

## El diálogo\*

*Emmanuel Levinas*

El valor que todo un conjunto de filósofos, de teólogos y moralistas, de políticos e incluso la opinión pública conceden a la noción, a la práctica -y, en todo caso, a la palabra del diálogo- del discurso que los hombres mantienen cara a cara entre sí, por el que se interpelan e intercambian afirmaciones y objeciones, preguntas y respuestas, atestigua una nueva orientación de la idea que, probablemente tras los padecimientos del siglo XX a partir de la primera guerra mundial, la sociedad occidental se formó de la esencia de lo racional y de lo espiritual. Así, hoy no está vedado hablar de una filosofía del diálogo y oponerla a la tradición filosófica de la unidad del Yo o del sistema y de la autosuficiencia, de la inmanencia. La obra de Martin Buber y de Franz Rosenzweig en Alemania, la de Gabriel Marcel en Francia y la influencia de ambas en el mundo -pero asimismo muchos trabajos destacables firmados por nombres menos ilustres- justifican esta manera de hablar.

### *1. El espíritu como saber y la inmanencia*

Es en el psiquismo concebido como saber -que llega hasta la conciencia de sí- que la filosofía transmitida sitúa el origen o el lugar natural de lo

---

\*Artículo tomado del libro *De Dieu qui vient à l' idée*, Vrin, Paris, 1982.

racional y reconoce el espíritu. Todo lo que adviene al psiquismo humano, todo lo que allí sucede, ¿acaso no termina por ser sabido? El secreto y el inconsciente, reprimidos o alterados; se miden o se curan por la conciencia que han perdido o que los ha perdido. Todo lo vivido se dice legítimamente *experiencia*. Se ha convertido en “lecciones recibidas” que convergen en la unidad del saber, cualquiera sean sus dimensiones o sus modalidades: contemplación, voluntad, afectividad; o sensibilidad y entendimiento; o percepción externa, conciencia de sí y reflexión sobre sí; o tematización objetivante y familiaridad con aquello que no se pro-pone; o cualidades primarias, secundarias, sensaciones cinestésicas y cenestésicas. Las relaciones con el prójimo, el grupo social y Dios, serán incluso *experiencias* colectivas y religiosas. Incluso reducido a la indeterminación del *vivir* y a la familiaridad del puro *existir*, del puro ser, el psiquismo *vive* esto o aquello, *es* esto o aquello, en el modo del *ver*, del experimentar, como si *vivir* y *ser* fuesen verbos transitivos y *esto* y *aquello* objetos directos. Es sin dudas ese saber implícito el que justifica el amplio empleo que, en las *Meditaciones*, hace Descartes del término *cogito*. Y este verbo en primera persona dice bien la *unidad* del Yo en el que todo saber se basta a sí mismo.

En tanto que saber, el pensamiento trata sobre lo pensable; sobre lo pensable denominado ser. Al tratar del ser, está fuera de sí mismo, pero permanece maravillosamente en sí mismo o retorna a sí mismo. La exterioridad o la alteridad de sí es retomada en la inmanencia. Aquello que el pensamiento conoce o que aprehende en su “experiencia”, es a la vez lo *otro* y lo *propio* del pensamiento. No se aprende más que lo que ya se sabe y lo que se inserta en la interioridad del pensamiento bajo la forma de recuerdo evocable, re-presentable. Recuerdo e imaginación aseguran una suerte de sincronía y de unidad de aquello que, en la experiencia sometida al tiempo, se pierde o está simplemente por venir.

En tanto que aprender, el pensamiento comporta una captación, una *conquista* de lo que es aprendido y una posesión. La “captura” del aprender no es puramente metafórica. Ya desde antes del interés técnico se ha prefigurado como una práctica encarnada, como “dominación” [*mainmise*]. La presencia se hace ahora (*main-tenant*)<sup>1</sup>. ¿Acaso la lección

---

<sup>1</sup> *Maintenant*: ahora; *main-tenant* mano (*main*) teniente o sosteniente (*tenant*). [N. del T.]

más abstracta prescinde de todo dominio manual de las cosas del “mundo de la vida”, del famoso *Lebenswelt*? El ser que aparece al yo del conocimiento no lo instruye solamente, sino que *ipso facto* se le *da*. Ya la percepción captó; y el *Begriff* conserva esta significación de aprehensión. El “*darse*” -cualesquiera sean los esfuerzos que exija la distancia “de la copa a los labios”- está a escala del pensamiento pensante, le promete, a través de su “trascendencia”, una posesión y un goce, una satisfacción. Como si el pensamiento pensara a su medida en virtud del hecho de poder -encarnado- reunir aquello que piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia: de la suficiencia para sí. Tal es, precisamente, el fenómeno del mundo: el hecho de que un acuerdo se asegura en el captarse recíproco de lo pensable y lo pensante, que su aparecer es también un *darse*, que su conocimiento es una satisfacción, como si colmara un deseo. Probablemente es eso lo que Husserl expresa cuando afirma una correlación -que es la correlación- entre el pensamiento y el mundo. Husserl describe el saber teórico en sus formas más acabadas -el saber objetivante y tematizante- como colmando la medida de la intención, la intencionalidad vacía llenándose.

La obra hegeliana en la que convergen todas las corrientes del espíritu occidental y donde todos sus niveles se ponen de manifiesto, es una filosofía, a la vez que del saber absoluto, del hombre satisfecho. El psiquismo del saber teórico constituye un pensamiento que piensa a su medida y, en su adecuación a lo pensable, se iguala a sí mismo, será consciente de sí. Es lo Mismo que se reencuentra en el Otro.

La actividad del pensamiento *tiene razón* de toda alteridad y en ello reside, a fin de cuentas, su racionalidad misma. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Reenvían a la unidad de la apercepción trascendental del *yo pienso*. Hegel escribe (*Wissenschaft der Logik* II, *Lasson* 221): “Pertenece a las intuiciones más profundas y más acertadas de la *Crítica de la razón pura* el reconocer la unidad que constituye la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del: *yo pienso*, de la conciencia de sí”. La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber, debe confundirse con el ser que conoce e identificarse con el sistema del conocimiento.

La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* se vinculan todas las cosas constituyendo un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una conciencia de sí.

## 2. El diálogo de la inmanencia

El *Yo pienso* en que se constituye el ser-en-acto puede ser interpretado como coincidente con aquello que constituye: la plena conciencia de sí del *yo pienso* será el *sistema* mismo del saber en su unidad de inteligible. El pensamiento pensante que tiende a este orden de la razón se considerará por esto, y a pesar del trabajo de su búsqueda y el genio de su invención, como un rodeo que el sistema del ser utiliza para ponerse en orden, rodeo que sus términos y sus estructuras siguen para amarrarse. No es éste el *espíritu* de Hegel, en el que el proceso del conocer es “el movimiento del ser mismo” (Lógica II, Lección 2), ni el del objetivismo estructuralista de nuestros días. En la fenomenología husserliana -no obstante la espontaneidad creadora que se le confiere al Ego trascendental- los modos del conocimiento son comandados esencialmente -teología de la conciencia- por el ser al cual la conciencia accede. El espíritu es el orden de las cosas -o las cosas en orden- del cual el pensamiento pensante no sería más que la reunión y la ordenación. La posibilidad o la esperanza del *yo pienso* de no ponerse por sí frente a lo pensable, de borrarse ante lo inteligible, será su inteligencia misma, su racionalidad, su última interiorización.

Acuerdo y unidad del saber en la verdad. El pensamiento aun pensante los busca por diferentes caminos. A veces apela a las palabras. Pero son signos que se da a sí mismo sin hablar con nadie: en su trabajo de semejanza puede tener que buscar una presencia de lo pensable más allá de lo que se presenta inmediatamente -“en carne y hueso”- (*leiblich da*) o en imagen, de un significado por signo; de lo que no es todavía presente al pensamiento, pero que ya no está más encerrado en sí mismo. Que no haya pensamiento sin lenguaje sólo significa por lo tanto, que hay la necesidad de un discurso interior. El pensamiento se escinde para interrogarse y responderse, pero el hilo se renueva. Reflexiona sobre sí mismo interrumpiendo su progresión espontánea, pero procede todavía del mismo *yo*

*pienso* . Permanece igual. Pasa de un término a otro término contrario que lo llama, pero la dialéctica, allí donde se encuentra, no es un diálogo o sólo es el diálogo del alma con ella misma que procede a través de preguntas y respuestas. Así define precisamente Platón el pensamiento. Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición, el espíritu al pensar no deja de ser uno y único, a pesar de sus derivas y de su ir y venir en que puede oponerse a sí mismo.

Es a través de la multiplicidad empírica de los hombres pensantes que circularía el lenguaje que se habla efectivamente. Pero, aún así, sólo se deja comprender subordinado al saber. Para cada uno de los interlocutores consiste en penetrar en el pensamiento del otro, en coincidir en la *razón*, en interiorizarse allí. Por oposición a la “interioridad” de las pasiones disimuladas y a las perfidias secretas de las opiniones subjetivas, la Razón sería la verdadera vía interior. La razón es una. No tiene con quien comunicarse, nada hay fuera de ella. Y, en virtud de ello, es como el silencio del discurso interior. Las preguntas y las respuestas de semejante “intercambio de ideas” reproducen o ponen en escena las de un diálogo que el alma tiene consigo misma. Sujetos pensantes, múltiples puntos oscuros en torno a los cuales se produce una claridad cuando conversan y se reencuentran; así como cuando en el discurso interior se renueva el hilo del pensamiento que debía interrogarse; claridad en la que palidecen los puntos oscuros de los diversos “yo”, se difuminan, pero también se subliman. Este intercambio de ideas se mantendrá, al fin de cuentas, en una sola alma, en una sola conciencia, en un *cogito* que sigue siendo la Razón. Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que los interlocutores entran unos en el pensamiento de los otros, en la que el diálogo hace *entender razones*. Podemos llamar socialidad a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento donde queda suprimida su recíproca alteridad. Es el famoso diálogo llamado a detener la violencia al conducir a los interlocutores a la razón, al instalar la paz en la unanimidad, al suprimir la proximidad en la coincidencia. Camino predilecto del humanismo occidental ¡Nobleza del renunciamiento idealista! Desde luego. Pero sólo será posible en el puro amor a la verdad y a la inteligibilidad de un universo spinocista. Eclipse ante la verdad, pero también poder de dominación y posibilidad de astucia: conocimiento del otro como si fuese un objeto ante

todo socializado con él, pero también potencia adquirida sobre él como una cosa y, a través del lenguaje que debe conducir a la razón única, todas las tentaciones de la retórica tramposa, de la publicidad y de la propaganda. Pero es necesario preguntarse sobre todo si la elevación de esta paz por la Razón, de la que gustan las almas nobles, no debe nada a la no-indiferencia previa por el otro hombre, a la "socialidad" con él, que será una relación con el prójimo, relación distinta a la representación que podemos formarnos de su ser, distinta del puro conocimiento de su existencia, de su naturaleza, de su espiritualidad; debemos preguntarnos si el dinamismo y la exaltación de la paz por la verdad se debe únicamente a la supresión de la alteridad y no, en cierta medida, a la posibilidad misma del Encuentro con el otro como otro (probablemente gracias a un diálogo previo a la Razón) del cual una verdad común es el pretexto.

Como quiera que sea, el gran problema que se plantea sobre la perspectiva de los que esperan el fin de la violencia a partir de un diálogo que no haría otra cosa que coronar el saber, es la dificultad que habría, según el testimonio de Platón, para conducir a dicho diálogo a seres distintos y enfrentados, decididos a hacerse violencia. Será menester encontrar un diálogo para hacer entrar en diálogo. A menos que se suponga la unidad previa de un saber soberano y divino, de una sustancia que se piensa y que habría estallado en una multiplicidad de conciencias suficientemente dueñas de sí mismas, limitadas en sus horizontes, opuestas por sus diferencias y hostiles unas a las otras, pero que, de conflicto en conflicto, se verían obligadas o conducidas a diálogos que deberán permitir, cada vez más, la convergencia de las miradas que parten de puntos de vistas múltiples pero necesarios para la plenitud de un pensamiento que reencuentra su soberanía y su *unidad* perdida, su *yo pienso* o su *sistema*.

El nacimiento mismo del lenguaje podría, a partir de aquí, ser indagado desde el saber. El mismo sería lógicamente y, tal vez, cronológicamente posterior. Dentro de la multiplicidad empírica de seres existentes como conciencias intencionales y encarnadas, cada uno tendría el saber y la conciencia de "algo" y de su propia conciencia, pero llegaría a través de experiencias representativas y de la *Einführung* a tomar conciencia de las conciencias otras, es decir, a conocer la conciencia que cada conciencia otra tiene del mismo "algo", de ella misma y de todas las otras conciencias.

De esta manera se establecería la comunicación: los signos del lenguaje nacerían de todas las manifestaciones expresivas de los cuerpos significantes de la presentación. El lenguaje nacería a partir de la presentación que es a la vez experiencia y lectura de signos. La teoría husserliana de la constitución de la intersubjetividad puede ser considerada como una formulación rigurosa de la subordinación del lenguaje al saber reduciendo a lo vivido como *experiencia*, toda modalidad independiente del sentido, al cual el diálogo podría pretender. En un texto característico y destacable de su *Krisis*, Husserl llega incluso a pretender “ubicar en el discurso interior el discurso que va hacia todos los otros”: “lo que digo científicamente”, escribe (p.260), “lo digo desde mí hacia mí, pero al mismo tiempo y paradójicamente, lo digo a todos los otros en tanto que implicados transcendentalmente en mí y los unos en los otros”.

La manera hegeliana de deducir la multiplicidad de las conciencias, al reconocerse éstas mutuamente y, así, al comunicarse entre ellas a partir de una marcha hacia el saber absoluto -en las célebres páginas de la *Fenomenología del espíritu*- procede todavía de esta prioridad del saber con respecto al diálogo. Sin embargo es, en un contexto ontológico diferente al de la fenomenología husserliana, un esfuerzo especulativo de fundar, en el pensamiento, la oposición de esta multiplicidad, mientras que la necesidad misma de recurrir a este momento fundado significa la imposibilidad del lenguaje de mantenerse en las dimensiones del *cogito*.

### 3. Diálogo y transcendencia

La filosofía contemporánea del diálogo insiste en una dimensión totalmente distinta de sentido que se abre en el lenguaje: en la relación interhumana -sobre la socialidad originaria- que se produce en el diálogo. Ella tendría una significación por sí misma y constituiría una autenticidad espiritual propia. La de los seres pensantes, la pluralidad de las conciencias, no es un simple dato -una contingencia cualquiera o una “desgracia” puramente empírica- efecto de alguna caída o catástrofe ontológica de lo Uno. La socialidad que el lenguaje establece entre las almas no es la comprensión de una unidad de pensamiento que se habría perdido o que faltaría. Muy por el contrario, por sobre la suficiencia del ser-para-sí se

muestra otra posibilidad de excelencia que no se mide por la perfección de la consciencia-de-sí. En buena hora Gabriel Marcel denunciaba, efectivamente, en su *Journal Métaphysique* (p.207) lo que llamaba “el valor eminente de la *autarkia*”, de la suficiencia en sí-mismo para afirmar que “sólo una relación de ser a ser puede ser llamada espiritual”.

En la nueva reflexión la socialidad del lenguaje no es más reductible a la transmisión de saberes entre los múltiples “yo”, y a su confrontación, en la que esos saberes se elevan a la inteligibilidad universal en la cual se absorberían o se sublimarían o se unirían los “yo” pensantes, para “bastarse finalmente a sí mismos” gracias a la unidad de la Razón. Por sí misma la relación entre pensantes tendría un sentido: el de la socialidad. Lo tendría en la interpelación de un Tú por un Yo, en lo que Buber llama la palabra fundamental Yo-Tú, que sería el principio y la base -enunciados o implícitos- de todo diálogo. Se distinguiría radicalmente de la otra palabra fundamental: Yo-Eso. Ésta expresaría el saber de un Yo invistiendo un *objeto* en su neutralidad sumisa al acto del conocimiento que lo asimila y cuyas intenciones, según la terminología husserliana, satisface; designará al *sujeto* de la filosofía idealista en relación con el mundo, vinculándose a las cosas y a los humanos tratados como cosas; designaría en el discurso mismo, la referencia del Decir a las realidades y a las coyunturas que el Decir narra o expone.

Lo que es significativo en esta distinción es el carácter original e irreductible de la palabra fundamental Yo-Tú: el Yo-Eso, el saber, no es fundador del Yo-Tú. La nueva filosofía del diálogo enseña que invocar o interpelar a otro hombre como *tú* y hablarle no depende de una previa *experiencia* de otro, no extrae, en todo caso, de esa experiencia la significación del “tú”. La socialidad del diálogo no es un conocimiento de la socialidad, el diálogo no es la experiencia de la conjunción entre hombres que se hablan. El diálogo sería un acontecimiento del espíritu, al menos tan irreductible y antiguo como el *cogito*. En efecto, para Buber el Tú por excelencia es invocado en el Tú Eterno invisible.-no-objetivable, no-tematizable- de Dios; para Gabriel Marcel sería perder a Dios nombrarlo en la tercera persona. En el dialogo, en el Yo-Tú, habría, más allá de la espiritualidad del saber *colmado* por el *mundo* y en el mundo, la apertura de la trascendencia.

En el diálogo, a la vez, se profundiza una distancia absoluta entre el Yo y el Tú, separados absolutamente por el secreto inexpresable de su intimidad, al ser cada uno único en su género como yo y como tú, absolutamente distinto el uno en relación con el otro, sin medida común ni dominio disponible para una coincidencia cualquiera (secreto inexpresable del otro por mí, secreto al cual no accedo, nunca, más que por la presentación, modo de existir del otro como otro), y, por otra parte, es justamente allí donde se despliega -o se interpone al ordenar el yo como yo y el tú como tú- la relación extraordinaria e inmediata del diálogo que trasciende esta distancia sin suprimirla, sin recuperarla como la mirada que recorre, comprendiendo y englobando, la distancia que la separa de un objeto del mundo. He aquí una manera de acceder al otro distinta del conocer: aproximar al prójimo.

Probablemente sea pensando en la notable distinción que Franz Rosenzweig establece en lo humano entre el *individuo* que pertenece al mundo, siempre comparable con otro individuo, y la *mismidad* (*die Selbstheit*), pensando en la soledad de la *Selbstheit* donde permanece el Yo (y del cual, según creemos, el secreto del psiquismo es el “cómo”), que podremos medir, no obstante las relaciones entre los individuos, la separación ontológica entre seres humanos y apreciar la trascendencia que se abre entre ellos; medir, entonces, la transitividad extra-ordinaria del diálogo o de la proximidad y la significación supra-ontológica -o religiosa- de la socialidad o de la proximidad humana. La soledad de la *Selbstheit* según Rosenzweig no debe ser comprendida como la entiende Heidegger, quien la convirtió en un *modus deficiens* del *Mitsein*: en Rosenzweig, se trataría más bien de un *aislamiento* que no sale de ninguna manera de sí, que no tiene ningún recuerdo de comunidad, pero aislamiento extraño también a la separación de las cosas que, individuos, pertenecen ya “sin conocerse” a un género común; se trataría de un aislamiento del “nada en común con nadie y con nada”, que no necesita, digámoslo al pasar, de ninguna “reducción trascendental” para significar un “fuera del mundo”.

Distancia absoluta; nos equivocáramos si la pensáramos, en un orden lógico, como la noción puramente formal de una diferencia entre términos cualesquiera, distintos en tanto uno no es el otro. La distancia o la alteridad absoluta de la trascendencia, significa *de por sí* la diferencia y la relación.

entre el Yo y el Tú en tanto que interlocutores, en relación a los cuales la noción de “término cualquiera” del “algo en general” (*etwas überhaupt*) es una abstracción formal. Lo concreto es la distancia absoluta y la relación del diálogo más antiguo que toda distinción de términos en no importa qué conjunción. Distancia absoluta refractaria a la síntesis que querría establecer, entre dos seres humanos en diálogo, la mirada sinóptica de un tercero. El Yo y el Tú no son abarcables objetivamente, no hay y posible entre ellos, no forman un conjunto. No existe unidad que pueda producirse en el espíritu de un tercero, “por sobre sus cabezas” o “a espaldas suyas”, y que pueda producir un conjunto. Como de Yo a Tú no hay tematización del Tú o experiencia del Tú, el “Tú” no es una “objetivación” en la que se habría solamente evitado a reificación del otro hombre. El Encuentro, o la proximidad o la socialidad, no es del mismo orden que la experiencia.

Pero en el decir del diálogo, en la interpelación de un Tú por un Yo, se abre un pasaje extra-ordinario e inmediato más poderoso que todo lazo ideal y que toda síntesis que realizaría un *yo pienso* que aspirara a igualar y a comprender. Pasaje en el que ya no hay pasaje. Precisamente porque el *Tú* es absolutamente distinto al Yo hay, de uno al otro, diálogo. Tal vez se halle allí el paradójal 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. Relación que es diferente de todos los lazos que se establecen en el interior de un mundo en el que el pensamiento como saber piensa a su medida, en el que percepción y concepción captan y se apropian lo dado y se satisfacen en ello. Relación que para Buber es *la Relación* y que tuvo lugar “al principio”. El lenguaje no estaría allí para *expresar* los estados de conciencia; sería el acontecimiento espiritual sin par de la trascendencia y de la socialidad al cual todo esfuerzo de expresión -todo querer comunicar un contenido pensado- se refiere. Franz Rosenzweig lo entiende a nivel de la Revelación, en el sentido eminente y religioso del término, que significa para él la puesta en relación de los elementos de lo absoluto aislados y refractarios a la síntesis, en la reunión en totalidad, en una conjunción cualquiera en la que pierden -como en la filosofía idealista- su vida misma.

Podemos preguntarnos legítimamente si el discurso interior del *cogito* no es ya un modo derivado del diálogo con el otro; si el simbolismo

lingüístico del cual hace uso el alma “conversando con ella misma” no supone un diálogo con un interlocutor distinto a ella; si la interrupción del aliento espontáneo del pensamiento reflexionando sobre sí mismo, y hasta las alternancias dialécticas del razonamiento en el que mi pensamiento se separa de sí y se vuelve a unir como si fuera distinto a sí mismo, no dan cuenta de un diálogo *original y previo*; si, en consecuencia, el saber mismo y toda consciencia no comienza en el lenguaje. Aún cuando el diálogo mismo termine por *saberse* -como lo atestiguan al menos las páginas que los filósofos le consagran- es la reflexión quien lo descubre. Pero la reflexión que supone la suspensión de la espontaneidad de la vida supone su cuestionamiento por el Otro, lo cual no habría sido posible sin diálogo previo, sin el reencuentro de otro.

A la unidad de la *conciencia de sí*, igual a sí misma al igualarse con el mundo, es de esta manera propuesto el reencuentro en el diálogo que sería un pensamiento pensante mas allá del mundo. Hay en esta radical diferencia entre el Yo y el Tú, colocados en la relación del diálogo donde se produce el encuentro, no un simple fracaso del conocimiento del uno por el otro, de la síntesis de su coincidencia y de su identificación, sino el excedente o lo *mejor* de un más allá de sí, el excedente y lo mejor de la *proximidad* del prójimo, “mejor” que la coincidencia consigo, y esto a despecho de o a causa de la diferencia que los separa. “Más” o “mejor” significa en el dialogo, no por alguna voz sobrenatural que se mezcle en la conversación o por algún prejuicio. “Más” o “mejor” que sería el don gratuito o la gracia de la venida del otro a mi reencuentro de la que habla Buber. Pero el excedente de fraternidad puede ir más allá de las *satisfacciones* que se esperan todavía de los dones recibidos, ¡aunque fueran gratuitos! Esto es lo que los filósofos del diálogo no dicen siempre, bien que esta sea, por cierto, la idea esencial que hacen posible. El diálogo es la no-indiferencia del *tu* al *yo*, sentimiento des-inter-esado, capaz ciertamente de degenerar en odio, pero posibilidad de lo que hay que denominar -tal vez con prudencia- amor y semejanza con el amor. Diciendo esto no se es el ingenuo de la moral o no se está inocentemente sumido a las ideas o a los valores de un medio. Es en el diálogo de la trascendencia que la idea del bien se eleva solamente por el hecho mismo que en el encuentro el *otro cuenta* por sobre todo. La Relación en la que el Yo encuentra al Tú, es el lugar y la circunstancia

originales del advenimiento ético. El hecho ético nada debe a los valores; son los valores los que le deben todo. Lo concreto del Bien es el valor del otro hombre. Sólo en una formalización aparece la ambivalencia del valor, lo indecible, a igual distancia entre el Bien y el Mal. En el valor del otro hombre el Bien es más antiguo que el Mal.

El diálogo no es sólo una manera de hablar. Su significación tiene un alcance general. Es la trascendencia. El decir del diálogo no sería una de las formas posibles de la trascendencia, sino su modo original. Mejor aún, no tiene sentido más que por un Yo diciendo Tú. Es el *diá* del diálogo. En el contexto concreto de lo humano, la trascendencia es pues un concepto al menos tan valedero como el de la inmanencia en el mundo, cuya ultimidad pone en cuestión. Contrariamente a los célebres análisis heideggerianos, el hecho de la humanidad abordado, a partir del diálogo reintroduciría en la reflexión filosófica el *mas allá* del mundo, sin que esto signifique un simple recurso a lo que Nietzsche llama los “tras-mundos” en el sentido de la metafísica tradicional. Hay aquí una conceptualización y estructuras nuevas que tienen la resonancia de una filosofía general más allá de la temática antropológica y teológica. Buber insistirá en el diseño original y originario de la relación que no se puede encerrar en el psiquismo del Yo o del Tú. Ella es el entre-dos (*Zwischen*), origen que ordena el Yo como Yo y el Tú como Tú; lo que evidentemente no podría ser entendido de nuevo a la manera de una tercera instancia, sujeto o substancia, que jugaría aquí un papel mediador. Esto significa no sólo la ruptura con la psicología, sino también con las nociones ontológicas de substancia y de sujeto, para afirmar, en cambio, una modalidad nueva del entre-dos que significa ontología y psiquismo de la co-presencia y de la socialidad. Por encima de... más bien que entre los dos. Aunque el alcance sistemático del nuevo análisis del diálogo sea esencial, su significación antropológica y su aspecto teológico deben ser subrayados. No se pueden evocar aquí todas las descripciones concretas suscitadas por la literatura filosófica relativa al diálogo. A la fenomenología de la intencionalidad se yuxtapone -adoptando a menudo un aspecto negativo- algo así como una fenomenología de la Relación. Así, a la “polaridad” no-reversible del acto intencional: *ego-cogito-cogitatum* en el que el polo del *ego* no es convertible en polo objetivo, se opone la reversibilidad o la reciprocidad del Yo-Tú: el Yo dice

tú a un Tú que, en tanto Yo, dice tú al Yo; la *actividad* del decir en el diálogo es *ipso facto* la pasividad del escucha, la palabra en su espontaneidad misma se expone a la respuesta; el tú es interpelado como “exclusividad” y como no perteneciendo al mundo, incluso si el encuentro mismo es en el mundo, mientras que la intencionalidad aborda el objeto siempre en el horizonte del mundo. El que sea posible que una espiritualidad humana no comience en el saber, en el psiquismo como experiencia, y que la relación con el tú en su pureza sea la relación con el Dios invisible, es sin duda una nueva mirada sobre el psiquismo humano, lo cual ha sido señalado anteriormente. Pero es también muy importante para la orientación de la teología: el Dios de la plegaria –de la invocación– sería más antiguo que el Dios deducido a partir del mundo o a partir de cualquier irradiación *a-priori* y enunciado en una proposición indicativa; el viejo tema bíblico del hombre creado a la imagen de Dios adquiere un sentido nuevo, pero es en el “tú” y no en el “yo” que se anuncia esta semejanza. El mismo movimiento que conduce a otro conduce a Dios.

Es en la prolongación de la relación Yo-Tú, de la socialidad con el hombre, que para Buber se produce la relación con Dios. Allí también se retoma probablemente el tema bíblico en el que la epifanía divina es esperada siempre a partir del encuentro del otro hombre abordado como tú a partir de la ética. ¿Será necesario recordar textos como el capítulo 58 de Isaías? ¿Será necesario recordar páginas probablemente menos célebres del Pentateuco? De manera significativa la fórmula “temor de Dios” aparece allí en una serie de versículos que recomiendan especialmente el respeto del hombre, la preocupación por el prójimo, como si la orden de temer a Dios no se añadiese simplemente para reforzar la orden de “no insultar a un sordo” y “no poner un obstáculo en el camino de un ciego” (Levítico 19-14), de no “dañarse el uno al otro” (Levítico 25-17), de “no aceptar interés ni beneficio de la parte del hermano desposeído, sea extranjero o recién venido” (Levítico 25-16 etc.); sino como si el “temor de Dios” se definiese por sus prohibiciones éticas; como si el “temor de dios” fuese este temor por otro.

#### 4. Del diálogo a la ética

Se le ha reprochado a las descripciones del diálogo -a toda esta fenomenología del Yo-Tú- proceder negativamente en relación a la intencionalidad y a las estructuras de la conciencia trascendental, y practicar una psicología o una ontología negativas -como otras desarrollan una teología negativa- lo que pondría en cuestión la autonomía filosófica del nuevo pensamiento. Pero el diálogo que, siendo proximidad en toda esta concepción, significa el lugar propio y la circunstancia concreta de la trascendencia o de la Relación según su doble sentido de la distancia absoluta y de su paso por el lenguaje en la inmediatez del yo-tú, ¿no entraña una dimensión ética en la que aparecería más radicalmente la ruptura del diálogo con los modelos trascendentales de la conciencia? En primer lugar, advirtamos que la filosofía del diálogo se orienta hacia un concepto de la ética (*Begriff des Ethischen*) que se separa de la tradición, la cual extraña lo ético (*das Ethische*) del conocimiento y de la Razón como facultad de lo universal y vea en ella un estrato superpuesto al ser. Lo ético se subordinaba así tanto a la prudencia o a la universalización de la máxima de acción (en la que ciertamente era cuestión del respeto de la persona humana pero en términos de fórmula segunda -y deducida- del imperativo categórico), como a la contemplación de una jerarquía de valores edificada como un mundo platónico de Ideas. La ética comienza en el Yo-Tú del diálogo en tanto el Yo-Tú significa el valor del otro hombre o, más exactamente aún, en tanto que, en lo inmediato de la relación con el otro hombre -y sin recurrir a principio general alguno-, se configura sólo una significación semejante como valor. Valor sujeto al hombre a partir del valor del Tú, del hombre otro, valor sujeto al otro hombre. Las descripciones del "encuentro" en Buber no evitan nunca una cierta tonalidad axiológica. Pero la inmediatez misma de la Relación y su exclusividad, más que la negación de términos mediadores o recreadores, ¿no significa una cierta *urgencia* en la actitud a asumir respecto del otro hombre, una cierta urgencia de la intervención? La apertura misma del diálogo, ¿no es acaso una manera para el yo de descubrirse, de entregarse, una manera para el *Yo* de ponerse a disposición del *Tú*? ¿Por qué habría decir? ¿Será porque el pensante tiene *algo* que decir? Pero, ¿por qué lo

habría de *decir*? ¿Por qué no le *bastaría* con pensar ese algo que piensa? ¿Acaso no dice lo que piensa precisamente porque va más allá de lo que *le basta* y porque el *lenguaje* lleva ese movimiento de fondo? Mas allá de la suficiencia, en la indiscreción del tuteo y del vocativo, significan a la vez reivindicación de una responsabilidad y de una fidelidad.

Ciertamente, en Buber la relación Yo-Tú se describe también a menudo como el puro cara-a-cara del encuentro, como una armoniosa co-presencia, los ojos en los ojos; pero el cara-a-cara y el encuentro y “los ojos en los ojos” ¿se reducen a un juego de reflejos en un espejo, a simples relaciones ópticas? En esta extrema formalización la Relación se vacía de su “heteronomía”, de su trascendencia de a-sociación. El yo-tú implica desde el principio, -en su inmediatez, es decir, en el modo de la urgencia- sin recurso a ninguna ley universal, una obligación. Es inseparable, de acuerdo a su sentido propio, tanto de la valorización del otro como otro en el Tú, como de una obligación o servicio en el Yo, valor del Tú, diaconía del yo -profundidades semánticas de la “palabra fundamental”, profundidades éticas.

Habría una desigualdad -una asimetría- en la Relación, contrariamente a la “reciprocidad” sobre la cual, sin duda injustamente, insiste Buber. Sin escapatoria posible, como si fuera elegido para ello, como si fuese también irremplazable y único, el Yo como Yo es servidor del Tu en el Diálogo. Desigualdad que puede parecer arbitraria; a menos que no sea, en la palabra dirigida al otro hombre, en la ética del recibimiento (*accueil*), el primer servicio religioso, la primera oración, la primera liturgia, religión a partir de la cual Dios podría haber advenido al espíritu y la palabra Dios haber hecho su entrada en el lenguaje y en la buena filosofía. Bien entendido, no es que el otro hombre deba ser tomado por Dios o que Dios, el Tú Eterno, se encuentre simplemente en alguna prolongación del Tú. Lo que cuenta aquí es que a partir de la relación con el otro, del fondo del Diálogo, esta palabra desmesurada significa para el pensamiento; y no inversamente.

La manera en que Dios adquiere sentido en el Yo-Tú para hacerse vocablo del lenguaje invita a una nueva reflexión. No es este el tema del presente estudio. Lo que importaba aquí es hacer sentir que el diálogo, contrariamente al *saber* y contrariamente a ciertas descripciones de los

filósofos del diálogo, es un pensamiento de lo *desigual*, pensamiento pensante *más allá* de lo dado; es mostrar la modalidad según la cual en el diálogo o más exactamente en la ética del diálogo -en mi diaconía en relación al otro- pienso, más que lo que puedo captar, la modalidad según la cual lo inasible adquiere sentido; o, como también podríamos decirlo, la modalidad según la cual pienso más que lo que no pienso. Esta no es una mera broma, ni un simple fracaso del saber; es, probablemente, lo que significa la paradoja cartesiana de la idea del Infinito en mí.

*Traducción de Sergio Sánchez*

