, por esta vía argumentativa, acabemos en un laberinto de espejos, donde, a la postre, en lugar de una salida al aire fresco, encontremos tan sólo nuestra propia imagen proyectada. Sea cual sea la respuesta, conviene no ignorar, so pena de ser tildados de dogmáticos, que siempre seríamos nosotros mismos —mejor: aquéllos que tuviesen el *poder* de decidir *en nombre de todos*— quienes expresaríamos las leyes de la naturaleza, quienes nos erigiríamos en porta-

14 Ver del mismo autor: *Ilustración y Religión*. Eds Encuentro, Madrid, 1991 (pp 182 y ss.) quien concluye: "La *pietas erga naturam*, pues, no solamente no funda la *pietas erga homines*, sino que incluso puede llegar a destruirla sin que desde perspectiva epistemológica pueda nadie rasgarse las vestiduras, y es que el *zoologismo*, lejos de fundamentar la dignidad del hombre, puede incluso fácilmente llegar a destruirla" (p. 186: cursiva del autor).

15 Marie-Angèle Harmitte, *Nouvel Observateur*.

voces o en conciencia de una naturaleza empeñada en no responder más que en *nuestros* laboratorios: "Narciso se miraría al espejo, y solamente querría su propia imagen. La teología reducida a ecología o ethología de carácter elloico (en el sentido freudiano) es así uno de los nombres del narcisismo". Así, pues, lo que haya de romper este espejismo hechizador habrá de llegar de fuera de nuestra razón instrumental con la contundencia de una pedrada: habrá de sernos extraño, exterior, otro; nos perturbará incluso<sup>16</sup>.

b) Y con ello hemos venido a parar a la segunda constatación a la que nos referíamos antes, pero negativa esta vez: el ecologismo radical denota una profunda ceguera para con lo otro. Sus tesis se enredan en una tremenda paradoja: queriendo desapropiar al hombre de la naturaleza, tornan a apropiársela de nuevo al erigirlo —como no podía ser de otra manera, digámoslo de pasada— en intérprete y juez de la ley natural, cuando no lo convierten en un simple apéndice de la misma, al aire de las claves hermenéuticas del intérprete de turno. En definitiva, escapando de la destrucción que el poderío irracional humano entrañaba, nos hemos dado de bruces contra un poderío más irracional aún, si bien, eso sí, más "natural" (aunque esto, a estas alturas, poco consuele).

Parece que el cerco está ya perfectamente cerrado, y su rotundidad no admite escapatoria. Por fortuna, todavía tiene sentido la pregunta que, al respecto, formula Luc Ferry: "Pero es que necesitamos pensar que la naturaleza sea sujeto de derecho para intervenir?"<sup>17</sup>. Creo que existen otras razones más sólidas, más radicales y menos peligrosas, a la vez más humanas y menos depredadoras de la naturaleza, menos mitificadoras de ésta y, al tiempo y a la postre, más respetuosas con ella. Me estoy refiriendo a razones de *orden moral*, con las cuales cabe dar cumplida respuesta a estas cuestiones sin llegar al extremo de investir a la naturaleza del rango de sujeto de derechos. Leemos: "(...) el hombre ya no es propietario de la naturaleza. Debe usar de ella con prudencia; no abusar. De hecho, la naturaleza ha dejado de ser un objeto, hablando con propiedad. Reconocerle intereses distintos de los del hombre, ¿no es ya conferirle un estatuto de sujeto?"<sup>18</sup>. La respuesta me parece afirmativa, pero no puede ser de otro modo si no deshacemos el embrujo de algunas de esas frases: "el hombre ya no es propietario de la naturaleza" —¿qué significa esto: que están en igualdad de condiciones, que la naturaleza es propietaria del hombre?— Misticismo y mixtificación sumamente peligrosos. "Reconocerle intereses distintos de los del hombre" —Claro es: si tiene intereses es ya un sujeto de intereses y de derechos— Esto nos remite a lo anterior: ¿Qué relación mantienen el hombre y la naturaleza? —Y ha de tratarse de una relación que no acarree la destrucción de alguna de las partes—.

16 C. Díaz: *Ilustración y Religión*, p. 94. Véase también, en una línea complementaria: Hans Magnus Enzensberger. *El bosque entronizado* en Op. cit., pp. 165-172.

17 Loc. cit.

18 Loc. cit.

¿Y si enfocamos la pregunta desde un ángulo distinto? Repetamos la afirmación: “el hombre ya no es propietario de la naturaleza”. ¿En qué pensamos cuando decimos “hombre”? Propongo transcribirla en estos términos: “el hombre actual, nosotros, ya no es propietario de la naturaleza”, con lo cual limitamos el alcance de la apropiación de la generación presente sin reducirla a apéndice de la Naturaleza; con otras palabras, cuestionamos el privilegio del *yo-mismo* sin condenar al “hombre”: simplemente pasamos a primer plano la existencia y la exigencia de los *otros* hombres, futuros y de otras latitudes distintas a las nuestras<sup>19</sup>.

## LA ASIMETRIA ETICA.

Creo que ahora estamos en condiciones de entender las implicaciones de la pregunta que formula Lévinas a propósito de la relación interhumana:

“¿Cómo mantener la especificidad del Yo-Tú interhumano sin hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad y cómo hacer valer el sentido ético sin poner en entredicho la reciprocidad sobre la que Buber insiste siempre?”<sup>20</sup>

Lévinas, por las razones aducidas, prefiere hablar de *responsabilidad*, antes que de *relación* o *encuentro*, siempre y cuando se entienda en tal palabra la proximidad del otro hombre *más alto que yo a la vez que más pobre que yo*, esto es, a condición de subrayar la *ASIMETRIA* de la relación cara-a-cara. El modo *humano* de relacionarse los hombres no es el de compartir una determinada visión o comprensión de la vida, sino el de responder unos de otros; más estrictamente, el de responder *yo* del *otro*, sin aguardar la recíproca: su respuesta para conmigo es asunto *suyo*, no mío. Precisamente así es como adquiero mi propia condición, ésa por la que puedo decir “yo”:

“Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama del cual yo no sería el autor o del cual otro conocería antes que yo el desenlace, a participar en un drama de salvación o de condenación que, jugando conmigo, se desarrollaría a pesar mío y acerca de mí”<sup>21</sup>.

¿Qué significa esto? Por de pronto, que lo que impide que el contexto me totalice o engulla, me disuelva o destruya, no es mi propia resistencia, la que yo pueda oponer con mis propias fuerzas, sino el *rostro* del menesteroso, en el que

19 Para este asunto, será de gran provecho la lectura de Agustín Domingo Moratalla: Propuestas para un mundo solidario, I.E.M., Cuaderno de Formación nº 12 y de Jesús Romero Aragón: Ecologismo y Persona, I.E.M., Cuaderno de Formación nº 26.

20 E. Lévinas: Noms Propres, Le Livre de Poche/Fata Morgana, 1976, p. 39.

21 Totalidad e infinito, Sígueme, Salamanca, 1977, 102.

el *Infinito* (lo que trasciende toda globalización) me interpela con su palabra primera y más exigente: “No matarás”. Ante él, no cabe excusa del tipo “¿qué más da lo que yo haga, pues la suerte está echada y mi respuesta de nada habrá de servir?”. El peso y la urgencia de su demanda nos lleva más allá incluso de nuestras posibilidades, de nuestras fuerzas, hasta el ámbito inalcanzable de lo imposible..., pero no obstante obligado. Esta es la paradoja ética —que Lévinas llama también *la idea del Infinito en nosotros*—, por la cual el *yo* queda rescatado de la globalización, pero también convertido o volteado: a partir de la responsabilidad constituyente, el *yo* no se caracteriza por ser aquél de quien emanan las directrices de su conducta, sino por la *pasividad* que lo *sujeta* al otro, del que no puede dejar de ser responsable o rehén.

Podríamos resumir los rasgos del *otro* que hasta ahora hemos puesto en juego diciendo que es:

a) *La huella del Infinito*, el lugar desde el que la *trascendencia* me interpela como rostro del *extranjero* y del *pobre*.

b) El *interpelante* que, desde su *altura*, me dirige su primera palabra, necesariamente en forma de mandato: “No matarás”.

c) Quien me *incomoda*, esto es, quien me *altera* (sentido verbal o activo del Otro) y, abriéndome de ese modo al exterior inapropiable, me *libera de mi ensimismamiento*.

d) Quien, al sacarme de mis confortables casillas, me *inviste como sujeto responsable*.

## RELIGION Y JUSTICIA.

Estos rasgos definen, a su vez, una relación con lo Absoluto “purificada de la violencia de lo sagrado”<sup>22</sup>. El Absoluto se mantiene a distancia y habla, es decir, “no tiene la forma mítica imposible de afrontar y que tendría al yo en sus mallas invisibles”<sup>23</sup>. La relación con lo trascendente no es por la participación en la que el *yo* acaba disuelto o enajenado, sino que es *discurso*. Pero un discurso en el que no soy yo quien pronuncia la primera palabra; ésta me viene de fuera, es *revelación*. Si bien, como tal revelación que es discurso, requiere “un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado” por tanto, no aniquilado por el contacto del Absoluto: necesita, pues, “un ser ateo” —escribe Lévinas<sup>24</sup>—. ¿Qué está aquí en juego? Se está peleando una sola batalla, pero que tiene dos frentes, como las monedas dos

22 Op. cit., p. 100.

23 Loc. cit.

24 Loc. cit.

caras: la de la *religión* o la de la relación del *hombre* con lo Absoluto —o *Dios*—. En este sentido, Lévinas reserva el término de *religión* para referirse a esa relación entre hombre y Dios que no desemboca en totalidad alguna, esto es, en la que ninguno de los dos pierde su peculiar consistencia por disolución en el otro término de la misma; en la que el hombre sigue siendo hombre y Dios sigue siendo Dios. En definitiva, la *religión*, so pena de desvirtuarse en mística alienante, requiere la obra de la *justicia*:

“Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la “visión” [de Dios] coincide aquí con esta brecha de justicia”<sup>25</sup>

En esta línea, todo pensamiento que plantee la relación con Dios por encima de ritos y de reglas aparecerá a los ojos de Lévinas sospechoso de idolatra y de fanatismo condenado a deslizarse hasta el olvido de los hombres, o, lo que es lo mismo, hasta la violencia y crueldad para con ellos. Medítese sobre estas palabras:

“Poner lo trascendente como extranjero y pobre es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres y de las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente —libre sin embargo de todo dominio de lo Trascendente— es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano. (...) Dios invisible, esto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual.”<sup>26</sup>

25 Op. cit. p. 101.

26 Loc. cit. Otros textos en los que la religión es ligada íntimamente a la ética son: “Los judíos han pensado durante mucho tiempo que todas las situaciones en que la humanidad reconoce su encamamiento religioso hallan en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos” (E. Lévinas: *Difficile Liberté*, Le livre de Poche, p. 15). “Y si la religión coincide con la vida espiritual es necesario que sea esencialmente ética. Inevitablemente, un espiritualismo de lo irracional es una contradicción. Atarse a lo sagrado es infinitamente más materialista que proclamar el valor —incontestable— del pan y del bifeck en la vida de los hombres (...) Espiritualizar una religión no consiste en juzgar de sus experiencias a la luz de los resultados científicos del momento, sino en comprender esas mismas experiencias como relaciones entre inteligencias, relaciones situadas en la luz plena de la conciencia y del discurso” (Ibid., p. 19). “El judaísmo auténtico se piensa en términos de interioridad moral y no de exterioridad dogmática. Lo sobrenatural no es obsesión para él. Su relación con la divinidad está determinada por la extensión exacta de la ética” (Ibid., p. 76).

En conclusión, el *otro* es también la piedra de toque de toda religiosidad, dado que “todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión”<sup>27</sup>.

## OTRO Y TIEMPO.

Había escrito, en un alarde de osadía, que el *otro* es quien exige disponer de *tiempo*. Creo llegado el momento de desarrollar un poco más esta idea. Partiré, para ello, de una afirmación: “El tiempo no es algo de un sujeto aislado y solo, sino la relación misma del sujeto con el otro”<sup>28</sup>; y de una constatación —ciertamente, como toda interpretación, muy discutible—: el descenso del índice de natalidad en el Primer Mundo es síntoma de su pérdida del horizonte temporal, es indicio de que ha hecho la experiencia de que “ya no tiene tiempo”, de que “ya no queda tiempo”, de que “falta tiempo”.

¿Qué hay más privado que la propia existencia? Todo, en realidad, podemos compartirlo, salvo la propia existencia: la soledad es una categoría del ser, el ser no sale, por sí mismo, del circuito de su autorreferencia, autorreferencia que es la obra misma de la identificación que caracteriza al yo como sí-mismo:

“Pero yo no *soy* el Otro. Yo soy totalmente solo. Por tanto, es el hecho de que existo, mi *existir*, el que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir. En este sentido, ser es aislarse por el existir.”<sup>29</sup>

En este sentido, lo propio del *yo existente* es el *dominio* y la *libertad* por la que se instituye a sí mismo en punto de partida y de retorno de sí mismo; en otras palabras, lo propio del *yo* es el *presente*, la autopresencia por la que se clausura en sí mismo y en la que comienzo y fin se identifican: el *yo* es la identificación del comienzo y del fin, es el que *llega* a ser el que *ya* es; tiene su origen en sí mismo, no ha heredado nada, pues nada le precede. Por tanto, carece de duración: “si el presente durase —escribe Lévinas—, habría recibido su existencia de algo que precede”<sup>30</sup>. El *yo moderno* es *presencia a sí mismo*, está presente a sí mismo.

¿Es posible salir de ese encierro? No por el conocimiento ni por el dominio

27 E. Lévinas: *Totalidad e Infinito*, p. 102.

28 Id.: *Le Temps et l'Autre*, P.U.F., París 1979, p.17.

29 Ibid., p. 21. “Por su identificación, el existente ya se ha encerrado en sí mismo; es mónada y soledad” (Ibid., p.31-32)

30 Ibid., p.33.

del mundo, pues en ambos casos lo que en verdad hallamos es nuestra misma imagen.

“¿Existe en el hombre un dominio distinto al de esta virilidad, al de este *poder de poder*, de captar lo posible? Si lo encontramos, en él, en esta relación, consistirá el lugar mismo del tiempo. Ya he dicho la última vez —añade Lévinas— que esa relación es la relación con el otro”<sup>31</sup>

El otro no es otro por ser otro *yo*; su alteridad no remite a mí; “la alteridad aparece como relación no recíproca”<sup>32</sup>. En otros términos, si el presente es el hecho de que el *yo* sea *yo*, de que el *yo* se identifique consigo mismo, el futuro es lo característico de lo que *altera*, del otro pues. Lévinas precisa que no define al otro por el futuro, sino, al revés, al futuro por el otro<sup>33</sup>, y esta matización está, a mi entender, preñada de significación para lo que vamos a ver ahora mismo.

De entre las diferentes maneras de acceder a la alteridad, hay una que destaca sobre las demás: la *paternidad*. Merced a ella, “el *yo* puede devenir otro para sí”, pues

“es la relación con un extraño que, sin dejar de ser otro, es yo... Ni las categorías del poder, ni las del tener pueden indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. Yo no *tengo* a mi hijo; de alguna manera soy mi hijo (...). Así, pues, no es según la categoría de la causa, sino según la categoría del padre como se hace la libertad y como se cumple el tiempo”<sup>34</sup>

Por la paternidad, el *yo* queda liberado de la preferente preocupación por sí mismo, y abierto o empujado a lo que ya no es una propiedad suya ni tampoco una posibilidad suya: su propio ser resulta trascendido hasta un más allá que, sin embargo, le asalta en el modo de la responsabilidad y la entrega, de la donación de sí hasta la inmolación. ¡Y ello no carece de sentido! Por consiguiente, el ser (o el *yo* que soy idéntico a mí por mi presencia a mí) no posee su propio sentido; si lo tuviese, no podríamos reconocérselo al sacrificio por otro. Afirmar, por tanto, que la natalidad decrece porque ha desaparecido del horizonte del hombre actual la temporalidad equivale a decir que ha desaparecido la *alteridad*, esto es, el *sentido*. El sentido, entonces, es *otro* que el ser; lo cual significa:

31 Ibid., p.73

32 Ibid., p.75.

33 Ibid., p. 74.

34 Ibid., p. 85-86.

a) Que el mundo no es su razón de ser, que el sentido no comienza con él, que no posee su propio fundamento, esto es: que el mundo es *creado*.

b) Que el *yo humano individual* se reconoce tal, sale al descubierto, cuando oye que se le llama y se le reconoce por su nombre propio (el *yo* se reconoce tal por la *interpelación* en la que un Tú se le *revela* y confronta).

c) Que el presente en el que el alma se reconoce por la interpelación divina se abre hacia un futuro que se le hace presente en la forma de *la tarea inacabable de hacer más justo el mundo* (creación y revelación se continúan en la *tarea redentora* encomendada por Dios al hombre)<sup>35</sup>

En pocas palabras, que el sentido no pertenece al mundo de lo posible, en el que, por definición, todo es por igual posible y, por ende, todo indiferente e insignificante, en el que “todo está permitido, salvo lo imposible”, porque en él “todo lo posible está permitido”<sup>36</sup>. *El sentido es una categoría eminentemente ética*, que tiene que ver, no ya con lo posible, sino con lo permitido y lo obligado; en definitiva, con el Bien: el sentido es orientación<sup>37</sup>.

Con estas consideraciones nos hemos alejado, si bien sólo en apariencia, de lo que estábamos tratando: del otro y del tiempo. Nos han permitido, no obstante, percatarnos de que plantear el tema del *tiempo* es plantear también el tema del *sentido*. Ahora comprendemos que decir que el hombre es por su naturaleza un ser moral significa no sólo que ha de acondicionar su morada y educar su carácter por haber nacido incompleto (a diferencia del resto de los animales); sino también que es

35 Comentando Gn. 3,9 (“Pero el Señor Dios llamó al hombre: ¿Dónde estás?”), Franz Rosenzweig señala esa necesidad de un Tú incluso para el Yo de Dios: “¿Dónde estás?” Esta interrogación no es más que la pregunta por el Tú. Una pregunta que no se interesa por la esencia del Tú: por el momento a éste no se le puede hacer frente; por ahora, sólo se interroga acerca del “¿Dónde?”, ¿Dónde, pues, hay un Tú? Esta pregunta por el Tú es lo único que conocemos de él. Pero esta pregunta le basta al Yo para descubrirse a sí-mismo; no necesita ver al Tú: al preguntar por él, y al testimoniar con esa pregunta que cree en la existencia del Tú, incluso sin tenerlo a la vista, se interpela él mismo como Yo y se expresa como Yo. El Yo se descubre en el mismo instante en el que afirma la existencia del Tú, a través de la pregunta acerca del lugar donde éste se encuentra” (L'Étoile de la Rédemption, Eds. du Seuil, 1982, p.208). A propósito del Yo humano, escribe: “A la pregunta de Dios: “¿Dónde estás Tú?”, el hombre seguía aún callado, como un Sí-mismo [o ensimismado] lleno de desafío y obstinado; a la doble llamada por su nombre, con la más enérgica determinación a la que es imposible permanecer sordo, totalmente abierto y totalmente desplegado, totalmente presto y totalmente... alma, hete al hombre que responde: “Aquí esto yo”” (Op. cit. p. 209).

36 E. Lévinas, respectivamente: En *découvrant l'existence* avec Husserl et Heidegger, Vrin, París 1974, p. 175, y *De otro modo que ser* ó más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca 1987, p.48.

37 “Revelación es orientación —escribe Rosenzweig—. Después de la revelación hay en la naturaleza un “arriba” y “abajo” real (“cielo” y “tierra”), no susceptible ya de relativización (...) y un “antes” y “después” real y estable en el tiempo”. (“Célula originaria” de “La Estrella de la Redención”, en *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989, p.21).

temporal, es decir, que nace como un Yo abierto a los otros hombres y al mundo merced a la interpelación por la que *el tiempo le asalta en forma de mandamiento a cumplir en una tarea sin fin*: "¡Ama a tu prójimo!"<sup>38</sup>.

Todo lo que estoy queriendo decir está maravillosamente dicho por Jon Sobrino —quien probablemente cite a Ignacio Ellacuría— en una frase corta y precisa:

"pobres son los que mueren antes de tiempo"<sup>39</sup>.

Si "la muerte es el límite del idealismo"<sup>40</sup>, esto es, si la muerte pone en entredicho lo posible y exige su rebasamiento, la pobreza es, por ello, la piedra de escándalo de toda reflexión, de toda filosofía y, por lo mismo, el rostro en el que, sin escapatoria posible, se le exige al pensamiento la incómoda labor de responder a la interpelación que le dirige la primera palabra del pobre —no por silenciosa y desesperada menos contundente y apremiante—: ¡No matarás! Esto es, no robarás el tiempo. ¡Amarás al prójimo! Esto es, le darás tiempo, le dejarás ser, le ayudarás a ser él mismo, le educarás, le cuidarás, le dedicarás tu tiempo.

En este sentido, y aprovechando una frase de Carlos Díaz, quisiera intercalar una apreciación-relámpago a propósito de la educación —la cual, por lo demás, cada día se me aparece más como el experimento crucial de una sociedad—; dice así la frase: "*Crear y crear* son acciones unitarias en Dios, que incluyen además el *esperar*: Dios espera *setenta veces siete* la respuesta del hombre que escucha y actúa como *Hörer des Wortes* (oyente de la palabra)."<sup>41</sup> ¿No radica la dignidad del magisterio en el poder de convocar a la existencia, al cumplimiento de las potencialidades, mediante la palabra? Pero, ¿no requiere esto, como condición previa, crear en lo que hacemos cuando educamos —creémoslo— y esperar o confiar en ese extraño a quien todavía no conocemos, y al que jamás llegaremos a conocer si no lo reconocemos antes? Propio de una personalidad madura es saber aguardar, dar

38 "Ama a tu prójimo. Ésta es, aseguran judíos y cristianos, la quintaesencia de todos los mandamientos. Con este mandamiento, el alma declarada adulta abandona la casa paterna del amor divino para salir al exterior y recorrer el mundo" (F. Rosenzweig: *L'étoile de la Rédemption*, Eds. du Seuil, 1982, p.243).

39 En Ignacio de Senillosa y Jon Sobrino: *América, 500 años. Problemas pendientes*, Cristianisme y Justicia, Barcelona, 1991, p. 29.

40 E. Lévinas: *Le Temps et l'Autre*, p. 58.

41 Cuando la razón se hace palabra, p.173. A propósito, escribe Lévinas: "Esta doctrina severa en modo alguno conduce a la inhumanidad de la desesperación. Dios es paciente, es decir, deja tiempo, aguarda el regreso del hombre, su separación o su regeneración. El judaísmo cree en esa regeneración del hombre sin la intervención de factores extra-humanos distintos de la conciencia del Bien y la Ley (...) La transitividad del acto redentor es totalmente educativa" (*Difficile liberté*, p.37-38).

tiempo al tiempo, dar, pues, tiempo al otro<sup>42</sup>. Nuestra cultura, por el contrario, vive inmersa en la embriaguez de la rapidez, apremiada por quemar nuevas etapas, por acumular nuevas experiencias (como si la vida humana fuese un inventario), por aumentar la producción, por renovar los productos, por acabar los temarios..., ¡pero sin saber por qué tanta prisa! Participamos en una loca carrera de obstáculos que carece de meta o, por mejor decirlo, que se ha instituido a sí misma como única meta posible, cosa que quizá pudiera admitirse en un mundo ilimitado, de recursos infinitos, y en el que —acorde con los ditirambos que en él provoca la libertad— a todos los hombres les cupiera la posibilidad de elegir si quieren o no correr en esa carrera. Es evidente que no es el caso. Es por igual evidente que dicha carrera acabará por agotamiento: del planeta, de los corredores y de quienes la soportan sobre sus espaldas. Evitarlo requiere que el hombre adopte, en lugar de la actitud de dominio (en la actualidad, cada vez más de chulería), la de disponibilidad y reconocimiento de quienes tienen derecho a una vida más digna, éstos —nuestros hijos— en los que el porvenir se hace carne, y a los que, sin remedio, estamos robándoles lo más propio: su tiempo, su nombre propio. (Claro está que esto implica efectuar un giro radical desde el *Time is Money* a *el Otro da lugar al tiempo*.)

Pero volvamos al punto en el que estábamos. Idealista es, Decía, toda filosofía que ignora la pobreza, que, al instalarse —aun sin quererlo ni saberlo— en el tiempo del dinero, se ha hecho cómplice de la violencia infligida al hambriento, capaz únicamente de "llenar el aburrimiento de una vida bien abrigada" jugando "con sensaciones raras o con ideas agudas" que no tienen mayor interés que el de ser "íntimas e incommunicables"<sup>43</sup>, es decir, resonancias del tambor que no alcanza más allá del propio ombligo. Por ello, la alternativa que le queda al pensamiento, si no quiere regodearse en el idealismo, si no quiere recrearse en su mentira, es la denuncia de la injusticia y la exigencia de que los enunciados filosóficos sean traducidos a términos de relaciones humanas, lo cual implica reconocer la anterioridad de la justicia respecto a la verdad; esto es, significa aceptar que la justicia es la piedra de toque de la verdad, y la injusticia la piedra de escándalo de la razón. Estoy refiriéndome a la razón *profética*, a la que prestaremos nuestra atención al final.

Ahora quiero regalarme y regalaros un bellísimo fragmento en el que quedan trezadas las ideas que tan desmañadamente yo he ido amontonando. En él se nos habla de hombres, mujeres y niños judos apresados a la espera del tren que fatalmente habrá de transportarlos, al día siguiente, al campo de exterminio; en él, *el tiempo* que ya no queda aparece, sin embargo, *como la ineludible tarea de cuidar amorosamente al hijo*:

"Y llegó la noche, y fue una noche tal que se sabía que los ojos humanos no habrían podido contemplarla y sobrevivir. Todos se die-

42 E. Mounier: *Traité du Caractère*, p. 425; a los psiquismos inferiores les domina la impaciencia, no saben aguardar, no saben dar tiempo.

43 E. Mounier: *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 30-31.

ron cuenta de ello, ninguno de los guardianes, ni italianos ni alemanes, tuvo el ánimo de venir a ver lo que hacen los hombres cuando saben que tienen que morir.

Cada uno se despidió de la vida del modo que le era más propio. Unos rezaron, otros bebieron desmesuradamente, otros se embriagaron con su última pasión nefanda. Pero las madres velaron para preparar con amoroso cuidado la comida para el viaje, y lavaron a los niños, e hicieron el equipaje, y al amanecer las alambradas espinosas estaban llenas de ropa interior infantil puesta a secar; y no se olvidaron de los pañales, los juguetes, las almohadas, ni de ninguna de las cien pequeñas cosas que conocen tan bien y de las que los niños tienen siempre necesidad. ¿No haríais igual vosotras? Si fuesen a mataros mañana con vuestro hijo, ¿no le daríais de comer hoy?"<sup>44</sup>.

## OTRO Y LUGAR

¿Qué decir de la tesis que propuse en segundo término, a saber aquella según la cual el Otro es quien crea lugares en el espacio? Para explicarme mejor, recordemos algo de lo dicho al comienzo de estas páginas: la desmembración del mundo (so capa de unanimidades homogeneizadoras), el desfundamiento de la existencia del hombre occidental y el éxtasis del abismo son algunas facetas de esa Abstracción imperante por doquier en nuestro derredor. Sostenía también que van a la par la desaparición del Otro de nuestro horizonte y el resquebrajamiento de nuestro mundo. ¿Por qué? ¿Por qué lo uno arrastra lo otro? La respuesta alumbra en uno de esos —¡tantos!— fragmentos inspirados de Franz Rosenzweig; en concreto, éste se centra en la caracterización del "prójimo", y dice así:

"el prójimo en el preciso instante del amor; poco importa lo que haya sido antes de este instante del amor y lo que será después; en todo caso, en este instante, él es tan sólo mi prójimo (...) porque justamente está ahí, porque justamente es mi próximo. En su lugar —en ese lugar que es para mí justamente el próximo—, podría perfectamente haber otro (...). El prójimo no es, pues, como acabamos de decir, sino el lugar-teniente; orientado, a la manera de sustitución, hacia quien en el instante fugitivo de su momento presente es, cada vez, su prójimo, el amor está, en verdad, orientado hacia la encarnación de todos los que —hombres y cosas— podrán, en cualquier momento, ocupar ese lugar de su prójimo"<sup>45</sup>.

44 Primo Levi: Si esto es un hombre, Muchnik Editores, Barcelona, 1987, pp. 15-16.

45 Ibid. p. 257.

El *prójimo es el lugar-teniente* —curiosa manera de señalarlo, y rica, como pocas, en sugerencias: el otro prójimo es quien, en contra de las primeras apariencias, sostiene al lugar, quien le da relieve, quien fija en él direcciones, sentidos, significaciones: es —decíamos— su vector primero; es el eje merced al cual una región igual que las demás del espacio homogéneo o indiferente se llena de sentido y cobra densidad. Gracias a que el Otro está ahí frente a mí, el ahí no se desmorona ni se desvanece en paisaje sin figuras, en espacio desfigurado"<sup>46</sup>.

Por otra parte, el prójimo se define por su proximidad, es decir, por el lugar en el que se halla, cercanía que orienta al amor depositario del mandamiento *universal* y que, por esta universalidad, corre el riesgo de perderse en una generalidad vacía; con otras palabras, la proximidad del prójimo significa que amar a *todos* los hombres entraña amar a *éste* y a *este otro*,...

El Otro y el lugar se requieren mutuamente: el Otro sosteniendo al lugar, y el lugar indicando o apuntando al Otro. Por ello, perdida la alteridad, el tiempo se desvanece y el lugar se derrumba, cuando no se muda en acumulación de Kms/h de autopista. Porque el Otro está ahí, frente a mí, exigiendo con su sola presencia una respuesta mía, yo no me reduzco a ser el punto —el *ahí* el *Da* heideggeriano— en el que el mundo se autocontempla. Este es el profundo sentido de la Afirmación según la cual "la primera relación del hombre con el ser pasa a través de su relación con el hombre"<sup>47</sup>.

## EL SUCESOR DEL SUJETO: EL INTERPELADO.

En la primera parte de nuestra exposición oral hemos subrayado algunos aspectos de lo que se ha venido en llamar la muerte del sujeto, su destrucción o desaparición, su disolución o absorción. Parece fuera de duda que éste es un fenómeno objeto no sólo de la sesuda reflexión filosófica<sup>48</sup>, sino también experiencia al alcance de cualquiera persona mínimamente despierta. El despiste imperante en todo lo que afecta a las cuestiones esenciales de la vida de cada quien —educación, política, modo de vida, ocupaciones personales, etc—, es prueba suficiente de ello. Así mismo, parece cada vez más claro que esa identidad vacía que somos no se carga más de sentido por el hecho de que contemplemos con mayor penetración el propio ombligo: el vacío no se llena porque lo miremos más; simplemente crece más. O la salida al exterior la proyecta el *yo* desde sí mismo o dicha vía tendrá su origen

46 Nota para filósofos: El nuevo pensamiento anuda el lugar y la duración en la relación que saca al ego de su ensimismamiento y que se expresa en el mandamiento del amor, frente al viejo pensamiento que ancla espacio y tiempo en el solitario ego trascendental de corte kantiano.

47 E. Lévinas: *Difficile liberté*, p. 40.

48 "¿Alguna vez tuvo la fenomenología que responder a un desafío más urgente que el de determinar lo que —eventualmente el que— vaya a ser sucesor del sujeto?, escribe Jean-Luc Marion (*Le sujet en dernier appel*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1, p.77).



fuera de él. En el primer caso, a lo sumo el yo encuentra una *proyección* de sí, es decir, su imagen reflejada, un espejismo: el laberinto interior en cuya contemplación tanto se complace. No cabe más que la otra alternativa: que la salida se origine fuera del yo y hasta él llegue. En este caso, habrá que cambiar radicalmente de punto de vista, y a la autarquía conforme a la cual el yo se determina sustituirla por la *apelación* que lo instituye. Como en el apartado anterior hemos sugerido, la forma en que llega al yo esa exterioridad es la llamada, la reivindicación. El sucesor del sujeto desfallecido es el *hombre*, ciertamente —y no los árboles, los ríos, el aire, los montes o el cosmos—, pero el hombre descentrado con respecto a sí mismo —pues no es, ante todo, un Sí-mismo, un Yo-mismo—: se trata del hombre *interpelado* —el que se reconoce, antes que nada, como un mí o *me*, foco de llegada de la invocación y no fuente de la misma: *a mí me* interpelan, *me siento* interpelado (por consiguiente, la interpelación de hecho me precede, es el *hecho* que me precede). Subrayemos, pues, la dimensión *pasiva* o *paciente* que instituye, en primera instancia, al hombre: antes de ser un yo, origen de mí mismo, dueño y señor de mí, soy el que percibe la llamada, el *asignado* por ésta, antes de decidirme *libremente* a recibirla, a acogerla, a aceptarla. Como vemos, no es que la primera dimensión paciente anule la libertad; lo que hace es redefinirla, esta vez con respecto a lo que, desde fuera, la funda: la apelación. Puedo o no acogerla —ésta es mi libertad—, pero no puedo ignorar que me ha invocado a mí, y no a otro —éste es su carácter personal o intransferible (no debo pasársela a otro) y heterónimo (mi libertad no se funda en el yo, sino en el *me* configurado por la llamada y frente a ella)—.

Merced a la llamada, el *ensimismado* sale fuera de sí, sacudido, despertado, por “un sonido de trombón”<sup>49</sup>. Apresurémonos a precisar dos cosas:

1) Que la llamada se dirige al “ensimismado”, esto es, al “yo sordo, sepultado en su propia yoidad, a ese yo del que no se puede presuponer nada más que se ama a sí mismo”. Es decir, hablar del *yo-apelado* no presupone un “hombre en cuyo pecho palpita un anhelo de *entrega* voluntaria”, de antemano disponible y—digámoslo ya altruista—. De ningún modo. Este pensamiento nuevo, que se perfila en torno a la revelación percibida por el mí ante todo como conmoción, cuenta con la “libertad total” del destinatario, con “todo mi obtuso e irresponsable albedrío, todo mi así soy sin remedio”, con mi corazón duro y obcecado<sup>50</sup>. No estamos ante un pensamiento débil o fofo más apropiado para consolar a los Narcisillos de turno de guardia, pendientes siempre de la respuesta de su espejo: “¡Espejito, televisor mágico, amo de mi voz, dime, ¿existe alguien más bueno que yo, tan dispuesto a prodigarme en pro de la salvación de los cuerpos y almas ajenos?”.

49 F. Rosenzweig: “*Célula originaria*” de la *Estrella de la Redención*”, en El nuevo pensamiento, Visor, Madrid, 1989, p. 31.

50 *Ibid.*, pp. 31-32 y 33, respectivamente. A este aspecto de la revelación se refiere Lévinas cuando establece el *ateísmo* como condición para que la relación con el Absoluto no desemboque en la disolución de los términos de la relación: “Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado (...) Solamente un ser ateo puede remitirse al otro y ya *absolverse* de esta relación. La trascendencia se distingue de una unión con lo trascendente por participación.” (*Totalidad e infinito*, p. 100).

2) Que la salida fuera de sí del ensimismado no equivale, como una lectura precipitada pudiera entender, a condenarlo a la alienación; significa reconocerle una dimensión anterior, más fundamental que la activa pronunciada en el *ego cogito*, *ego volo* (yo pienso, yo quiero): *yo soy llamado, reconocido por mi nombre, querido*: “Yo es otro, a saber, mí”<sup>51</sup>. Con ello se pone en primer plano el carácter nuclear y configurador del *reconocimiento*, por el que el ensimismado accede a su *humanidad*. En otras palabras, sacar al ensimismado de sus casillas es liberarlo de su sordera y abrirlo al ámbito en el que pueda llegar a ser un nuevo yo; resumiendo: significa voltearlo, convertirlo.

## II ¿DONDE ESTA TU HERMANO?

*El mandamiento del amor.*

¿Cómo se produce esa apelación? Para acercarnos a este fenómeno, vamos a dejarnos guiar por Franz Rosenzweig, quien ha escrito páginas de una profundidad y belleza inigualables. Ya antes vimos cuál era la pregunta primera: “¿Dónde estás Tú? ¿Dónde existe un Tú?” En ella, Dios abre el espacio *donde* el Tú tenga cabida, el espacio que el Tú está llamado a llenar, y con ello él mismo se descubre como Yo: “El Yo se descubre en el instante en que afirma la existencia del Tú, a través de la pregunta acerca del lugar en el que se encuentra”<sup>52</sup>. Esta pregunta *da lugar* al Tú. Pero ¿cuál es la respuesta de éste? Ya hemos hecho referencia a su sordera y a la dureza de su corazón. No está presto a responder; no está dispuesto a reconocerse el *interpelado*. Se desentenderá de la llamada; con él no tiene nada que ver:

“Las respuestas que Dios termina por obtener a sus preguntas no son respuestas; no es un Yo, no es un “Soy yo”, “soy yo quien lo ha hecho” lo que responde a la pregunta divina por el Tú; no, en lugar de un Yo, es un El-Ella-Eso lo que sale de la boca que responde: el hombre se objetiva él mismo para volverse el varón; la mujer, totalmente objetivada por su parte como mujer que es “dada” al hombre, es ella la que lo hizo, y, a su vez, ella rechaza la falta sobre el último Eso: era la serpiente”<sup>53</sup>.

El *ensimismado* no cede tan fácilmente; voltearlo, sacarlo de su encierro, “hacer que abra la boca diciendo Yo” demanda un “sortilegio más potente que la mera

51 Así interpreta Lean-Luc Marion la frase de Rimbaud: “Je est un autre, à savoir, moi”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1, p. 76. Escribía Mounier: “Puede decirse, grosso modo, que el niño necesita sobre todo ser amado, mientras el adulto precisa amar y comprender” (*Traité du Caractère*, p. 470). Y resulta que antes que adultos somos niños, lo cual, por lo demás, no nos quita nada de nuestra “mayoría de edad”.

52 *Id.*: *L'Étoile de la Rédemption*, Éds. du Seuil, 1982, p. 208.

53 *Loc. cit.*

pregunta por el Tú<sup>54</sup>. No basta una apelación indeterminada, no es suficiente preguntar por un Tú impreciso, cualquiera, que puede esconderse tras la mujer o la serpiente, *que prefiere cosificarse antes que dar la cara*. Es necesario, para que no le quepa hurtarse, recurrir a “lo que no tiene concepto, lo que se sustrae al dominio regido por los dos artículos definido e indefinido, dominio que, no obstante, abarca todas las cosas, aunque no sea más que como simples objetos de una universal Providencia, pero no de una providencia particular”; esto es, hay que recurrir al *nombre propio*, a aquella apelación por la que me reconozco en mi singularidad intransferible, si bien nombre cuya propiedad no procede de mí. El “nombre propio” no es precisamente aquél “que el hombre se ha dado arbitrariamente, sino el que Dios ha moldeado para él, y que por esta única razón —la de ser creación de un Creador— le pertenece como propiedad”<sup>55</sup>.

¿Habrase visto tamaña paradoja? Lo más propio resulta que no lo es tanto.—No es eso—. Entenderlo así significa no haber efectuado el giro que el Nuevo Pensamiento exige, significa no haber rebasado el Idealismo, significa caminar todavía en la estela del “pensador pensante”, monologante, ensimismado o aferrado a Sí mismo y ajeno al tiempo. Para entenderlo mejor, veamos cómo caracteriza Rosenzweig ese nuevo método de filosofar:

“En el lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía se pone el método de hablar. El pensar es intemporal, quiere serlo; de un golpe pretende abrir mil asociaciones; lo último, la meta, es para él lo primero. *Hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él*; no puede ni quiere abandonar ese suelo nutricional suyo; no sabe previamente cuándo va a actuar, deja que sea otro quien le dé la señal para ello. *El hablar vive totalmente de la vida del otro*, se trate del oyente de la narración, del interlocutor del diálogo o del tertuliano del coro, *mientras que el pensar es siempre algo solitario*: aunque suceda en común entre varios “cofilosofantes”, incluso entonces el otro sólo me hace las objeciones que yo mismo me habría de hacer (...). En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces (...) El pensador ya conoce sus pensamientos de antemano (...) Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo,  *depender de otros en lo propio*. (...) La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo (...) no está en el tono alto o bajo, sino en *necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo* (...) *hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien*; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad, *sino también una boca*”<sup>56</sup>.

54 Loc. cit.

55 Ibid. p. 209.

56 Franz Rosenzweig: El nuevo pensamiento, pp. 62-63, cursivas mías.

El nuevo pensamiento —capaz de superar el Idealismo, de abrirse al tiempo— es el pensamiento capaz de entender el sentido de las palabras “depender de otros en lo propio”. ¿Qué hay, por lo demás, de más corriente y moliente sino el que mi nombre propio *me lo dieron mis padres*, que, por lo tanto, me precede? Observemos que cuando mis padres me dan mi nombre no me ponen una etiqueta para no confundirme con otros hijos o con los muebles de la casa o con los coches, los árboles y los pájaros. El nombre propio está *infinitamente* alejado de la “denominación de origen” —y si esto no ocurre es que no sabemos tener hijos, sino chorizos y quesos—. ¿Qué es entonces el nombre propio? Una llamada, una convocatoria previa a la existencia del hijo, una cita amorosa que, al convocar, da lugar al hijo, le da vida, le da *su* existencia.

Y eso es precisamente lo que sucede en el encuentro entre Dios y el hombre: que éste es convocado a la presencia porque previamente es reconocido capaz de responder y también de sustraerse. Dios le llama y habla, y él escucha. ¿Qué dice entonces Dios? Lo primero que le dirige es —nos dice Rosenzweig— un *mandamiento*. No podía ser de otro modo: ¿No procede de arriba, del Altísimo, esta palabra primera? Su altura se hace sentir en la imperiosidad del mandamiento, del

“único mandamiento, que no es el mayor de los mandamientos, pero que, en verdad, es el único, *el sentido y la esencia de todos los mandamientos* que jamás hayan salido de la boca de Dios. ¿Cuál es, entonces, ese mandamiento de todos los mandamientos?”<sup>57</sup>

Ese mandamiento, de todos es conocido, es el *mandamiento del amor*: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas” (Dt. 6, 5). Pero, antes de nada (¡qué cúmulo de paradojas!), ¿es que el amor se puede mandar? ¿No es una incongruencia? Ciertamente, en este punto (y no sólo en él) hay que reconocerle su genialidad a Rosenzweig, puesto que, si hay alguna expresión ajustada al amor, ésa no es otra que el mandamiento precisamente, y no el análisis, la explicación o la comprensión. En la boca del amante, y no en la de cualquier otro,

“*el mandamiento del amor no es un mandamiento extraño, no es más que la voz del mismo amor*. El amor del que ama no tiene otra palabra para expresarse que el mandamiento. (...) El mandamiento es imperativo, el mandamiento inmediato, surgido del instante y ya en vía de volverse sonoro en el instante de su brote —pues volverse sonoro y brotar son la misma cosa en el amor—, *el “ámame del amante es la expresión absolutamente perfecta, el perfectamente puro lenguaje del amor*.”<sup>58</sup>

57 Id.: L'Étoile de la Rédemption, Éds du Seuil, 1982, p.209; cursiva mía.

58 Ibid. p. 210; curs. mías.

Así, pues, en contra de lo que podía parecer, el mandamiento es la manera ajustada a la manifestación del amor. Además, veamos que era “el único, *el sentido y la esencia de todos los mandamientos*”. ¿Qué quiere esto decir? El amor, por su misma naturaleza, reclama la inmediatez —de ahí el carácter imperativo de su expresión—, el nacimiento explosivo en un “presente absolutamente puro” sin preparativo alguno y sin premeditación. Que el amor vive en el presente significa que “no hace previsiones para el futuro”, incapaz como es, por su propio talante explosivo e imperioso, de imaginar del ser amado algo distinto a la obediencia inmediata. Su *ahora* es la articulación de “la conciencia, la expresión y la espera de su cumplimiento”<sup>59</sup>. Por este motivo, el amor no puede expresarse más que como *mandamiento de amor*, como exigencia de inmediata satisfacción; por eso no puede convertirse nunca en *ley*:

“Si [el imperativo del amor] fuese a pensar en un futuro o en un ‘siempre’ no sería mandamiento, no sería una orden, sino una ley. La ley cuenta con periodos, con un futuro, con una duración. El mandamiento tan sólo conoce el instante (...)”<sup>60</sup>

En este su carácter imperioso radica la fuerza del amor —hasta el punto de que “el amor es tan fuerte como la muerte” (*Cantar de los cantares*, 8, 6)—, y no acepta dilaciones ni excusas. ¡Amame! —”Toda la Revelación se halla bajo el signo del hoy; hoy es cuando Dios manda, y es hoy cuando hay que escuchar su voz. Este es el hoy en el que el amor del amante vive, este hoy en el imperativo del mandamiento”—.<sup>61</sup>

Decir que el mandamiento del amor es el sentido y la esencia de todos los mandamientos significa que trasciende, que funda, por sobreabundancia, cualquier ley; que, desde el inicio, *no consiente que la equidad de la ley degenera en un sentido utilitarista* (te reconozco para que tú me reconozcas, te doy para que me des): ahora es cuando hay que amar, *sin previsiones ni prevenciones*.

Pero, ¿acaso el amor no exige la reciprocidad? Rosenzweig —y éste es otro rasgo de su genialidad— señala que el alma amada no se siente colmada en la inmediatez del instante amoroso y demanda “un sello eterno sobre su corazón sin cesar estremecido”, aspirando a un amor eterno que no quede reducido a la esfera del Yo-Tú:

“reclama fundarse frente a la tierra entera”, salir de “su dichosa completud interior para tender la mano, en una nostalgia impotente e inalterable... ¡Oh, si fueras mi hermano...! [*Cantar...*, 8, 1]”<sup>62</sup>.

59 Ibid., pp. 210-211.

60 Ibid. p. 210.

61 Ibid., p. 211.

62 Ibid. p. 241.

El alma aspira al reino de la fraternidad universal presente en el mundo, más allá del “círculo encantado del amor con el que es amada”. Para colmar su anhelo, deberá

“olvidar al amado y abrir su propia boca, ya no para responder, sino para hablar en su nombre propio. Pues en el mundo no se trata de ser amado, y lo que es amado ha de comportarse como si únicamente dependiese de él mismo y no fuese amado, como si todo su amor no consistiese en ser amado, sino... en amar”<sup>63</sup>.

La Revelación requiere, pues, continuarse en la tarea redentora: el “ámame” de la Revelación encuentra su cumplida respuesta y, por ende, su culminación en “Amarás al prójimo”. En esta dialéctica, el amor expresado de manera imperiosa en el mandamiento se despliega y realiza en el Tú amado transitivamente, a la vez que, gracias al amor recibido, el amor al prójimo es más que un mero acto de amor, al no quedar reducido a la explosión caprichosa de una voluntad espontánea; adquiere, pues, un sentido: es “el cumplimiento de... un mandamiento de amor”<sup>64</sup>.

Nos hallamos en las antípodas del *ego* dueño y comienzo de sí; mejor dicho, nos encontramos frente al *ego* convertido, sacado de su ensimismamiento, abierto al mundo y apelado al *lugar-teniente* de la región mundana que ahí cerca, justamente frente a mí, me sale al paso en el instante preciso del amor: el prójimo.

#### *Mandamiento de amor y justicia.*

Para precisar algo más la originalidad del “existo por la interpelación que me precede” sobre el “pienso, luego existo” vamos a servirnos de algunas reflexiones de Paul Ricoeur. Este pensador subraya la *tensión* existente entre la *lógica de la equivalencia* (condensada en Lc, 6, 31: “Así, pues, tratad a los demás como queréis que ellos os traten”) y la *lógica de la sobreabundancia* (condensada en Lc, 6, 27-30: “Amad a vuestros enemigos”). Dicha tensión evita que la Regla de Oro (Lc, 6, 31) decaiga en un sentido utilitarista, y permite interpretarla en el sentido de la generosidad. Ciertamente, como destaca el pensador francés, el mandato del amor rompe la circularidad centrípeta del egoísmo y su violencia —al tiempo que la Regla de Oro representa la transcripción práctica del mandamiento supra-moral del amor, sin lo cual éste corre el riesgo de virar hasta la inmoralidad—. Pero también me parece ver en dicha Regla de Oro, más en particular *en su situación en el texto*, la culminación de una nueva propuesta metafísica. Esta aparece justo después del mandato de amor incluso a los enemigos: “(...) A todo el que te pide dale; al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. Así, pues, tratad a los demás como queréis que ellos os traten”. Cabe destacar, —bien es verdad— su sentido utilitarista (*do ut*

63 Ibid., p. 242-243. Ver el texto de Mounier citado en la nota 51: el amor en el mundo no puede ser niño o pusilánime; ha de ser adulto.

64 Ibid. p. 253.

des/doy para que me des)<sup>65</sup>; pero cabe así mismo subrayar la dependencia, la dimensión criatural, de los interpelados por el "tratad": cada uno de nosotros quiere ser tratado generosamente, es decir, conforme a una "economía de la donación"<sup>66</sup> que desborda los límites impuestos por el principio de distribución que reza "dar a cada cual lo suyo". En este sentido, leído de un tirón, el fragmento Lc., 6, 27-31 concluye indicando que "lo suyo de cada cual", lo más propio de él, es algo que le antecede y sin lo cual no será: la generosa cita que lo convoca a la existencia. De alguna manera, el que la Regla de Oro aparezca como corolario del mandamiento del amor ("Así, pues...") hace pensar que, en el fondo, de lo que se trata es de que cada cual se siente criatura, es decir, que cada quien sabe que no es su propio origen, que depende de que le hayan llamado por su propio nombre antes de existir; en otras palabras, que el *yo pienso* se funda en el anterior *yo quiero/necesito ser querido, incluso sin merecerlo*. Anterior a la existencia es la llamada que la convoca, que la dona. Más verdadera que la proposición "pienso, luego existo" es esta otra: "todos los seres humanos quieren ser queridos", porque penetra más hondo, porque en ella se reconoce mejor la finitud del ser humano, pero una finitud que no se conforma con mantenerse aculada contra la dimensión más chata de la realidad circundante y aspira a desbordarla hacia lo absolutamente otro.

#### ¿Dónde está tu hermano?

Hemos visto que una de las vías de salida del propio ensimismamiento es la abierta por la llamada que Dios le dirige al Ensimismado: "¿Dónde estás Tú?". Pero no es la única. Nos centraremos ahora en la que da título a estas III Aulas de Verano: "¿Dónde está tu hermano?", fórmula que, como sabemos, recoge una de las primeras interpelaciones de Dios al hombre. En esta ocasión, sin embargo, no le pregunta por él mismo; su objetivo no es descubrirse a sí mismo ni despejar el ámbito de expresión, del Tú. "¿Dónde está tu hermano?" está ciertamente dirigida al Tú, pero ya no pregunta por el Tú; al menos, ya no lo hace igual que antes. "¿Dónde estás tú?" inquiriría por el hombre que había pecado contra Dios al contravenir el mandato relativo al árbol de la ciencia del bien y del mal, es decir, *preguntaba por el hombre solo frente a Dios*. Esta otra pregunta señala la dimensión fraterna, esto es, *responsable*, del hombre: ahora Dios se siente ofendido en el crimen contra el hombre ("La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra", Gn, 4, 10).

Al igual que antes Adán, Caín recurre al subterfugio de la objetivación: a mí ¿qué me quieres?, ¿qué tengo yo que ver en esto, "No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?" (Gn, 4, 9). La respuesta delata a Caín: bien sabía él que era el guardián de su hermano, y bien conoce la inmensidad de su pecado: "Mi culpa es grave y me abrumba" (Gn, 4, 14). Tampoco se le escapa la "imposibilidad en que Dios se halla de asumir los deberes y las responsabilidades del hombre"<sup>67</sup> cuando reconoce:

65 P. Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, Tübingen, 1990, p. 58.

66 *Ibid.*, p. 43-44.

67 E. Lévinas: *Difficile Liberté*, p. 36.

"Si hoy me haces extranjero en esta tierra, tendré que ocultarme de tí, andando errante y perdido por el mundo; el que tropiece conmigo me matará" (Gn, 4, 14). El Yo ensimismado ha alcanzado su humanidad en su fraternidad, como hermano o guardián del prójimo. Ciertamente es que Caín estaba enojado con Dios, que podía tener sus razones para sentirse molesto. El mismo Dios se percató de ello y le pregunta "¿Por qué te enfureces y andas cabizbajo?" (Gn, 4, 7), pero Caín calla. En lugar de explotar y de enfrentarse a Dios, prefiere "envenenar su ira callada y convertirla en odio"<sup>68</sup>. Con ello se cierra al perdón, pues aunque "su rebelión contra Dios estuviera justificada, su homicidio no lo estaría nunca"<sup>69</sup>, o —esta vez en palabras terribles de Emmanuel Lévinas—:

"La falta cometida con respecto a Dios se restablece con el perdón divino; la falta que ofende al hombre no la restablece Dios. (...) El mal no es ningún principio místico que se pueda borrar con un rito; es una ofensa que el hombre infringe al hombre. *Nadie, ni siquiera el mismo Dios, puede sustituir a la víctima*. El mundo en el que el perdón es omnipotente se vuelve inhumano"<sup>70</sup>.

Ni siquiera Dios puede relevar al hombre de su responsabilidad. La hermandad no es un lujo, ni un ropaje de quitar y poner. Es la carga con la que el hombre habita la tierra, el modo de cuidarla, el límite de su enojo con Dios: No matarás, usarás de la palabra y no de la violencia. No hay excusas; ni siquiera el omnipotente puede consentirlas. El hombre no se limita a habitar la tierra ni a vivir al borde del abismo —tal como una lectura nihilistamente estetizadora se complace en comprender la existencia humana—; el hombre vive abocado al otro hombre, al prójimo, porque su humanidad arraiga en la *vocación*: con-vocado por Dios a la humanidad por medio de la pregunta ("¿Dónde estás Tú?") que lo saca de su ensimismamiento, recibe después la in-vocación en favor de su hermano. De manera que esta invocación aparece como la *confirmación* o el *recordatorio* de la primera convocación, si bien en esta ocasión lo que se acentúa es su dimensión fraterna, esto es, *responsable*.

Con esto hemos dado un segundo paso: del *yo sujeto pensante* habíamos pasado al *yo convocado amorosamente a la existencia*; esto es, del *yo activo y autónomo*, habíamos pasado al *yo pasivo y dependiente*. Ahora, pasamos del *yo convocado* al *yo responsable, sujetado indefectiblemente a los otros*. El vuelco ha sido radical: será verdad que el sujeto moderno haya muerto; no, por ello, lo es que los hombres hayamos sido relevados de nuestra responsabilidad. El humanismo del sujeto moderno pasa el relevo al humanismo del otro hombre, esto es, al humanismo que toma como centro al prójimo y que, por lo mismo, demanda del sujeto una alteración o un vuelco: un tipo *otro* de hombre.

68 Elie Wiesel: *Celebración bíblica*, Muchnik Eds., Barcelona 1987, p.66.

69 *Ibid.*, cursiva mía.

70 *Op. cit.*, p. 37; cursiva mía.

### III. LA RAZON PROFETICA

Para terminar, y con la pretensión de aplicar lo dicho a la tarea reflexiva, dos palabras para completar lo que apuntaba páginas antes, cuando decía que la alternativa que le queda al pensamiento, si no quiere estancarse en el idealismo, es la denuncia de la injusticia y la exigencia de que los enunciados filosóficos sean traducidos a términos de relaciones humanas. En otros términos, la razón debe también *convertirse*, volver su mirada al *otro*, es decir, al *pobre*, al que carece de voz, no para suplantarle, sí para *responder* y acusar recibo de la interpelación que le dirige. De lo contrario, está condenada al *silencio por enmudecimiento* al carecer de sentido, y *por aislamiento* al faltarle el interlocutor. Si hay una exigencia que el siglo XX le ha reconocido al pensamiento es la *fidelidad a la experiencia*. A estas alturas, a no ser que haya degenerado hasta alcanzar el estado comatoso, la razón no puede hacer oídos sordos a la *interpelación* en la que su discurso se origina. El nuevo *cogito*, la nueva razón, el nuevo pensamiento, “es —en palabras de Carlos Díaz— un *cogito urgido*”<sup>71</sup>, precisamente no porque desconozca el tiempo como anticipación —del sentido como señalábamos en páginas anteriores—, sino porque se le ha hecho evidente que se está volviendo imposible toda anticipación, que se está cegando toda apertura al sentido. No es, pues, la razón profética la razón “de un termocéfalo frenético y en taparrabos”<sup>72</sup>, sino una razón acuciada por la llamada que no puede dejar de oír y que le encomienda una misión que sabe perfectamente le excede, que desborda sus fuerzas<sup>73</sup>. Una misión de utopía que exige del profeta, puesto “*en pie*, frente al gobernante *sentado*, en nombre del pueblo *caído*”<sup>74</sup> desmascarar los recursos mediante los cuales el Poder alimenta el envejecimiento y la mentira; una razón utópica abierta a lo que no tiene lugar, aun a riesgo de chocar contra la imposición de lo meramente posible y, por ello, despierta a los desajustes y sensible (como razón cordial que es) a las injusticias. No por utópica es ingenua; sí, en cambio, apasionada y valiente, dispuesta a afrontar el silencio y el desprecio a su alrededor, porque sabe que la otra razón —la procedimental, la instrumental— a lo más que llega es a sentarse a discutir si están dadas las condiciones para que puedan establecerse los criterios conforme a los cuales fijar los requisitos que hagan posible convocar la primera reunión de toma de contacto... Y esta razón tiene muchas víctimas a sus espaldas, demasiadas como para seguir esperando de ella alguna mudanza, por lo demás imposible si no se produce un cambio de talante, entre otras por las razones antes apuntadas: porque tal cambio no es otro que la conversión radical, incluso traumática, por la que quedan hechos añicos nuestros esquemas más sólidos. No es ingenua, porque es también consciente de la escasa influencia que ejerce —no tiene parientes en los aledaños del poder—, pero no es la confianza en la eficacia de su labor el motor primero de su ejercicio (sin que esto implique que renuncie a ella), sino el empuje que recibe de quienes difícilmente se

sobreviven día a día, hundidos en la miseria y el silencio. No es ingenua, porque sabe también —la Historia se lo ha enseñado— que el Bien en cuyo nombre clama no podrá hacerse real en el mundo sin desvirtuarse, sin que llegue a ser apropiado por el mandatario de turno, el Bien, el inapropiable, o devaluado por la ineptitud de quien, con la mejor voluntad del mundo, se empeña en su consecución. A pesar de ello, sensible al dolor y al mal —hechos que ella inflige y nosotros apoyados en ella—, a pesar de todas las trabas, está dispuesta a cargar con la tarea infinita de exigir hasta lo imposible si es lo obligado, para lograr un mundo más habitable por más digno.

La razón profética sabe —y es consciente de la dureza de esta exigencia— que requiere incorporar la verdad en la vida, aun a sabiendas de que, en nombre de la eficacia o de la operatividad, se intentará desvirtuar su testimonio. Sabe que la verdad no se satisface de confirmaciones teóricas y argumentativas sin más, pues la historia de Occidente la ha llevado al convencimiento de que la verdad “tiene que ser verdad para alguien”, de que “la verdad deja de ser lo que ‘es’ verdadero y se convierte en aquello que... quiere ser confirmado como verdadero”<sup>75</sup>, precisamente porque la experiencia le ha enseñado que no basta con *saber*, y que es necesario *creerse* lo que se sabe, hacerlo carne propia, sobre todo si de lo que se trata es de lo esencial, esto es, de la vida de los hombres y de su sentido.

Carlos Díaz lo expresa con estas palabras, con las que me complazco en concluir:

“(…) ante ese *Logos* que me precede y constituye yo *co-respondo* en la medida en que *re-constituyo* a aquél que es más débil que yo, pues *en buena lógica* (que no puede ser sino *lógica buena*) esto es lo lógico: Amar al débil como Dios me ama a mí siempre débil (...). La autonomía surge de la pauperonomía (...). el amor *se adelanta* y *funda sin con-fundir, funda infundiendo* realidad. Al amar, el “yo (te) quiero” deviene mirada lúcida que desvela lo que se halla presente, aunque no se manifieste todavía porque no sabemos mirarlo; más aún, desvela y funda lo que probablemente nunca se presentaría de forma no-amorosa: Ama la dignidad de lo aparentemente indigno, descendiendo a los lugares más bajos para ascenderlos”<sup>76</sup>.

Jesús María Ayuso Díez.  
Miembro del I.E.M. Catedrático de filosofía de I.N.B.

71 F. Rosenzweig: El nuevo pensamiento, p. 76.  
72 Cuando la razón se hace palabra, pp174 y 175.

71 De la razón dialógica a la razón profética. Eds. Madre Tierra, Madrid, 1991. p. 86.

72 Ibid. p. 82.

73 Ibid., p. 85.

74 Ibid., pp. 84-85.