



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

«LA CUESTIÓN DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DEL PRINCIPIO
DIALÓGICO Y EMMANUEL LÉVINAS. CONSIDERACIONES
FILOSÓFICAS A LA LUZ DE UNA METAFÍSICA DE LA
ENCARNACIÓN»

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARCO ANTONIO CAMACHO CRISPÍN

ASESORA

DRA. TERESA PADILLA LONGORIA



MÉXICO, D.F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Jesús de Nazaret, Presencia viva de cuya inteligibilidad y concreción
he aprendido el más profundo y misterioso abismo de mi ser.
Un abismo colmado ante la grandeza de Su Vida y de Su Amor.
¡Gracias Señor por haber salido a mi encuentro!*

*A María, la Madre de Jesús, por su dulce Presencia y amparo constantes,
y también por darme a conocer la salvación del amor de Dios hecho persona.
¡Gracias María por conducirme ante la Presencia de Jesús!*

*A mi madre Teresa, con suma admiración por su invencible fortaleza,
ya que en ella he encontrado siempre un refugio seguro aquí en la Tierra.
¡Gracias por ser mi madre, y gracias también por tu comprensión y cariño!*

*A Gabriela, quien constituye más bien un verdadero milagro en mi vida.
¡Gracias por tu amor, yo también te amo!*

*A mi hermano Ángel Alonso Salas y su esposa Alexandra Peralta,
quienes han hecho mucho por mí a través de todos los tiempos.
¡Gracias su incondicionalidad y amistad!*

*A toda mi familia, ya que me han demostrado que, a pesar de todo,
siempre han estado ahí.
¡Mil gracias!*

*A mi tutora, la Dra. Teresa Padilla Longoria, por haber aceptado desde un principio
este proyecto con entera confianza, disposición y filosófica apertura.
¡Gracias por tu amable paciencia y apoyo!*

*A mis sinodales, la Dra. Zenia Yébenes, el Dr. Ramón Xirau, la Dra. Rebeca Maldonado
y el Dr. Jorge Reyes, quienes con sus aportaciones, pero sobre todo con su amabilidad y
admirable paciencia, enriquecieron bastante la elaboración del presente trabajo filosófico.
¡De todo corazón, Gracias!*

La presente Tesis fue realizada con el apoyo que me fuera otorgado por CONACYT del periodo comprendido de septiembre/2007 a enero/2011, con número de registro 179791. Agradezco el haber sido partícipe de esta beca, ya que constituyó un estímulo realmente importante para la realización del presente trabajo.

ÍNDICE GENERAL

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.....	1
1. Planteamiento general.....	1
I. «La cuestión de Dios» en la filosofía del principio dialógico.....	13
1. La pregunta por el fundamento.....	13
a) En torno a la <i>carnealidad</i> de la «palabra» dialógica.....	14
2. La Presencia.....	30
a) El <i>núcleo</i> inteligible de la resistencia especulativa.....	40
b) Fulguraciones o destellos metafísicos a partir de la Presencia.....	50
II. «La cuestión de Dios» en los filósofos del principio dialógico.....	75
1. Franz Rosenzweig.....	75
a) Más que pensar, hablar: <i>tiempo y palabra</i>	75
b) Pensamiento- <i>lógico</i> vs. Realidad- <i>translógica</i>	81
c) Del <i>Logos</i> «griego» a las fuentes vivas del <i>judaísmo</i>	83
d) «La cuestión de Dios» en Franz Rosenzweig: <i>diálogo, tiempo y alteridad</i>	89
2. Ferdinand Ebner.....	106
a) El <i>pensar</i> como una necesidad existencial: «la <i>palabra</i> es el camino».....	107
b) Pneumatología.....	113
c) La <i>invocación</i> como el condicionamiento originario o «pneumatológico» del don de la Palabra.....	116
d) La cuestión del <i>ethos</i> en el pensamiento «pneumatológico».....	121
e) «La cuestión de Dios» en el pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner.....	124

3. Martin Buber.....	129
a) Replanteando la intuición originaria.....	132
b) Elementos filosóficos del testimonio presente y futuro: «el semblante de Dios»..	136
c) Actualidad de un «tiempo indigente».....	144
d) «El eclipse de Dios».....	149
III. «La cuestión de Dios» en Emmanuel Lévinas.....	161
a) El término Dios como una palabra significativa.....	164
b) Diferencia entre objetividad y Trascendencia.....	173
c) La preocupación levinasiana por la santidad.....	179
d) Dios y nos-otros.....	183
CONCLUSIÓN.....	193
BIBLIOGRAFÍA.....	197

«Tú conoces de antemano lo que voy a escribir. Tú comprenderás que no intento enseñar nada, y que el tono mayor proviene de mi estúpida incompetencia. Si un maestro sabio es capaz de realizar lo difícil como si se tratase de un juego, el discípulo inexperto adopta un tono solemne incluso en las bagatelas. Yo, después de todo, no soy más que un discípulo que repite a tu zaga las lecciones del amor»

Pável Florenski. *La Columna y el Fundamento de la Verdad*

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.

1. Planteamiento general.

Sin negar que un esfuerzo ulterior pueda ser sin lugar a dudas legítimo, o aun en ciertos casos incluso necesario, debemos reconocer que en nuestro presente trabajo filosófico no hemos pretendido agotar por completo nuestro tema de investigación. Tampoco hemos buscado centrarnos ante todo en el descubrimiento de nuevas perspectivas que estén inspiradas en una problemática más actual, y cuyo resultado esperado fuera entonces el empleo de categorías filosóficas prácticamente inéditas. En realidad, reconocemos de antemano que, si bien resulta imposible e inválida la pretensión de establecer filosóficamente hablando una conclusión insuperable, no por ello hemos de renunciar al esfuerzo filosófico de buscar con sincero afán una mayor claridad y profundidad en todos aquellos temas cuyas rutas hacia la verdad, conocidas o aún insospechadas, la filosofía puede en efecto transitar sin perder por ello nada en lo relativo a su específica y muy especial dignidad de indagación.

Es, pues, esta certeza acerca de la dignidad filosófica y su indudable exigencia de clarificación, aquello que nos motiva a indagar seriamente en «la cuestión de Dios». Concretamente, en «la cuestión de Dios» tal y como aparece en la filosofía del principio dialógico¹. De hecho, asumimos dicha «cuestión» como una *fecunda exigencia de inteligibilidad filosófica* capaz de –e intentaremos ir mostrando esto a lo largo del presente trabajo de investigación– poner al descubierto que, si bien los planteamientos filosóficos que ha propuesto la corriente dialógica con respecto a «la cuestión de Dios» no son fundamentalmente erróneos, sí resultan por el contrario esencialmente insuficientes. Además, dicha insuficiencia, estamos convencidos de ello, proviene precisamente del núcleo más profundo de la inteligibilidad filosófica que sustenta y por tanto permea los planteamientos dialógicos a partir precisamente de «la cuestión de Dios». Razón por la cual, creemos necesario ofrecer, *en principio*, una fundamentación filosófica que posea una orientación esencialmente distinta a la que prevalece en la postura dialogal. Decimos, pues, *en principio*, porque efectivamente queremos ofrecer un

¹ Cuyos representantes más sobresalientes son: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber y, de modo muy especial, como podrá comprobar el lector al llegar a su capítulo correspondiente, Emmanuel Lévinas.

principio filosófico de inteligibilidad radical que, para dejar en claro su pertinencia y validez, requiere asimismo una clara y sustentada fundamentación en lo que respecta a su esencial orientación filosófica de *inteligibilidad*.² El siguiente apartado tendrá como objetivo principal justamente el planteamiento esencial de dicha fundamentación, es decir, dejar en claro el sustento filosófico que, no dudamos de ello, arroja una luz diferente de clarificación no sólo en lo referente a «la cuestión de Dios», sino que también, y quizá todavía más, en lo que concierne a la inteligibilidad filosófica en general y, por tanto, actual. Es justo en este último punto donde reconocemos la *radicalidad* de nuestro planteamiento, esto es, no tanto en sus contenidos específicos o particulares de argumentación, sino en su principio de orientación o inteligibilidad filosófica que, partiendo precisamente de «la cuestión de Dios», es posible también establecer para la misma filosofía. Esto es, a final de cuentas, lo que nos parece más apremiante de rescatar *desde un principio*, es decir, tanto en el sentido de comienzo como de fundamento.

Así, pues, el *principio filosófico de inteligibilidad radical* que aquí asumimos, parte en efecto de una distinción sumamente importante de hacer notar. Ciertamente, inspirados en la obra filosófica de John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*³, concebimos que en nuestra propia capacidad filosófica de intelección se deben distinguir con claridad dos aspectos esencialmente diferentes entre sí, a saber, el aspecto *nocional* y el aspecto *real* de inteligibilidad. Sin negar la pertinencia o validez de cada uno de ellos, no sólo es posible, sino que además resulta necesario resaltar la profunda diferencia filosófica que prevalece entre ambos aspectos. En principio, la inteligibilidad *nocional* está relacionada únicamente con nuestra capacidad humana de comprensión que comporta todo acto especulativo de intelección. La particularidad inteligible de los componentes filosóficos que puedan presentarse de forma *nocional*, resulta ser en efecto suficiente para llevar a cabo una comprensión más o menos adecuada de inferencia intelectual.

² Entendemos aquí por *inteligibilidad*, justo *la capacidad humana de intelección que abarca tanto la comprensión como la conmoción o perturbación*, según sea el caso. Se trata, pues, de la intelección humana cuya capacidad filosófica consiste en realizar cualquiera de estas dos dimensionalidades de intelección, en tanto principio filosófico capaz de captar y compenetrarse de manera unificada y profunda con la realidad, bajo un orden de distinción y clarificación que resulta, filosóficamente hablando, más que restrictivo, expansivo. A continuación ofreceremos algunos detalles argumentativos más con los cuales se logre justificar el por qué de nuestra presente concepción filosófica de *inteligibilidad*, y la relevancia filosófica que comporta distinguir y definir estas dos dimensionalidades de intelección.

³ John Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Introduction by Nicholas Lash, USA: University of Notre Dame Press, 2008. Si bien es cierto que no negamos el mérito de esta obra en su conjunto, especialmente retomamos los planteamientos filosóficos de la Parte Primera. (Hay traducción en español: J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, traducción e introducción de Josep Vives, Madrid: Encuentro, 2010). El número de página citada corresponderá a la versión en español.

Por ejemplo, al afirmar que “Dios existe”, las nociones involucradas en dicha afirmación pueden ser suficientes para llevar a cabo un asentimiento abstracto de comprensión, independientemente de si dicho asentimiento nos involucra o compromete *realmente* más allá de lo que es captado por ésta, es decir, por la comprensión. Más bien bastaría con aprehender el sentido conceptual o abstracto de sus componentes para satisfacer la exigencia nocional de nuestra intelección.⁴ A fin de cuentas, la capacidad de intelección nocional se conforma con la *imposición de sentido que aporta la aprehensión de los términos*. Y en esto consiste precisamente la suficiencia esencial de nuestra intelección comprensiva o nocional.

Sin embargo, la dimensionalidad de nuestra propia intelección no se reduce sólo a su aspecto nocional. De hecho, no sería falso afirmar que el aspecto *real* de nuestra capacidad de intelección permanece en verdad *inconforme* con la suficiencia meramente nocional. Dicha inconformidad proviene de aquella profundidad no abstracta que ésta ignora. En efecto, en la inteligibilidad *nocional* hace falta la *convulsión* de nuestro ser, la *conmoción* o *perturbación* que afecta profundamente nuestro existir. Y aquello que hace posible esta convulsión de relevancia ontológica, es justo *la fuerza de lo concreto* que conmueve nuestro ser, ya que su dimensionalidad o realidad de intelección esta más allá de lo meramente abstracto o nocional.⁵ La conmoción de nuestro ser se vincula íntimamente con una dimensión de inteligibilidad más penetrante y más vívida, lo cual nos conduce a admitir que la intelección *real* es, de hecho, más fuerte, filosóficamente hablando, que la nocional.⁶ La *efectividad* de esta capacidad de intelección *real* que perturba o conmociona nuestro propio ser, proviene justamente de *la fuerza que aporta la experiencia inherente de los hechos concretos*. A diferencia de la *inquietud* que puede promover en nosotros la intelección de las meras ideas, las cosas reales en efecto nos *perturban*. Son los hechos concretos los que nos pueden introducir en un estado ontológico de perturbación o afectación existencial. Así, pues, son las cosas concretas y no las ideas, la realidad de lo concreto

⁴ «Aprehender una proposición es imponer un sentido a los términos que la componen». J. H. NEWMAN, o. c., I, 2, p 27.

⁵ «He afirmado que la fuerza con que aprehendemos una proposición puede variar, y que la aprehensión es más fuerte cuando se refiere a una proposición que expresa cosas que cuando se refiere a una que expresa nociones. La razón de esto es que lo concreto tiene una fuerza y deja una impresión en nuestras facultades que no tienen paralelo en cosa abstracta alguna». J. H. NEWMAN, o. c., IV, 1, p. 47.

⁶ «Al decir más fuerte quiero decir más vívida, más penetrante. Se explica que sea así, puesto que tiene como objeto lo que es real o se considera como real. Una noción intelectual no puede competir en efectividad con la experiencia de hechos concretos». J. H. NEWMAN, o. c., I, 2, p. 29.

y no lo abstracto, aquello que efectivamente afecta, conmueve o perturba de manera esencial y profunda la configuración real de mi existencia.⁷

La *perturbación* real de nuestro ser sólo puede efectuarse –por supuesto, con toda la carga de *efectividad* que tal efecto supone en su misma realización– a través de una experiencia o antecedente concreto *efectivamente anterior a toda comprensión*. Tal antecedente concreto es justo una *pre-esencia* efectiva y real, no una simple idea o concepto. Es decir, la sustancia ontológica de nuestra capacidad humana de intelección real no es precisamente abstracta, sino que se concretiza a partir de la realidad de una *pre-esencia* efectiva cuya fuerza *perturba* y promueve la alteración o conmoción de la suficiencia intelectual de nuestro comprender nocional. *Pre-esencia* que, al no ser simplemente una idea entendida como la misma esencia de la abstracción, sino algo *real*, apunta más bien a un hecho concreto de *precedencia*. Y este hecho concreto y real de *precedencia*, justo por ser un hecho concreto que resulta precedente a cualquier idea y, por ende, precedente de igual manera a cualquier esencia nocional, remite a lo que llamamos aquí Presencia. Esta Presencia concreta de precedencia constituye el Hecho fundamental de nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, el Hecho más esencial de todas las cosas que son susceptibles de ser asumidas por nuestra capacidad filosófica de intelección real y nocional. Por supuesto, esta Presencia o Hecho fundamental, como tendremos oportunidad de hacer ver en el siguiente apartado, nos involucra también a nosotros mismos, en tanto somos efectivamente configurados metafísicamente a partir de tal hecho de precedencia, es decir, a partir de este hecho o Presencia.

⁷ Por ejemplo, quizá pueda llegar a concebir cierto tipo de inquietud intelectual ante la comprensión abstracta del concepto «perro». Sin embargo, estar *efectivamente* ante un perro es una *cosa distinta*. La fuerza inherente de este hecho concreto no anula mi inteligibilidad, sino que más bien la dimensiona a un ámbito distinto de intelección cuya experiencia real y concreta pone en marcha la perturbación de mi propia configuración ontológica. ¿Acaso la filosofía no será capaz de asumir y por tanto clarificar este hecho real de perturbación que se da *ante algo concreto* y cuya experiencia es efectivamente real, sin tener que recurrir por ello de manera necesaria a la inteligibilidad nocional que resultaría por demás insuficiente ante la fuerza de intelección que este mismo hecho patentiza? Lo que pretende nuestro *principio filosófico de inteligibilidad radical*, es justamente evitar recaer en la inteligibilidad reduccionista del ámbito nocional, esa sutil sustitución abstracta de la cosa por la idea. La radicalidad de nuestro principio filosófico no consiste entonces en permanecer ligados a la reducción de suficiencia que la intelección nocional impone, sino que busca ante todo conservar la realidad o experiencia de perturbación existencial que se da sólo ante las cosas concretas, sin tener por ello que ceder o incluso minimizar la conmoción inteligible de nuestra propia afectación o perturbación ontológica. Por ende, este *principio filosófico de inteligibilidad radical* debe ser fiel a la realidad de las cosas, esto es, debe ser capaz de conservar su sustento filosófico de inconformidad en la base misma de su específica intelección. Y en esto consiste lo esencial de nuestro principio filosófico de inteligibilidad. Los diversos y muy sugerentes planteamientos filosóficos que de aquí se desprenden, quedarán establecidos a lo largo de todo el presente trabajo.

De tal manera, podemos afirmar que la capacidad de inteligibilidad filosófica que aquí sólo hemos podido describir a grandes rasgos, nos lleva a sostener la siguiente razón de principio: antes que la esencia, está ya la Presencia y, con ella, está dada también no sólo la comprensión, sino ante todo la fuerza real de intelección que emana de un hecho concreto capaz de conmocionar nuestro propio ser. O mejor aún, partimos pues de una experiencia real de *comprensión* cuyo remitente ontológico no es abstracto *en realidad*, sino *esto*, un *precedente*, que es en efecto algo concreto en tanto Presencia, y no una idea o concepto. Por tanto, afirmar que «Dios existe», sólo será realmente relevante si pasamos de una vaga idea o simple abstracción a una concreta y real Presencia o precedencia cuya inteligibilidad filosófica *efectivamente* daría mucho qué pensar. Es, pues, desde tal *principio filosófico de inteligibilidad radical* que nos parece muy interesante y sumamente sugerente abordar «la cuestión de Dios» en la filosofía del principio dialógico y en Emmanuel Lévinas. Y la razón es muy simple: en tal «cuestión» se pone en juego una esencial exigencia de inteligibilidad que, aunque se trata en efecto de una seria tarea en términos filosóficos capaz de aportar ricos y fecundos planteamientos en lo que respecta a la misma filosofía, desafortunadamente ha sido poco explorada en profundidad desde tal perspectiva de inteligibilidad.⁸

Ciertamente, es preciso aclarar que no ponemos con ello en tela de juicio nuestra por demás estimable capacidad de comprensión nocional, sino que permanecemos fieles a una especial inconformidad cuya única satisfacción de inteligibilidad apunta a algo en efecto mucho más concreto y real. Es la Presencia, y no una idea abstracta, la que satisface nuestra exigencia de intelección. ¿No es acaso *esto*, es decir, la Presencia, aquello que puede salvarnos de vagas e indefinidas especulaciones? ¿Acaso no será posible satisfacer de una mejor manera esta peculiar exigencia de inteligibilidad filosófica que no se conforma tan fácilmente con el aspecto nocional de nuestra propia intelección? Además, habría que reconocer que, si bien es cierto que nuestra capacidad de intelección nocional amplía de manera considerable nuestros conocimientos abstractos, no podemos negar tan fácilmente que con la amplitud que aporta la abstracción, de igual manera se gana en generalidad superficial. En efecto, la abstracción se conforma con la *evaporación de lo concreto*. Es así como se da una peculiar imposición de autosuficiencia

⁸ Es necesario reconocer que un esfuerzo semejante en lo referente a «la cuestión de Dios», sólo lo hemos podido encontrar desarrollado con más claridad en el pensamiento del filósofo francés Michel Henry y, de algún modo, en la obra filosófica de Emmanuel Lévinas. Véanse, por ejemplo, Michel HENRY, *Yo soy la verdad*, traducción de Javier Teira Lafuente, Salamanca: Sígueme, 2001; y también Emmanuel LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid: Caparrós Editores, 2001.

intelectiva, la cual conlleva precisamente a la exclusión de las cosas a favor de las ideas, lo cual representa a final de cuentas ese por demás cuestionable *desprecio de lo concreto*. ¿Por qué las cosas nos parecen *demasiado poco*? ¿No se deberá quizá a la imposición incuestionada de la intelección nocional? ¿No es acaso esto resultado de la unilateralidad filosófica que permea con pasiva conformidad nuestro modo habitual de intelección? ¿O no será más bien esa sublimación de la poquedad el falso resguardo de nuestra autosuficiencia nocional que no pone reparo alguno en llevar a cabo el sacrificio nocional que sufre lo concreto, negando con ello la realidad perturbadora de esa Presencia o auténtico precedente que en efecto nos exige abrirnos a una mayor capacidad de inteligibilidad filosófica? De una manera u otra, el principio filosófico de inteligibilidad radical que aquí sólo hemos presentando en sus rasgos más esenciales, nos podrá ayudar a ir clarificando de manera paulatina algunas respuestas que nos ayuden a esclarecer tales interrogantes.

Ahora bien, es justo este precio, esto es, la evaporación o sacrificio de lo concreto, el que nos resistimos a tener que pagar. Apostamos más bien por la concreción de lo real que, aunque parezca poca cosa, es decir, *sólo esto, sólo un precedente*, sólo el hecho de esta Presencia concreta, no por ello se pierde en absoluto la profundidad que exige nuestra filosófica inteligibilidad. En síntesis, apostamos todo a la Trascendencia de la verdad en tanto fundamento real de nuestra limitada comprensión. Es justo la fuerza de la Verdad, es decir, el hecho real de su Presencia, lo que efectivamente conmociona y perturba la intelección de nuestro real y complejo existir. Es a la Verdad a la que damos no sólo nuestro asentimiento nocional, sino que también ofrendamos nuestro real y absoluto consentimiento. Reconocemos, pues, que nuestro *principio filosófico de inteligibilidad radical* será sometido sinceramente a todas aquellas exigencias de intelección que imponga la verdad con el hecho de su Presencia. Y «esta Verdad, como afirma Michel Henry, la única que tiene el poder de revelarse ella misma, es la de Dios»⁹. Por ende, la manifestación de la Verdad, es decir, el hecho de su Presencia o precedencia, nos remite a encontrar en ella el fundamento y principio de nuestra inteligibilidad filosófica. Y, al mismo

⁹ Michel HENRY, *Yo soy la verdad*, p. 19. El subrayado es nuestro. Esta Verdad, que de igual manera reconoce Michel Henry, es la Verdad del cristianismo. Es decir, aquella Verdad cuya correspondencia no es equiparable ni con una idea ni con un concepto, sino con algo concreto, o más bien con Alguien, con Él, con Dios, cuya Presencia o precedencia supera nuestra comprensión nocional hasta llegar a la alteración profunda de nuestra capacidad de intelección y, por ende, de existir. En este sentido, es como la Verdad del cristianismo resulta ser esencial y verdaderamente una experiencia profunda y dignamente filosófica. ¿Acaso esto no justifica el por qué resulta «la cuestión de Dios» *filosóficamente* importante?

tiempo, como tendremos oportunidad de hacer notar más adelante, nos aportará también la satisfacción plena de nuestra más legítima y exigente inconformidad.¹⁰

Así, pues, ¿qué puede decirnos finalmente «la cuestión de Dios» a los hombres de hoy? Ciertamente, en términos nocionales no mucho, o casi nada. Pero de modo *real* quizá pueda decirnos todavía mucho, *incluso demasiado*. De igual manera podría cuestionarse la pertinencia de abordar filosóficamente esta «cuestión». De momento, sólo podemos transmitir aquí algunas convicciones sumamente generales que nos permitan indicar la validez filosófica de dicha pertinencia. En primer lugar, habría que reconocer sin disimulo que la importancia que posee, filosóficamente hablando, esta «cuestión de Dios», consiste en su capacidad de fecundar y amplificar profundamente nuestra exigencia filosófica de inteligibilidad. Y esta exigencia tan peculiar, se relaciona de igual manera con la posibilidad de hacer patente la desviación de algunos itinerarios filosóficos que no son plena y coherentemente fieles a sus mismos principios de inteligibilidad. Además, tales itinerarios filosóficos no son indiferentes para nuestra configuración existencial, ya que sí poseen el poder de repercutir no sólo en nuestro modo de pensar, sino que también influyen de manera decisiva en nuestra manera de ser.¹¹ ¿O acaso no es verdad que una adecuada rectitud de pensamiento puede en efecto desaconsejarnos con respecto a ciertos falsos caminos cuyas repercusiones no son sólo intelectuales sino también vivenciales?¹² De tal manera, en el presente trabajo «la cuestión de Dios» adquiere el estatus, si es posible decirlo de esta manera, de una concreta *corrección de principios y planteamientos filosóficos*. Con tal corrección y concreción, asimismo se pone en juego la fundamentación más profunda de nuestra propia existencia, es decir, la verdad de nuestro ser. A este respecto, el filósofo francés Gabriel Marcel ha dado ciertas indicaciones muy valiosas para lograr comprender más a fondo la

¹⁰ «La cuestión filosófica de la verdad en cuanto tal no es, pues, superflua más que a los ojos de un pensamiento ingenuo». Michel HENRY, o. c., p. 32. Si bien es cierto que reconocemos que nuestra situación contemporánea está infestada de relativismo y de falsas concesiones, ¿tomaremos entonces dicha situación como pretexto para *eludir* la cuestión filosófica de la verdad poniendo con ello en entredicho la seriedad inherente a toda genuina investigación filosófica? Nuestra propia convicción e inconformidad filosófica nos lleva más bien a mantener todo lo contrario.

¹¹ «Hay algo infinitamente más absurdo e inútil que quemar a un hombre por su filosofía. Es el hábito de decir que su filosofía no tiene importancia, y eso lo hace todo el mundo en el siglo XX [...] porque estamos convencidos de que las teorías no tienen importancia». G. K. CHESTERTON, *Herejes*, traducción de Stella Mastrangelo, Barcelona: Acantilado, 2007, pp. 10–11.

¹² Malebranche, por ejemplo, afirmaba no sin razón que «el error es la causa de la desgracia de los hombres, el deplorable principio del mal en el mundo, lo que hace nacer y lo que mantiene en nuestra alma todos los males que la afligen, y no debemos esperar una felicidad sólida y verdadera si no trabajamos seriamente para evitarlo». *Acerca de la investigación de la verdad. Donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, traducción de Javier Martín Barinaga-Rementería, Salamanca: Sígueme, 2009, Libro I, I, p. 39.

dimensión filosófica de lo viviente-concreto. En uno de sus artículos, Gabriel Marcel introduce la siguiente precisión: «en mi opinión no puede existir una filosofía concreta sin una tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el Yo y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos; todavía más, sin una reflexión lo más estricta y rigurosa posible sobre la experiencia más intensamente vivida»¹³. ¿Y no corresponde precisamente a la filosofía asumir la elaboración inteligible de una exigencia tal de indagación y fundamentación no sólo conceptual, sino ante todo como esa intelección o «experiencia más intensamente vivida» de la que habla Gabriel Marcel? ¿O no es tarea propia de la filosofía indagar justamente en esas «profundidades del ser en el cual y por el cual somos»? ¿Resulta acaso incompatible *en principio* la inteligencia cultivada y rigurosa con el corazón apasionado en verdad por la Verdad? Sinceramente, no lo creemos.¹⁴ Por el contrario, mantenemos firmemente que la filosofía es un acontecimiento que involucra y configura o, en todo caso, desfigura el acontecer existencial en su conjunto, pero que no resulta ajena ni indiferente para nuestra propia existencia concreta.¹⁵

Además, nuestro planteamiento filosófico con respecto a «la cuestión de Dios», apunta a una profunda comprensión o inteligibilidad en la que esa «experiencia más intensamente vivida» –que en el presente trabajo remite más bien a la *concreta perturbación ontológica de nuestra propia intelección de ser*–, corresponde precisamente con la experiencia de precedencia concreta o fundamentación que nos aporta la Presencia. Ahora bien, ciertamente reconocemos que la fundamentación filosófica de la cual hablamos, requiere ser esclarecida lo más fielmente

¹³ Gabriel MARCEL, “Esbozo de una filosofía de lo concreto” en «De la negación a la invocación» de sus *Obras selectas II*, traducción del francés de Mario Parajón, Madrid: BAC, 2004, p. 73.

¹⁴ Cf. PASCAL, «Pensamientos» en *Moralistas franceses. Máximas, pensamientos y caracteres*, traducción de José Antonio Millán Alba, Córdoba: Editorial Almuzara, 2008, pp. 5–389; San AGUSTÍN, *Confesiones*, traducción de José Cosgaya, O.S.A., Madrid: BAC, 2005; KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, traducción de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006; Romano GUARDINI, *La existencia del cristiano*, traducción de Alfonso López Quintás, Madrid: BAC, 2005; Edith STEIN, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 2004; Emmanuel MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, traductores varios, Salamanca: Sígueme, 2002; Pavel FLORENSKY, *The Pillar and Ground of the Truth*, translated by Boris Jakim, USA: Princeton University Press, 2004 (afortunadamente, ya hay disponible una traducción al español de esta obra tan especial, Pável FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, traducida por Francisco José López Sáez, Salamanca: Sígueme, 2010); Maurice BLONDEL, en Oliva BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A philosophical life*, USA: Eerdmans Publishing, 2010, entre muchos otros más.

¹⁵ Con el calificativo filosófico de «concreto», entendemos aquí la dimensión vivencial en la cual se con-forma la plenitud a la cual apunta el verdadero crecimiento de nuestra real estructura existencial, en cuya dimensión se alcanza precisamente la conformación filosófica de lo viviente-concreto que no niega su *con-crescere* o auténtico carácter «supra-racional» que, de hecho, esencialmente le pertenece. Partimos pues de la muy fecunda significación filosófica que Romano Guardini ha dado a este calificativo. Véase Romano GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, estudio introductorio y traducción de Alfonso López Quintás, Madrid: BAC, 1996.

posible en términos filosóficos de intelección que no corresponderán de manera necesaria con nuestra habitual comprensión nocional. Sin embargo, al dar paso a un tipo de intelección diferente a la nocional, no suprimimos de ningún modo la significatividad filosófica de esta última, sino que nos insertamos en una dimensión de inteligibilidad más amplia que de igual manera resulta por demás significativa y enriquecedora para nuestra propia labor filosófica de investigación. Así, pues, el dar cabida a la Presencia como fundamentación inteligible de nuestra actual investigación filosófica, responde a la exigencia de conservación que implica esta experiencia o acontecimiento profundamente filosófico. Para poder poner al descubierto esta *concreta perturbación ontológica de nuestra propia intelección de ser*, se debe ante todo evitar suprimir o negar el rico contenido que es posible extraer inteligiblemente desde y para la filosofía. Por ende, más que suprimir el amplio contenido significativo y filosófico de dicho acontecimiento, es decir, más que recurrir a la suficiencia reductiva de la intelección nocional, habría más bien que esforzarse por exigir a nuestra propia capacidad de intelección *un mayor esfuerzo comprensivo de inteligibilidad*. Filosóficamente hablando, es sumamente importante no reducir nuestra capacidad de intelección al estrecho ámbito de la autosuficiencia conceptual, sino que ante todo habría que exigir un mayor esfuerzo de inconformidad con el cual sea posible incrementar nuestra propia capacidad de intelección. Y es esto justamente lo que en el presente trabajo de investigación pretendemos realizar a partir de «la cuestión de Dios». A final de cuentas, nuestra inconformidad con respecto a la autosuficiencia nocional se reduce a un solo hecho: al hecho de que, de acuerdo a los propios principios de inteligibilidad que la sustentan, no sea capaz de darnos filosóficamente *algo más*.

Por otra parte, habría que reconocer de igual manera una importante situación, a saber, aquella que nos indica que la filosofía corre siempre el riesgo de asentarse en la verdad o en el error. Y, según nuestro parecer, esto constituye justamente el gran principio de cualquier acontecimiento filosófico. Razón por la cual resulta imposible minimizar las consecuencias que de ahí se desprenden, ya que las implicaciones involucradas en tal asentamiento, de una manera u otra, afectarán al complejo proceso de configuración que implica asimismo nuestro existir en general. Los filósofos dialógicos, en efecto, acudieron a «la cuestión de Dios» para ofrecer una alternativa que fuera capaz de enmendar la situación particularmente difícil con respecto a la existencia humana contemporánea. Los estados totalitarios, los campos de concentración, el feroz individualismo, las dos guerras mundiales y sus posteriores efectos, etc., eran resultado, según

ellos, de la absolutización del «yo», de la imposición de ese egoísmo metafísico que remitía de modo directo al olvido o abandono de «la cuestión de Dios» y, por ende, del otro, el Tú. Con la recuperación filosófica de dicha «cuestión», estos pensadores vislumbraban la instauración de un orden ético-filosófico auténticamente humano. Ahora bien, nosotros no nos apegamos a esa, en palabras de Chesterton, «certeza de los males», cuya impronta es casi imposible de negar en la sociedad contemporánea.¹⁶ De hecho, no pretendemos más que exponer el error filosófico esencial que, a nuestro parecer, está presente en el núcleo de la filosofía del principio dialógico a partir de la raíz misma de inteligibilidad que ellos asumen con respecto a «la cuestión de Dios». En efecto, esto nos permitirá replantear un principio filosófico de inteligibilidad radical capaz de expandir nuestras concepciones filosóficas al respecto, y con ello, podremos ensanchar de igual manera nuestro horizonte de auto-comprensión humana. A pesar de que estemos de acuerdo con los filósofos dialógicos en algunos puntos, los cuales se pondrán de manifiesto según se aborde a cada autor, disintimos profundamente de ellos, por así decirlo, en razón de principios. En efecto, nuestras razones filosóficas resultan *en principio* fundamentalmente incompatibles con su modo particular, y no por ello menos importante, de intelección filosófica. De hecho, lo que nosotros nos proponemos asumir consiste básicamente en tomarnos *más en serio*, y con esto no digo que los filósofos dialógicos no lo hayan hecho de algún modo, la inteligibilidad de Dios. Tan en serio, que tal inteligibilidad asuma y ponga al descubierto la *conmoción* ontológica que no está desvinculada de nuestra propia intelección de ser, partiendo entonces de ese precedente concreto cuya afectación profunda pone al descubierto la Presencia. Esta *experiencia concreta de inteligibilidad*, es justo el tema central de nuestra presente investigación.¹⁷

¹⁶ G. K. CHESTERTON, *Herejes*, p. 19. De hecho, nos apegamos más bien a otra afirmación del mismo autor, cuyo contenido asumimos de igual manera como elemento indispensable para una sana labor filosófica, a saber, aquella que reconoce que «lo que está mal es que no nos preguntemos lo que está bien». G. K. CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, traducción de Mónica Rubio, Madrid: Ciudadela Libros, 2006, p. 17.

¹⁷ «Lo que equivale a decir, también, que la existencia de Dios no es una verdad cualquiera, una verdad particular que dependería *en sí misma* de una verdad más general, más comprensiva y más fundamental, de la que sería una de tantas aplicaciones. O, dicho de otro modo, que el Ser de Dios no es un ser en particular que ocuparía su lugar entre otros, en medio a la principio de una serie. Dios no es el primer eslabón en la cadena de los seres. O también, contra todo racionalismo lo mismo que contra todo menosprecio de las certezas racionales, debemos reconocer que Dios es la realidad que domina, envuelve y mide nuestro pensamiento, y no a la inversa. Dios es la realidad que hace nuestro pensamiento tan grande, tan seguro de sí mismo y tan absoluto en su acto de juzgar, y tan necesariamente sumiso». Henri DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, traducción de Leandro de Sesma, Madrid: Ediciones Encuentro, 1993, p. 37. ¿Acaso todo esto no conmociona de entrada a nuestra intelección más allá de cualquier tipo inquietud nocional? ¿No resulta entonces necesario un principio filosófico de inteligibilidad radical que sea capaz de soportar la perturbación que esto provoca en nuestra propia intelección ontológica de ser siquiera *algo*, sea lo que sea? Quizá François Mauriac tenga razón al afirmar que «Dios está al acecho». Véase François MAURIAC, *Nudo de*

Además, la importancia filosófica que comporta «la cuestión de Dios», puede quedar asimismo expresada si aludimos a un aspecto no menos relevante. Adecuadamente planteado, podemos decir que lo que buscamos consiste esencialmente en un retorno a la simplicidad. Quizá tal pretensión resulte ajena a la sensibilidad contemporánea, tan afectada por el ideal de eficacia y éxito que acompaña esa obstinación por los resultados inmediatos a corto o largo plazo. De fondo, tal retorno se basa en una sencilla convicción: las complicaciones filosóficas no representan siempre un progreso para el pensamiento, ni mucho menos. Incluso la proliferación indefinida de los conceptos o la acumulación indiscriminada de hipótesis, no están exentas de peligros. Así, pues, no buscamos resultados inmediatos, sino planteamientos o *consideraciones filosóficas* que respondan adecuadamente a nuestra capacidad de orientación según un principio de inteligibilidad radical. Ahora bien, como tendremos oportunidad de mostrar a continuación, dichos planteamientos surgen precisamente a partir de «la cuestión de Dios». La fecundidad que descubrimos en este retorno a lo esencial implica deshacer más bien los resultados hasta ahora obtenidos. De hecho, confiamos en la posibilidad de abandonar el asentamiento del error a través de la verdad y, por tanto, de la filosofía.

Pero también debemos decir que con los planteamientos filosóficos que proponemos, no ponemos en duda el mérito filosófico de los pensadores dialógicos que en el presente trabajo tendremos oportunidad de abordar. Nuestra *serena disputatio* nos conduce más bien a mantener un atrevimiento. En efecto, nos atreveremos a discutir con aquellas explicaciones filosóficas que difieren de las nuestras en razón de sus propios principios. Dicho de otra manera, pretendemos atravesar la mera *disputatio* para asentarnos en aquella apacible *veritatio* que, de fondo, todo hombre anhela como respuesta a su más adecuada auto-comprensión *personal*. Esta *veritatio* reposa en el fondo mismo de la agitación que comporta cualquier resultado. Y, siguiendo nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, es ahí justamente donde encontramos «la cuestión de Dios».

Antes de pasar a nuestro siguiente punto argumentativo, aún es necesario decir algo más al respecto. Ciertamente, no está por demás mencionar que en cada uno de los autores que serán presentados, todos ellos identificados de una u otra manera con la filosofía del principio dialógico, la extensión de nuestra investigación filosófica dependerá en última instancia de «la

viboras. El beso al leproso, traducción de Almudena Montoso Micó, Madrid: Homo Legens, 2007, citado por Alejandro Caja en el Prólogo a esta obra, p. XVI.

cuestión de Dios» en ellos presente. No se trata entonces de pretender desarrollar el todo de su pensamiento, sino de exponer al máximo todas aquellas derivaciones filosóficas que están relacionadas de manera directa con esta «cuestión» central. El segundo apartado de nuestro proyecto se concentrará por tanto en «la cuestión de Dios» que concibe cada filósofo dialogal. Y, el tercer apartado de nuestra investigación, será dedicado únicamente a Emmanuel Lévinas, ya que su concepción filosófica presenta una ruptura muy especial con respecto a la filosofía del principio dialógico. Ruptura que, dicho sea de paso, está vinculada con la filosofía del principio dialógico pero en un sentido significativamente negativo. Por último, al final aparecerá una especie de conclusión donde se resalten de manera clara y definida aquellas consideraciones que se desprenden de nuestro propio planteamiento filosófico.

Por último, una final consideración de tipo general. Consideramos seria y sinceramente que, en términos filosóficos, «la cuestión de Dios», como dijera Gabriel Marcel, «es una sublimidad de la experiencia, no una castración»¹⁸. Para confirmar esta profunda convicción que es capaz de aportar gran fecundidad filosófica, pasamos pues a desarrollar el núcleo central de nuestra presente «cuestión», es decir, aquella que nos conduce a fundamentar filosóficamente los principios inteligibles que en el presente trabajo de investigación han sido adoptados.

¹⁸ Gabriel MARCEL, o. c., p. 88.

I. «La cuestión de Dios» en la filosofía del principio dialógico.

1. La pregunta por el fundamento.

¿De qué manera será posible entonces *pensar a Dios* a la luz de todo lo anterior? Es decir, ¿cómo clarificar la inteligibilidad que comporta «la cuestión de Dios» a partir del fundamento que mantiene la filosofía del principio dialógico, por un lado, y el fundamento de intelección que sostiene nuestro propio principio filosófico de inteligibilidad radical por el otro? No hay que olvidar que «la cuestión de Dios» que aquí tenemos presente, como ya lo hemos indicado con anterioridad, no es de tipo general, sino que se concentra ante todo en el *modo de intelección* que al respecto ha sido desarrollado *filosóficamente* por el pensamiento dialógico. Y es esto en efecto, es decir, la atención que ponemos en su particular modo de intelección esencial con respecto a «la cuestión de Dios», aquello que nos conduce no sólo a indagar *a fondo* en el fundamento filosófico de la inteligibilidad dialogal, sino que a su vez tal indagación nos incita de igual manera a intentar solventar aquellas dificultades o insuficiencias de intelección filosófica que nosotros creemos detectar en la postura dialógica.

Así, pues, la pregunta por el fundamento que en el presente apartado nos disponemos a desarrollar, posee en realidad dos dimensiones, a saber, aquella en la que intentaremos dejar en claro en qué consiste el fundamento filosófico del principio dialogal con respecto a «la cuestión de Dios», y esta otra en el cual expondremos con la mayor claridad posible el modo de intelección filosófica que nos aporta nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical. Esta segunda dimensión expositiva, corresponde justamente con un intento filosófico que sea capaz de solventar aquellas insuficiencias más esenciales que la filosofía del principio dialógico no es capaz de esclarecer del todo en dicha «cuestión» a partir de su propio fundamento. Debemos, pues, reconocer de antemano que el fundamento de resolución inteligible que nos propone la filosofía del principio dialógico nos parece en efecto insuficiente, esto es, *en realidad* insatisfactorio al momento de intentar esclarecer todas aquellas exigencias de intelección que aquí nos hemos propuesto asumir de manera no sólo nocional, sino real y, por ende, siguiendo y adoptando un sentido de intelección que bien podría quedar justificado en su exigencia de radicalidad. La insuficiencia del fundamento filosófico de la intelección dialogal, es pues aquello

que fomenta en nosotros el planteamiento de una intelección igualmente filosófica que, si bien no rechaza de antemano todas las conclusiones que nos aporta la filosofía del principio dialógico en lo referente a nuestro modo de pensar «la cuestión de Dios», y su más que posible y esencial vinculación con la auto-comprensión humana, sí toma distancia claramente de ella en función de su filosófico fundamento. En consecuencia, la pregunta por el fundamento apunta a poner en marcha el esclarecimiento de dos modos distintos de inteligibilidad filosófica cuya única diferencia de fondo, esto es, *en razón de su principio y fundamento*, nos parece que constituye el comienzo de una fecunda y valiosa aportación para el ámbito mismo de la filosofía. En consecuencia, lograr poner en claro todo aquello que pone al descubierto la pregunta por el principio y fundamento de «la cuestión de Dios» en la filosofía del principio dialógico y en nuestro propio principio filosófico de inteligibilidad radical, partiendo pues de sus diferencias filosóficas y correspondientes planteamientos esenciales, es justo lo que intentaremos hacer a continuación a partir de la exposición de estas dos dimensiones antes mencionadas.

a) En torno a la *carnalidad* de la «palabra» dialógica.

Tal parece que G. K. Chesterton tiene razón al afirmar que «un hombre está parcialmente convencido de algo cuando ha encontrado esta o aquella prueba que le permite proclamar ese algo; pero un hombre no está realmente convencido de una teoría filosófica cuando encuentra que algo la prueba. *Está realmente convencido justo cuando descubre que todo la prueba*»¹⁹. Ahora bien, esta *convicción real* a la que es posible acceder en filosofía y que afecta por completo *a todo lo demás*, no es algo nuevo en el desarrollo del pensamiento filosófico. ¿No es cierto, por ejemplo, que Descartes esperaba sobre todo encontrar un principio filosófico de certeza, «por pequeño que sea, cierto e incuestionable», que fuera capaz de repercutir en todo lo demás de modo *absoluto*?²⁰. La auténtica pretensión filosófica del planteamiento cartesiano, más allá de sus

¹⁹ G. K. CHESTERTON, *Razones para la fe*, Barcelona: Styria, 2008, p. 56. El subrayado es nuestro.

²⁰ René DESCARTES, «Meditaciones metafísicas» en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción de E. López y M. Graña, Madrid: Editorial Gredos, 1987, Segunda Meditación, p. 21. Ciertamente, la metafísica cartesiana, incluso desde su célebre *Discurso del método*, está permeada por éste afán intelectual de absoluto convencimiento, el cual adquirió una mayor contundencia y relevancia al redactar, ya en edad madura, sus *Meditaciones metafísicas*. Véase también René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi, Madrid: Alianza de Bolsillo, 2008; así como, Víctor GÓMEZ-PIN, *Descartes: la exigencia filosófica*, Madrid: Akal, 1996.

válidos pormenores, creemos, radica justamente en el peso filosófico que él pretende establecer a partir de su más profunda y esencial convicción: *la certeza absoluta del cogito*. El fundamento filosófico de la obra cartesiana corresponde en efecto al carácter de *absolutividad* que el *cogito* adquiere dentro de sus propios planteamientos filosóficos. O, por decirlo en términos aún más precisos para resaltar la *absolutividad* de la cual hablamos en este caso, se trata al fin y al cabo de la certeza atribuida a la «cosa pensante», cuyo descubrimiento, y Descartes está plenamente convencido de ello, prueba todo lo demás con absoluta suficiencia, lo cual incluye, claro está, la filosófica probación de su existir.²¹

Sin embargo, y en este punto en particular estamos de acuerdo con ella, la filosofía del principio dialógico no parte de tal presupuesto o principio filosófico *nocional*. Por el contrario, justo lo que es puesto en entredicho por tal filosofía corresponde a esa *absolutividad* que se otorga conceptualmente a «la cosa pensante», ya que ésta última es asumida como la única y absoluta condición de principio para la inteligibilidad filosófica. De fondo, lo que ahora se ha puesto en tela de juicio es precisamente el carácter de absolutización que suele otorgarse a ese *algo pensante*, el cual, habría que decirlo, no es necesariamente de índole cartesiano. Así, pues, los filósofos del principio dialógico concibieron más bien ese *algo* que fundamenta el todo de su particular concepción filosófica de inteligibilidad, a partir de la dimensión dialogal de lo interhumano que ellos rescatan y aprueban. Apelando, pues, a tal dimensión, los filósofos dialógicos encontraron plasmado el contenido esencial de toda la realidad inteligible, según un fundamento del todo distinto, filosóficamente hablando, a la «cosa pensante». Es decir, que aquello que asumieron los pensadores del principio dialógico, esto es, su nuevo fundamento, no es equiparable ya, de ningún modo, con esa «cosa pensante» que, a partir del planteamiento

²¹ Aunque habría que reconocer que, *en principio*, tal *absolutividad del cogito* sólo corresponde a uno de los aspectos de la humana intelección que en nuestro presente trabajo hemos ya destacado, nos referimos al aspecto nocional, por supuesto. El propio Descartes manifiesta claramente con su búsqueda incansable de las «ideas claras y distintas», o mejor aún, con la búsqueda y establecimiento de la «cosa pensante» en tanto principio, su auténtica *inquietud* de intelección nocional y, con ello, su fundamento o absoluto filosófico. En palabras del filósofo francés: «Eso es: el pensamiento; *esto es lo único que no puede separarse de mí*. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, *soy sólo una cosa pensante*, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: *una cosa pensante*». DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Segunda meditación, p. 24. El subrayado es nuestro. Al abordar «la cuestión de Dios» en Emmanuel Lévinas, tendremos oportunidad de profundizar todavía más en la relevancia filosófica que éste filósofo contemporáneo reconoce en principio como válido del planteamiento cartesiano.

cartesiano, ha tenido a su vez múltiples variantes.²² Además, cabe mencionar que con la adopción filosófica de este nuevo fundamento, los filósofos dialógicos concibieron un modo de intelección que, al igual que como ocurre en Henri Bergson, por ejemplo, resulta más preciso y adecuado con la intelección filosófica que se involucra por completo con el complejo ámbito de nuestra situación vivencial.²³ Dicho de otra manera, podemos afirmar entonces que la incuestionable confianza que había sido colocada en la razón especulativa según un fundamento que adopta como principio, es decir, como punto de partida única y exclusivamente a la «cosa pensante», fue puesta en entredicho por los filósofos dialógicos. En tal sentido, la filosofía del principio dialógico aparece como una respuesta y alternativa filosófica que no pretende basar sus planteamientos de intelección en la autoridad incuestionable del «concepto». Es decir, en ese «concepto» cuyo principio aparece a partir de la raíz propia del *logos*, o bien, diríamos nosotros, en tanto se trata de una expresión absolutizada de nuestra capacidad nocional, aun cuando ésta sea dimensionada e incluso extendida al acontecer histórico o fenomenológico del acto pensante. Más bien, la filosofía del principio dialógico abandona la «cosa pensante» a favor de la vivencia fecunda e inagotable de la «palabra», la cual constituye la dimensión realmente dialogal de lo interhumano. Por ello, en la «palabra», y por medio de la «palabra», la filosofía dialogal encontró la profunda y fecunda originalidad de su propuesta fundacional de intelección.

Ciertamente, el fundamento de intelección que asume la filosofía del principio dialógico se encuentra en la «palabra». En efecto, sólo por medio de la «palabra», los filósofos dialógicos consideraron que era posible adquirir la fuerza necesaria para liberar a la filosofía de una profunda crisis especulativa. Crisis cuyo fundamento, según la perspectiva dialogal, y aquí nos apegamos todavía a tal perspectiva en su conjunto, provenía esencialmente de un encierro por

²² Cf., por ejemplo, G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia: Pre-Textos, 2006, Cap. VIII, pp. 889–914. En Hegel, la «cosa pensante» es ya, según él, el «saber absoluto», es decir, «el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu», cuya absolutividad le viene dada en principio precisamente de su carácter *histórico*. Y si bien es cierto que en el planteamiento hegeliano el «saber absoluto» no es ya formalmente un *concepto*, no por ello deja de ser una absolutización de nuestra capacidad nocional de intelección bajo la forma histórica, esto es, bajo la forma espiritual del saber en la realidad fenomenológica que el planteamiento hegeliano contempla a partir de su propio progreso.

²³ Dice Bergson: «Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle». Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris: PUF, 2005, I, p. 1. Para una mayor apreciación de la inteligibilidad filosófica de este interesante pensador, véase también, por ejemplo, Henri BERGSON, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2006; Id., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca: Sígueme, 2006; y, concretamente sobre la inteligibilidad filosófica de Bergson con respecto a «la cuestión de Dios», véase sobre todo su obra *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2005.

parte del individuo en su propio ámbito subjetivo de intelección especulativa y absoluta. Ámbito cuya propuesta filosófica meramente nocional o conceptual, en efecto niega o hace imposible la presencia y existencia real de un Otro, en tanto éste Otro constituye una realidad trascendente que no coincide en absoluto con una construcción intelectual del pensamiento, llámese «concepto», «idea», «mente», «Yo», etc., ni se reduce a una mera extensión o suposición reflexiva más bien amplificadora de «sí mismo», alcanzando con ello las sublimes cimas del saber absoluto. Es justo en este pensamiento absoluto del «sí mismo», según la perspectiva dialógica, donde el Otro únicamente coincide con *aquello que se piensa*, es decir, con el «concepto», lo cual conduce a negar la realidad efectiva de la Trascendencia. Así, pues, es justo este encierro especulativo del «sí mismo», según la intelección dialógica, el que niega o hace imposible tomar en cuenta toda la riqueza primordial que comporta la dimensión realmente dialogal de lo interhumano. Por tal motivo, la reducción especulativa que impone la «cosa pensante», se perfila como aquello que intentará resquebrajar de manera tajante la filosofía dialógica.

Hemos visto entonces ya que el fundamento o principio de inteligibilidad dialogal no coincide en modo alguno con la «cosa pensante», sea ésta la que sea, ni con algún tipo de fundamento meramente nocional. También hemos podido observar que el *sujeto pensante*, en tanto se trata de una fuente monológica que asume todo como un producto o extensión de «sí mismo», y cuyo resultado especulativo culmina tranquilamente en la autoridad incuestionable de la proyección que subyace a la concepción propia del «concepto», resulta filosóficamente inaceptable para el planteamiento dialógico, el cual apela más bien a la dimensión interhumana donde prevalece ante todo la «palabra». Y que, en consecuencia, el fundamento filosófico de la postura dialógica no coincide con una entidad abstracta o nocional, sino con *alguien* que es interpelado *en principio* por un Otro, un Otro que lo asume en la fecundidad explícita del auténtico «encuentro» dialógico.

Pero habría entonces que esclarecer qué entiende en términos filosóficos la postura dialogal al hablar de la «palabra». Es decir, ¿cuál es el sentido filosófico que atribuye este tipo de intelección a su peculiar fundamento? Lo primero, pues, que habría que afirmar, es que en la dimensión de lo interhumano que se fundamenta precisamente a partir del «encuentro» dialógico, hay *alguien* que tiende y atiende a la «palabra», y que ese alguien que le interpela desde más allá

de su ser-pensante, corresponde filosóficamente con la intelección real del Tú.²⁴ De tal manera que, frente al «concepto» especulativo de la «cosa pensante», los filósofos del principio dialógico asumirán la «palabra» como una realidad viva –*el otro hombre que implica la situación dialogal*– que no proviene ni es producto del propio sujeto, sino que la realidad de la «palabra» apunta más bien a una alteridad u otredad que, por estar desligada de la capacidad de intelección nominal del propio sujeto y, por ende, de su resultado o «concepto», se manifiesta a su vez como aquella Trascendencia prácticamente irreductible a la mera condición subjetiva o nocional de la «cosa pensante». Así, pues, los filósofos dialógicos se expresarán en términos que no hagan referencia implícita o explícita a ese sujeto omniabarcante del «sí mismo», sino que ellos se referirán ahora a una realidad absolutamente trascendente con respecto a la capacidad subjetiva o nocional del sujeto involucrado en la relación dialogal. Y, a final de cuentas, dicha realidad absolutamente trascendente, o bien, absolutamente desligada de la fagocidad nocional de la «cosa pensante», es justo la «palabra», es decir, el Tú, en tanto éste constituye el principio fundamental de la inteligibilidad filosófica de los pensadores dialógicos. En consecuencia, al quedar separado dicho principio de la capacidad meramente nocional de nuestra propia capacidad de intelección, dicho principio ya no será equiparable con ningún tipo de concepto o noción, sino que hará referencia más bien a *alguien* cuya *materialidad*, por así decirlo, pone en entredicho la absolutividad nocional que la «cosa pensante» pretende imponer con plena suficiencia a través del concepto.

De hecho, el empeño que pondrán estos filósofos dialógicos al intentar plasmar de manera clara y explícita la fuerza vital de la expresión concreta que emana de la realidad dialógica de la «palabra», representa, al menos para nosotros, un serio y profundo esfuerzo por destacar el papel primordial que puede adquirir un principio de intelección filosófica del todo distinto al nocional. Reconocemos, pues, que tal reorientación de inteligibilidad, *en principio*, ofrece un panorama de intelección que bien vale la pena recorrer filosóficamente. Ahora bien, atendiendo, pues, a la perspectiva filosófica del principio dialógico, es posible constatar que en ella se hace referencia explícita a una realidad trascendente que interpela y antecede al propio sujeto, convocándolo a co-responder no como sujeto abstracto, sino como *alguien* que se mantiene en total apertura y expectativa con respecto a la «palabra» que le interpela de modo real

²⁴ En efecto, la *irreductibilidad del Tú* a cualquier tipo de concepto o noción especulativa, es justo el fundamento filosófico más esencial de la inteligibilidad dialogal. Todos los demás planteamientos filosóficos que la filosofía del principio dialógico logrará extraer o poner al descubierto, incluida «la cuestión de Dios», a partir de dicho fundamento, parten precisamente de la realidad no-conceptual de dicho principio de inteligibilidad, es decir, del Tú.

y trascendente. De ahí que Franz Rosenzweig, por ejemplo, se exprese en términos donde se privilegia ante todo al «prójimo», y no al «concepto»; Martin Buber exponga su pensamiento a partir del «Yo-Tú» fundamental, sin dejar por ello de lado al «Tú Eterno»; Ferdinand Ebner dé prioridad al «Tú divino»; y, Emmanuel Lévinas, por último, coloque su radical propuesta filosófica a partir de la preeminencia absoluta del «totalmente Otro». En todos los anteriores casos, será justo ese *alguien* que en efecto interpela y antecede a la «cosa pensante», el principio filosófico de inteligibilidad que logra escapar a la esencia especulativa del propio pensamiento y su resultado nocional. No es casual, pues, que el empeño primordial de la filosofía del principio dialógico, consista por tanto en mantener una postura filosófica que no quede cautiva del dominio nocional o especulativo del «sí mismo», sino que, por medio de la «palabra», logre recuperar aquel acceso o fundamento que conduce de manera directa a la Trascendencia, la cual, ciertamente, en el caso particular de los filósofos dialógicos, está estrechamente vinculada con la real «exterioridad» de la «palabra», en tanto ésta señala precisamente lo que está *fuera del pensamiento*, es decir, el Tú, como su fundamento primordial de intelección filosófica.²⁵

Con ello, la inteligibilidad filosófica más común y dominante, esto es, aquella que sobre todo se basa en la autoridad conceptual de la «cosa pensante», quedará en entredicho al contraponerle una realidad de «exterioridad» que no corresponde a una identificación del ser consigo mismo, en tanto sujeto-que-piensa la idea misma del ser y, por tanto, su esencia, sino que ahora el ser quedará apuntalado expresamente a partir de la «exterioridad» insustituible e irreductible de la «palabra». Así, pues, con esto se pretende ante todo superar las ilusiones de lo subjetivo y, al mismo tiempo, llevar a cabo la renovación del pensamiento que sólo ha quedado encerrado en sí-mismo por la sordidez errante y monológica del «concepto»²⁶. La ilusión subjetiva que pone al descubierto la filosofía del principio dialógico, consiste entonces en mostrar que el pensamiento especulativo ha sido hasta el momento asumido como algo que no logra ver más que a sí-mismo —el «pensamiento que se piensa a sí mismo»—, dando como resultado un

²⁵ Una «exterioridad» y Trascendencia que no resultan equivalentes a la elaboración especulativo-apresiva del «concepto», sino a una realidad que se encuentra fuera o más allá de la subjetividad pensante. Emmanuel Lévinas, por ejemplo, subtitulará una de sus obras principales, *Totalidad e infinito*, como «Ensayo sobre la exterioridad», donde tal «exterioridad» pone sobre aviso del *apresamiento* que lleva a cabo la participación no escisiva del Mismo con respecto al Otro. Véase *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, pp. 293–311.

²⁶ No es por tanto casual que el filósofo Franz Rosenzweig llegará por eso a proponer la instauración urgente y necesaria de un «nuevo pensamiento», un «pensamiento hablante», como él mismo lo define. Véase, por ejemplo, Franz ROSENZWEIG, «El nuevo pensamiento» en *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Madrid: Visor, 1989, pp. 43–80.

pensamiento saturado de miopía que no atiende ni ve aquella «exterioridad» que le interpela no por medio de su propia elaboración nocional, sino a través de su participación y correspondencia dialógica en la realidad trascendente de la «palabra». «Palabra» cuya realidad requiere, más que especulación, *recepción*, es decir, encuentro y diálogo. Dicha recepción, señala un estrecho vínculo con la exterioridad de la «palabra», en tanto en cuanto la «palabra» se anuncia y hace palpable por medio de una atenta *audición* por parte de quien la recibe, y a la cual se queda íntimamente relacionado, más allá de lo nocional, por una activa y real *co-respondencia* de intelección dialógica.

Ahora bien, ¿qué más nos aporta el *fundamento* específico de la filosofía del principio dialógico? Y más aún, ya que esto es justo lo que aquí nos importa indagar *a fondo*, ¿de qué modo se relaciona y repercute este fundamento con «la cuestión de Dios»? Ciertamente, aún es necesario ahondar todavía un poco más en el principio filosófico de intelección dialogal, para responder de modo adecuado a este último interrogante. Siguiendo entonces la intelección dialógica cuyo fundamento, como hemos podido observar, está dado en principio por la «palabra», resulta necesario reconocer que, en efecto, el «diálogo» está conformado por la *escucha* y la *respuesta*, ya que sólo se puede responder *efectivamente* a aquello que previamente ha sido escuchado. La «palabra» es por tanto *lo ya dado*, aquello que se dirige anticipadamente a un sujeto. *Previo a un sujeto*, según el modo de inteligibilidad dialogal, está ya la «palabra», pues ésta le antecede por su misma exterioridad. Con este presupuesto previo al «sí mismo», un «sí mismo» que ha quedado desplazado como único supuesto monológico de intelección, la «cosa pensante» se muestra susceptible de *sucumbir* ante la preeminencia de la «palabra» y su inherente exigencia de *respuesta*. Una respuesta que, de fondo, y en esto estamos de acuerdo con el principio de intelección que aquí nos hemos limitado a describir, es más bien *esencialmente* vital, es decir, *esencialmente más que nocional*, ya que dicha «palabra» efectivamente apunta a una real «exterioridad» y, por ende, apunta también, según el principio filosófico de la intelección dialogal, a la realidad no conceptual de la Trascendencia, pues ésta no resulta equiparable con la autosuficiencia especulativa de la subjetividad pensante. Es decir, por medio de la «palabra» es que se hace patente una «exterioridad» que es realmente trascendente al propio sujeto, pues ella es justo lo que está previamente más allá de la noción o concepto producido por la «cosa pensante». Por tanto, la «palabra» sería *el-Otro* real, el Otro no conceptual, en tanto se trata de la exterioridad o materialidad del otro *hombre* que en efecto apela y exige mi particular respuesta.

Pero también, según el planteamiento dialógico, dicha «palabra» es *lo-Otro*, es decir, *Dios*. La «palabra», de acuerdo con el modo de intelección dialogal, es ante todo *anticipación*, es decir, «exterioridad» por completo ajena a la capacidad nocional. Y, debido a tal anticipación real, es que la «palabra» no es concepto, noción, sino un Tú concreto cuya exterioridad *perturba* la autosuficiencia especulativa de la «cosa pensante». Ella, en tanto «palabra», es *pre-visión*, es decir, *audición* o recepción efectiva de una «exterioridad» que antecede y excede a la visión unilateral de la capacidad subjetiva nocional.

Para la filosofía del principio dialógico, es justo a partir de la realidad *pre-visiva* de la «palabra», que se des-cubre y torna accesible esa real «exterioridad» o Trascendencia que había quedado suprimida por la visión monológico-subjetiva de la especulación. De hecho, según la inteligibilidad dialogal, sólo por medio de una auténtica relación o encuentro dialógico es que se puede colocar ahora el fundamento básico y esencial de la intelección auténticamente humana, el cual parte y remite siempre a alguien concreto y determinado.²⁷ En síntesis, podemos afirmar que la reducción especulativa que impone la «cosa pensante», se perfila como aquello que intentará resquebrajar de manera tajante la filosofía del principio dialógico. Sin embargo, ¿no resulta un tanto precipitado atribuir asimismo a la exterioridad real de la «palabra» la realidad misma de Dios? Dicho en otros términos, ¿qué es aquello que fundamenta filosóficamente la equiparación de Dios con la exterioridad material del Tú? ¿Acaso el fundamento filosófico que nos aporta la inteligibilidad dialogal resulta en sí mismo suficiente para satisfacer de un modo riguroso la intelección que corresponde *efectivamente* a «la cuestión de Dios»? De ser así, habría entonces que mostrar, como dijera John Henry Newman, *la fuerza inherente que se desprende de los hechos*. ¿Posee *en verdad* el fundamento dialógico, es decir, la «palabra» esta fuerza capaz de conmocionar de manera radical nuestra inconforme inteligibilidad? ¿Por qué razones gozaría entonces de tal privilegio el *principio* dialógico? A primera vista, nos parece más bien que dicho

²⁷ «El pensador ya conoce sus pensamientos de antemano; el que los «pronuncie» es sólo una concesión a la deficiencia de nuestros medios de comprensión, como él los llama; esa deficiencia no consiste en que necesitemos lenguaje, sino en que necesitamos tiempo para ello. Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperararlo todo, depender de otros en lo propio. Todo esto es absolutamente impensable para el pensador pensante, mientras que es lo único que incumbe al pensador hablante. Pensador hablante, sí; porque, naturalmente, el pensamiento nuevo, el hablante, también es pensamiento, del mismo modo que el pensamiento viejo, el pensante, no ocurría sin un hablar interior. La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical, no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo: pensar significa aquí pensar para nadie y hablar a nadie (si a alguno le suena mejor, en lugar de ese nadie puede poner también todos, la famosa «generalidad»), pero *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*». Franz ROSENZWEIG, o. c., pp. 62–63. El subrayado es nuestro.

fundamento no está exento de la inherente *indigencia* que comporta todo lo finito, sea interior o exterior. Es decir, sospechamos que el Tú dialógico ha sido adornado con una adjetivación –el adjetivo de *eterno* o *divino*– que lo relacione de manera directa con «la cuestión de Dios» y, al mismo tiempo, lo desvincule de *cualquier otra cosa* a partir de su condición antropológica. Así, pues, presentimos que el fundamento que nos propone la filosofía del principio dialógico, tiene una *pátina* de divinización con la que se pretende disimular su profunda indigencia fundacional. De hecho, si bien nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical comparte asimismo el rechazo dialógico que se presenta ante esta reducción conceptual que corresponde básicamente a la absolutización de nuestra capacidad nocional, cabe mencionar que el fundamento filosófico que adopta este tipo de filosofía, nos parece de igual manera discutible.²⁸

Pero antes de presentar nuestras filosóficas inconformidades, primero tendríamos que dejar en claro ciertas particularidades para que no disminuya justamente la dimensión de inteligibilidad que el fundamento esencial de la filosofía del principio dialógico nos aporta. Pues bien, aquello que los pensadores dialógicos llaman *exterioridad*, podría definirse ya aquí sin formalidad alguna como la real «*carnalidad de la palabra*»²⁹. Ciertamente, la «palabra», tal y como la conciben los pensadores dialogales, no coincide ya con una identidad abstracta de *res y cogitans*, finalmente asimilada y encapsulada dentro una noción especulativa, sino que dicha «palabra» será ahora más bien reconocida en la *carnalidad* trascendente de la *res* que corresponde precisamente al *verbum*. La «palabra» dialógica, es decir, el *verbum-res*, será aquella indicación irreducible de la Trascendencia en su radical *carnalidad*, en tanto apela a la conservación de una real «exterioridad» que, por ser tal, no puede quedar reducida a una mera indicación especulativa o abstracta. Por ende, la «palabra» originaria, siguiendo la perspectiva dialogal, será reconocida en la *carnalidad* irremplazable del «prójimo», del «Tú», del «totalmente Otro», *el hombre de carne y hueso*, de «tierra y sangre», donde se apela o indica precisamente la «exterioridad» fundamental de la «palabra» dialógica. Asimismo, tal *carnalidad* ostenta a su vez una *huella*

²⁸ A este respecto, coincidimos, pues, con el filósofo George Berkeley, en dos puntos. Primero, en pensar que «la mayor parte de las dificultades, si no todas, que han distraído hasta ahora a los filósofos y les ha *cerrado el camino* hacia el conocimiento se deben por completo a nosotros mismos, que primero levantamos una polvareda y luego nos quejamos de que no vemos»; y, en segundo lugar, en que «quizá seamos demasiado parciales con nosotros mismos al atribuir básicamente la imperfección a nuestras facultades, y no, más bien, al uso equivocado que hacemos de ellas». George BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, traducción de Concha Cogollado Mansilla, Madrid: Editorial Gredos, 1982, pp. 28–29. El subrayado es nuestro.

²⁹ Para Franz Rosenzweig, «No «propiamente» sino «realmente» es la palabra de la vida». Franz ROSENZWEIG, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Hermann, Madrid: Caparrós Editores, 2001, pp. 16–17.

imborrable de la infinita Trascendencia, de Dios, en tanto dicha *huella* es lo que le otorga su divina y respetable inviolabilidad. Por ende, la filosofía del principio dialógico ligará de manera inseparable *carnalidad* y discurso, carne y «palabra», *verbum* y *res*, en la «exterioridad» o Trascendencia que indica aquello que queda fuera del ámbito del mero pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con la realidad del *rostro* al que hace alusión de modo muy pertinente Emmanuel Lévinas, donde no sólo aflora la condición humana en su más radical *exposición* carnal, sino que es en él, es decir, en el *rostro*, donde resplandece, según él, la auténtica Trascendencia, esto es, aquella que irrumpe en el discurso innumerable de lo que ahí está expuesto, y en cuya indicación apelativa se hace palpable y explícito el *No matarás*, el cual indica, de fondo, la obligada preservación de la humanidad en su íntegra «exterioridad». Pues, como el propio Lévinas afirma, «el rostro habla», nos apela. Para Lévinas, la realidad del *rostro*, carnalmente hablando, establece la relación dialogal auténtica de la interpelación humana, la cual se funda, según el planteamiento levinasiano, en una relación más bien a-simétrica con respecto al totalmente Otro. Esta relación de a-simetría, es justo lo que Lévinas llamará «responsabilidad»³⁰.

De ahí que la exterioridad real a la que acuden los filósofos dialógicos, no concuerde con una simple exterioridad superficial, entendida entonces como mera representación o *sujeción* de lo que es pensado en calidad de objetivo por la «cosa pensante», sino que ella, la *exterioridad*, hace referencia explícita al ámbito concreto de la *carnalidad* humana, donde lo humano mismo queda así indicado claramente a través del auténtico diálogo interhumano en el que no se omite o engulle su primordial dimensión ético-trascendente. Gracias a esta real exterioridad, el hombre quedará definido ante todo por sus relaciones con un Otro trascendente, con aquello que es distinto de él, esto es, los demás hombres y cosas o, en una palabra, con todos los demás seres del mundo. La «exterioridad» o Trascendencia que definen y defienden los filósofos dialógicos, llevará a cabo un duro combate de *resistencia*. Sí, una *resistencia* que le permita quedar fuera de la fagotividad de aquel pensamiento especulativo tradicional, maduramente moderno, que sólo pretende subsumir el todo a su propia pretensión pensante o conceptual, es decir, a la capacidad nocional de «sí mismo».³¹ En tal sentido, la filosofía del principio dialógico apunta precisamente a romper de manera definitiva con un egoísmo vital que ha quedado sustentado en un ropaje de

³⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Ética e infinito*, presentación, traducción y notas de Jesús María Ayuso Díez, Madrid: Machado Libros, 2000, pp. 71–78.

³¹ Para Emmanuel Lévinas, «La résistance de l'Autre au Même, c'est l'échec de la philosophie». Emmanuel LÉVINAS, *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 2007, p. 69.

índole metafísico que sólo busca «perseverar en el ser». Perseveración cuyo egoísmo vital, ha tenido incluso que recurrir a la elaboración perspicaz de una onto-*logía* especulativa que tan sólo ha logrado entronizar y absolutizar ese supuesto ser-sí-mismo, incapaz por tanto de tomar en cuenta la preeminencia, dignidad y Trascendencia del Otro, de Dios, con respecto a sí.

Y tal egoísmo, de acuerdo con la intelección dialógica, no es otro más que la mismidad abstracta o nocional de la «cosa pensante». Pues dicha mismidad no permite ni concede lugar alguno a la exterioridad trascendente que *en realidad* ocupa el Otro, en tanto éste se encuentra fuera del «sistema del ser y del pensar» que ha sido construido por el propio pensamiento subjetivo a partir de su capacidad nocional. Así, pues, la filosofía del principio dialógico buscará sobre todo permanecer a distancia de aquel «orgullo de pensamiento», «un pobre orgullo de idea», «un pálido orgullo, un vano orgullo subido a la cabeza»³², por recurrir a la característica fuerza expresiva del poeta francés Charles Péguy, que no permite tomar en consideración la real «exterioridad» o Trascendencia que posee el Otro *en tanto* Otro, llegando con ello incluso a despreciar y exterminar, como ocurrió efectivamente en los regímenes totalitarios del pasado siglo XX, la exposición carnal que ostenta la humanidad entera en su real exterioridad.³³ Una condición *carnal*, habría entonces que enfatizar, que no se encuentra originariamente en la sujeción nocional o conceptual del pensamiento, sino en la precedencia constitutiva de la real exterioridad que escapa a toda noción especulativa.

Por tanto, no resulta casual la unánime crítica que los filósofos dialógicos dirijan al pensamiento de Heidegger, en especial Emmanuel Lévinas.³⁴ Crítica que tiene como centro el cuestionamiento de la inteligibilidad ontológico-nocional en tanto fundamento único de racionalidad filosófica. Racionalidad que sólo logra satisfacer la apremiante «necesidad interior»

³² Charles PÉGUY, *Los tres misterios*, traducción de Manuel Pecellín Lancharro: «El misterio de la caridad de Juana de Arco», José Luis Rouillon Arróspide: «El pórtico del misterio de la segunda virtud», María Badiola Dorronsoro: «El misterio de los Santos Inocentes», introducción de Javier del Prado Biezma, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, p. 280.

³³ Una descripción por demás detallada con respecto a la demolición y destrucción de la condición humana, tanto psicológica como carnal en una de las manifestaciones totalitarias del pasado s. XX ocurrida en el pueblo ruso, la puso por escrito Alexandr SOLSHENITZYN a partir de sus propias vivencias, sobre todo en su monumental obra *Archipiélago Gulag I, II y III*, traducido del ruso por Enrique Fernández Vernet y Josep M.^a Güell, Barcelona: Tusquets, 2007, y, también, y no por ello menos importante, en su otro libro titulado *One day in the life of Ivan Denisovich*, translated from the russian by H. T. Willetts, Foreword by Alexis Klimoff, London: Vintage Books, 2003; por otra parte, como es ya sabido para el más comentado y conocido caso judío, la abundante narrativa ensayística de Primo Levi resulta ser una referencia bibliográfica más que obligada, véase Primo LEVI, *Trilogía de Auschwitz*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona: El Aleph Editores, 2010.

³⁴ Véase, por ejemplo, Emmanuel LÉVINAS, «Morir por...» en *Tres textos sobre Heidegger. Abensour, Levinas, Derrida*, traducción de Alejandro Madrid, Santiago-Chile: Ediciones Metales Pesados, 2005, pp. 31–50.

de mismidad que, en efecto, está presente en la verdadera y esencial *pregunta por el quién* de Heidegger, y cuya respuesta sólo es posible a través de una suficiencia inequívoca y triunfal: el Yo-mismo. Ciertamente, se trata del Yo-mismo que ostenta el *Selbst* alemán en su propia lengua, y que define filosóficamente al hombre en su verdad esencial con respecto al ser.³⁵ Ahora bien, independientemente de si las críticas dirigidas al filósofo alemán están o no justificadas, esto nos ayuda a comprender por qué los filósofos dialógicos consideraron necesario llevar a cabo una labor de *desustancialización* radical con respecto a aquella tradición filosófica que, partiendo de su raíz ontológico-especulativa más profunda, había sido capaz de atentar contra la exterioridad y Trascendencia real del Otro, y en cuya base se encontraba, según la filosofía del principio dialógico, la íntima fundamentación filosófica de la mismidad nocional, es decir, el *Selbst*.

En consecuencia, la relevante significación filosófica que implicaba el llevar a cabo una desustancialización rotunda del sí-mismo, en tanto principio absoluto en el que había quedado fundamentada la racionalidad filosófica, implicaba necesariamente acudir a una tradición alterna que fuera capaz de enmendar por completo el «error metafísico» más esencial de tal intelección. Por ende, la perspectiva filosófica del principio dialógico exigirá llevar a cabo la re-configuración total de la existencia, pues ésta no podía quedar ya sustentada en un sí-mismo que fuera asumido como el único centro de referencia para la concepción de lo humano, sino que resultaba ahora necesario tomar en cuenta la dimensión trans-humana o trascendente que antecede y fundamenta la inteligibilidad filosófica con respecto no al ser abstracto y su «concepto», sino al ser humano real y concreto, el Tú o la «palabra» en su real exterioridad o *carnalidad*.

La subjetividad pensante que tan sólo valoraba todo en referencia a su inmanente mismidad, sería entonces dialogalmente invertida en una reflexividad alterna que daba prioridad absoluta a la realidad trascendente y valiosa del Otro y, por tanto, *de Dios*, independientemente del valor especulativo que pudiera otorgarle la misma reflexión subjetiva o nocional. De fondo, esto significaba llevar a cabo un corte tajante con respecto a la concepción filosófica moderna, basada sobre todo en el abandono de una tradición vital considerada más bien como independiente o apartada de los valores especulativos de la mismidad, y cuya ruptura entonces

³⁵ En palabras del propio Heidegger: «Der Mensch ist ein Selbst». Véase Martin HEIDEGGER, *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, introducción y traducción de Víctor Farías, edición bilingüe, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 6–11; además, existe una abundante y crucial información que complementa lo dicho aquí respecto a Heidegger en el reciente libro de Emmanuel FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris: Éditions Albin Michel, 2005, donde el autor se propone demostrar que «la question du nazisme de Heidegger ne concerne pas seulement la compromission politique de l'homme, mais également les fondements mêmes de son enseignement et de son œuvre».

sólo parecía avalar y tomar en consideración las concepciones abstractas o nocionales en las que se había logrado imponer y fundamentar la mismidad subjetiva de la moderna racionalidad que, de fondo, tal parece presentarse como excluyente y ensimismada.³⁶ De ahí que los filósofos del principio dialógico fueran muy conscientes de que en efecto «la modernidad se afirma como autónoma, prescindiendo de ejemplos y autoridades, queriendo pensar por sí misma, haciendo uso del propio entendimiento, sin la dirección de otro», como proponía Kant.³⁷ Y que «para ello recurre a la propia subjetividad, que se convierte en el punto en el que se fundamenta la certeza primera y el punto de partida para todo el sistema»³⁸. Justo por este motivo, la filosofía del principio dialógico asumirá el abandono de aquella modernidad subjetiva que sólo hace uso del propio entendimiento y su resultado conceptual, *sin la dirección de otro*. Y tal abandono representó a su vez un esfuerzo por recurrir al ejemplo y autoridad de una *tradición viva y alterna*, a saber, *la tradición bíblica*, como aquella fuente de inteligibilidad capaz de restaurar a la propia condición humana, sin tener por ello que recurrir de nuevo al encierro especulativo u «orgullo de pensamiento» en el que había caído esa subjetividad independiente, moderna y autónoma de la «cosa pensante».

De tal manera, ante el imperio filosófico más tradicional, de hecho identificado con la tradición especulativa de Occidente, ya que ésta aparece como algo común a lo largo de la moderna inteligibilidad conceptual, los filósofos dialógicos tuvieron muy en claro que en tal inteligibilidad no era una simple cuestión «abstracta» lo que ahí estaba en juego, sino que más bien la postura moderna ponía en peligro y en grave riesgo la realidad viva, concreta, exterior, *carnal* y, por tanto, trascendente del ser humano en cuanto tal. Y, para rescatar dicha *realidad*, la cual involucra asimismo la totalidad del mundo como mundo, y de Dios en cuanto Dios, los

³⁶ «La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada [...] La concepción occidental más vigorosa de la modernidad, la que tuvo efectos más profundos, afirmaba que la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o una clase social particular, sino que era la razón misma y la necesidad histórica la que preparaba su triunfo [...]». Alain TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, traducción de Alberto Luis Bixio, México: FCE, 2006, pp. 17–18. Así, pues, podemos afirmar que la modernidad no es otra cosa más que el resultado y proceso llevado a cabo por la razón misma.

³⁷ Según Kant, «*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro», el subrayado es del propio autor. En Immanuel KANT, «Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?» en *¿Qué es la Ilustración?*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 83.

³⁸ Gabriel AMENGUAL, Mateu CABOT y Juan L. VERMÁL (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta, 2008, p. 17.

pensadores dialógicos recurrieron a una «experiencia» dialogalmente concreta que toma como prioridad definitiva y absoluta, *algo* «completamente diferente» a lo que ha podido ofrecer hasta entonces el ámbito de la ontología especulativa que únicamente es capaz de remitirnos a ese especulativo o nocional sí-mismo.³⁹ Dicho en otros términos, los filósofos del principio dialógico intentaron recuperar aquella *realidad* que va *más allá* de la subjetiva posición especulativa cuyo resultado nocional último desemboca en el «concepto» generado por la «cosa pensante», y que no es otra más que la real *carnalidad* o exterioridad inviolable de la propia humanidad. En definitiva, será justo esta realidad no-abstracta del mundo, del hombre y de Dios, lo que la filosofía del principio dialógico buscará recuperar y asumir por completo, a partir de un planteamiento filosófico muy particular que apunta directamente a un significativo *de-otro-modo*, primeramente de *ser* y, por ende, de *pensar*, con el cual expresar y aceptar su real concreción meta-conceptual. Un *de-otro-modo* que, a final de cuentas, exigía necesariamente elaborar un planteamiento filosófico «completamente diferente» al que fuera sostenido a partir de la modernidad con una fuerza cada vez mayor.

De ahí que, ante el principio abstracto de racionalidad nocional que sólo concluye en el «concepto», los pensadores dialógicos optaran por recuperar la «eterna juventud de la palabra». Aquella «eterna juventud de la palabra» que brota y ha estado siempre presente en las fuentes eternas, aunque en efecto filosóficamente olvidadas y rechazadas de manera sistemática por la modernidad, de la Revelación bíblica.⁴⁰ Con este viraje, los filósofos dialógicos no sólo lograron

³⁹ «Sólo el pensamiento, a través de la fuerza cambiante de la palabrita «es», se extravía necesariamente por aquellas sendas perdidas. La experiencia, por mucho que quiera profundizar, siempre descubre en el hombre sólo algo humano, en el mundo sólo algo mundano, en Dios sólo algo divino. Y sólo en Dios algo divino, sólo en el mundo algo mundano, sólo en el hombre algo humano. *¿Finis philosophiae?* Si así fuera ¡peor para la filosofía! Pero no creo que suceda algo tan grave. Puede más bien que la filosofía experimental («Erfahrende Philosophie») comience precisamente en ese punto en el que la filosofía ha llegado con su pensamiento hasta el final», Franz ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, p. 51.

⁴⁰ Coincidimos plenamente con Vicente Serrano Marín al considerar a la modernidad «como aquel periodo histórico en el que la razón ha venido luchando frente al modo de pensar religioso [...] porque la modernidad no es la superación del fenómeno religioso, sino sólo la transformación del mismo». Véase, Vicente SERRANO-MARÍN, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, México: Plaza y Valdés, 2005, p. 22. La modernidad, por tanto, no ha logrado desatenderse del fundamento de la divinidad, pues es justo con la así llamada «muerte de Dios», como se han puesto en movimiento las contradicciones esenciales de la filosofía moderna en sus dos formas más radicales, a saber, el humanismo ateo de los siglos XVIII y XIX, y el ateísmo sin humanismo del pasado s. XX, presente incluso hasta nuestros días bajo diversas formas. Para una descripción profunda de las raíces filosóficas del «humanismo ateo» que apareciera en la obra de Feuerbach, de Comte y de Nietzsche, véase Henri DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, traducción de Carlos Castro Cubells, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990. El «ateísmo sin humanismo», definido así por el filósofo Emmanuel Lévinas, será la constante primordial a combatir por toda la filosofía del principio dialógico. Véase, por ejemplo, el artículo de E. LÉVINAS, «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» en *Los imprevistos de la historia*, traducción de Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 25–36, donde Lévinas desarrolla justamente cómo lo que ha sido puesto en tela de juicio por el criterio absoluto

despojarse de los condicionamientos especulativos del filosofar tradicional moderno, sino que incluso hicieron posible que emergiera de nuevo un tipo de *inteligibilidad* filosófica capaz de renovar la existencia del ser humano y de su pensar en franca totalidad. En efecto, ante el *capricho* moderno, por decirlo de alguna manera, de una subjetividad autónoma y moderna empeñada en renunciar a cualquier tipo de referencia a la tradición bíblica que aporta la Revelación con respecto a nuestra capacidad humana de intelección, la filosofía del principio dialógico adoptó una adhesión coherente y profunda con dicha fuente según la perspectiva primordial ahí presente. Así, pues, con tal adhesión se procuró instaurar una inteligibilidad filosófica que consistiera básicamente en poder asimilar la profunda riqueza de renovación que posee la «palabra» que ha sido revelada *para* el ser humano. «Palabra» divina que, como afirma Juan de Cronstadt, «vivirá a través de las épocas y permanecerá siempre viva y activa»⁴¹. En efecto, la aportación filosóficamente fecunda que logró encontrar y desarrollar la filosofía dialogal, quedó traducida en una nueva inteligibilidad proveniente justamente de esta «palabra siempre viva y activa», que es incluso capaz no sólo de renovar la concepción nocional del hombre con respecto a Dios, sino que también es capaz de procurar la renovación del encuentro fundamentalmente vivo y real, es decir, en este caso *dialógico*, entre aquel que *da* la «palabra», o sea, Dios, y el hombre que la recibe y acoge, el hombre, *escuchándola y asimilándola* en todos los aspectos que conforman su real configuración existencial. La configuración vivencial de la intelección dialógica, depende por tanto de la vivencia que hace presente la «palabra» revelada. La «palabra» dialógica, entendida entonces desde sus dos dimensiones primordiales, esto es, tanto en su exterioridad como trascendencia con respecto a lo humano y lo divino, constituye pues el acontecimiento fundamental de la nueva inteligibilidad filosófica o dialogal.⁴²

No obstante, cabría asimismo preguntarse cuál es el fundamento último en el cual se asienta la incuestionable validez filosófica de lo que está *fuera* del propio pensamiento. ¿Acaso

de la «cosa pensante», es *la humanidad del hombre*, a través precisamente de la instauración de un ateísmo sin humanismo que niega toda realidad exterior o trascendente de la «palabra» y, por ende, de la humanidad del hombre.

⁴¹ Juan de CRONSTADT, *Mi vida en Cristo*, traducción de Mercedes Huarte Luxán, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 31. La completa y profunda reflexión acerca de la «palabra» que hace Juan de Cronstadt es como sigue: «Sabéis que el hombre, en sus palabras, no muere; es inmortal en ellas, seguirán hablando después de su muerte. Yo moriré, pero seguiré hablando después de mi muerte. Cuántas palabras inmortales se pronuncian todavía entre nosotros, que nos han sido legadas por aquellos que han muerto hace tiempo y que, a veces, siguen viviendo en los labios de todo un pueblo. Qué poderosa es la palabra, incluso la palabra de un hombre corriente. Con más razón la Palabra de Dios: vivirá a través de las épocas y permanecerá viva y activa».

⁴² De ahí que no resulte fortuito el marcado acento ético, o más precisamente ético-metafísico, que ostenta y asume la filosofía del principio dialógico al colocar en el centro de sus concepciones filosóficas las nociones bíblicas primordiales de exterioridad y Trascendencia y su consecuente inteligibilidad.

dicho fundamento exterior dependerá exclusivamente de situaciones *inter-humanas* como la palabra-tiempo o redención histórica que plantea Franz Rosenzweig, o el «entre» filosófico que adoptara Martin Buber con respecto al Yo y al Tú, o los «campos espirituales de interacción humana» que promueve Ferdinand Ebner, o bien, de la «responsabilidad» a-simétrica y absolutamente ética que plantea Emmanuel Lévinas? ¿Es verdad que el fundamento que adopta la filosofía del principio dialógico nos *vincula* por completo con lo que queda *absolutamente fuera* de lo que soy y de lo que pienso? Dicho en otros términos, ¿acaso la perspectiva dialógica ahonda suficientemente en aquello que escapa al orden del pensamiento, colocándose así *realmente más allá de la esencia*? ¿O acaso debemos aceptar como necesario el quedarse únicamente en el orden de lo humanamente visible, de lo inteligiblemente inmediato, para así asumir una posibilidad que depende en última instancia de nuestra capacidad subjetiva de intelección nocional? A este respecto, resulta indispensable no olvidar que, como afirma el filósofo francés Michel Henry, «una simple posibilidad depende del pensamiento, una existencia nunca»⁴³. En razón de superar tal posibilidad especulativa, es justamente que no basta con quedarse en el ámbito de la intelección nocional, ni siquiera adornándola con una bella pátina de coloración divina. Precisamente consideramos que dicha posibilidad especulativa es aquello que la noción de «exterioridad» dialógica no es capaz de superar, para llegar plena y realmente a la existencia de aquello que ciertamente su fundamento afirma y en efecto reconoce, pero sin adentrarse ni *comprometerse absoluta y radicalmente con la inteligibilidad de su propio principio*. Esta *falta profunda de compromiso inteligible*, la cual de fondo apunta a una significativa falta de *radicalidad filosófica*, es justo aquello que reprochamos a la intelección dialógica. Estamos, pues, convencidos de que no sólo hace falta *tomar en cuenta* al otro en tanto otro para llegar al fondo último de «la cuestión de Dios», «cuestión» que la filosofía del principio dialógico en efecto supo detectar, sino que es más importante aún, y no como mera posibilidad o *aggiornamento*, asumir una inteligibilidad todavía más radical al tratarse efectivamente de una realidad más auténtica, es decir, Dios, capaz de conmocionar mi propia intelección de ser. Intelección de ser con la cual a su vez sea posible, de hecho, *entrar en comunión con él, comulgar personalmente con él*, es decir, con este Hecho concreto y, por ende, *experiencial*, más allá del orden interhumano del ámbito relacional o ético que no alcanza a conmocionar completa y radicalmente nuestra más profunda

⁴³ Michel HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 24.

configuración existencial de inteligibilidad. Ahora bien, alcanzar tal índole de profundidad inteligible, implicaría necesariamente llevar a cabo una *radicalización filosófica* de la «palabra» dialógica. Y tal pretensión filosófica, así lo creemos, puede comenzar precisamente con la exigencia de inteligibilidad que a su vez está involucrada con «la cuestión de Dios». En efecto, se trata de llevar a cabo una *radicalización* inteligible sustentada precisamente en un principio filosófico de inteligibilidad radical que nosotros creemos poder alcanzar y aportar, desde y para la filosofía, a partir de un hecho concreto, es decir, a partir de lo aquí hemos invocado como Presencia. A este hecho concreto de inteligibilidad o Presencia, dedicaremos entonces nuestro siguiente apartado de indagación. Y, con ello, tendremos oportunidad de desarrollar aquella otra dimensión involucrada en nuestra inicial pregunta por el fundamento.

2. La Presencia.

«Quien no sea un desconocedor total de los escritos y disputas de los filósofos, afirma George Berkeley, tiene que admitir que una gran parte de ellos está dedicada a las ideas abstractas. Se piensa que dichas ideas son, de forma especial, el objeto de las ciencias denominadas Lógica y Metafísica y de todo aquello que se considera como el saber más abstracto y sublime, en todo lo cual es difícil encontrar alguna cuestión tratada de tal modo que no se dé por supuesta su existencia en la mente, y que ésta las conoce bien»⁴⁴. Y un poco más adelante añade, «pero quizá esto pueda cesar si se revisan los principios que han prevalecido en el mundo, entre los que no hay ninguno, pienso, que tenga mayor influencia sobre los pensamientos de los hombres especulativos que éste de las ideas generales abstractas»⁴⁵. Ciertamente, el filósofo George Berkeley desconfiaba ya en su momento de las ideas abstractas y del supuesto dominio filosófico de la «cosa pensante». De hecho, puede decirse que, de cierta manera, la revisión de principios que propone el planteamiento filosófico más esencial de Berkeley, coincide hasta cierto punto, como fue posible observar en el anterior apartado, con el propósito fundamental de la filosofía del principio dialógico. Ambos, es decir, tanto los filósofos dialógicos como George Berkeley, hicieron importantes críticas a la supuesta absolutización de la «cosa pensante» y su inherente

⁴⁴ George BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, traducción de Concha Cogolludo Mansilla, Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 30.

⁴⁵ *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p. 42.

capacidad conceptual. Capacidad conceptual o de abstracción que, dicho sea de paso, los filósofos dialógicos identificaban asimismo con la autoridad suprema y absoluta de las ideas generales abstractas que nos aporta e impone el propio pensamiento.

Así, pues, podemos afirmar que a su vez nosotros coincidimos aquí con el cuestionamiento dialógico y berkeleyano de la «cosa pensante» y su dominio nocional, pues en efecto nos preguntamos, ¿cómo es posible encerrar la plenitud que comporta una conmovición real de intelección cuya profunda experiencia de realidad inteligible nos impide reducirla al angosto sepulcro de una mera definición nocional? Dicho en otros términos, el principio filosófico de inteligibilidad radical que aquí asumimos, no se conforma tan fácilmente con las meras aportaciones abstractas que nos ofrece la intelección nocional, sino que busca ante todo adentrarse más bien en esa experiencia primera y, por tanto, *fundacional* de nuestra capacidad de intelección real, la cual, habría que mencionarlo, también forma parte indudablemente del complejo ámbito de nuestra inteligibilidad humana. Por ende, debemos reconocer de antemano que la ruptura que asume la filosofía del principio dialógico con respecto a la absolutización nocional que se suele atribuir a la «cosa pensante» y su respectivo «concepto», nos parece más que pertinente y de gran relevancia filosófica. De tal manera que la separación que fuera establecida con respecto a la doctrina de la abstracción nocional y una realidad no-conceptual, es también mantenida por nosotros.⁴⁶

¿O acaso la *metafísica*, por ejemplo, sólo podrá tener como único y auténtico fundamento de inteligibilidad la autoridad incuestionable de la validez nocional, cuya extensión recae justamente en las ideas generales abstractas concebidas *–literalmente concebidas* en el acto mismo de la *conceptio*, de donde se deriva de hecho la palabra *conceptum*– por «la cosa pensante»? ¿O es que quizá habría que aceptar que no haya real escapatoria, filosóficamente hablando, ante el principio que establece de manera absoluta la doctrina filosófica de la abstracción nocional y sus ideas abstractas? Al igual que los pensadores dialógicos, nosotros consideramos que en tal doctrina prevalece ante todo un «error secreto» en sus propios principios⁴⁷, el cual remite a la absolutización atribuida secretamente a la capacidad nocional de la intelección subjetiva. Por ende, nuestra capacidad de intelección no-conceptual, es decir, real, nos conduce más bien a comprometernos con algo que es *previo al concepto, previo a la idea y a*

⁴⁶ Pues estamos convencidos, al igual que George Berkeley, de que «la doctrina de la abstracción ha contribuido en no pequeña medida a corromper las ramas más útiles del conocimiento». O. c., p. 115.

⁴⁷ El mismo error de principios que, de hecho, encuentra Berkeley en el racionalismo cartesiano. O. c., p. 129.

la esencia y, en consecuencia, resulta ser por ello *más fundamental que cualquier generalización abstracta*. Y aquello que es previo al concepto, sólo puede ser *efectivamente un hecho*. En efecto, acudimos a tomar en cuenta la manifestación precedente y por tanto fundacional que nos aporta la realidad de este hecho constante y fundante. Hecho cuya *precedencia fundacional* apunta a la concreción o evidencia de lo que aquí llamamos en términos *metafísicos* Presencia.⁴⁸ Ciertamente, se trata de una evidencia primaria cuya realidad fundacional y efectiva somos igualmente capaces de captar en su realidad profunda de intelección, ya que, por su inherente fuerza de realidad *en tanto hecho fundacional*, es capaz incluso de conmocionar nuestra propia capacidad de inteligibilidad real. Conmoción o perturbación fundacional que afecta, es decir, fundamenta profundamente de igual modo, como más adelante tendremos oportunidad de mostrar, tanto la realidad más profunda y radical de nuestra *intelección de ser*, como el hecho concreto de nuestro real existir que, de hecho, es previo a cualquier concepción nocional. Por tanto, el fundamento concreto de nuestro actual principio de intelección filosófica no es *en principio* de tipo nocional, sino real. Así, pues, nuestro fundamento esencial no corresponde entonces con una idea o con un concepto, ni con algo abstracto, sino con *esto*, es decir, con la Presencia, en tanto ésta constituye precisamente un hecho efectivo y real de concreción, o bien, con un hecho concreto *inefable* cuya sustancia filosófica de inteligibilidad emana justamente de su profunda evidencia o precedencia fundacional. Lo cual, por otra parte, nos aparta definitivamente de todas aquellas «metafísicas de la idea» que en su momento denunciara el filósofo francés Maurice Blondel.⁴⁹ «Metafísicas de la idea» que, como él mismo demostrara, son resultado de «los errores de orientación que han sido cometidos» en filosofía. Y estos errores, puede decirse, surgen básicamente al dejar de lado la real *inefabilidad* de lo concreto para adoptar

⁴⁸ Somos conscientes de las posibles reticencias que la palabra *metafísica* inspira actualmente dentro de la filosofía, a partir justamente de la autoridad atribuida a los planteamientos que Heidegger hiciera al respecto. Sin embargo, y esto lo expondremos a lo largo del presente apartado, consideramos que Heidegger no ha dicho la última palabra en términos filosóficos acerca de la metafísica, y tampoco consideramos que su postura establezca realmente el insuperable fin de la metafísica que él se ha atrevido a proclamar. Y si bien es cierto que para Heidegger la «metafísica» consiste básicamente en «el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto», no estamos de acuerdo en que tal recuperación provenga esencialmente del principio fundamental de lo «ente», en cuyo horizonte Heidegger dibuja y establece precisamente la pregunta por la nada, la cual establece, según Heidegger, la relación angustiosa y por ende esencial del fondo filosófico esencial del *Dasein*. Cf. Martin HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza de bolsillo, 2006, p. 37; cf. también, del mismo autor, *Introducción a la metafísica*, traducción de Angela Ackhermann Pilári, Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, pp. 11–54.

⁴⁹ Maurice BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*, traducción de Jorge Hourton, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, p. 25.

el *ens generalissimum* que comporta la idea o abstracción de la inteligibilidad nocional.⁵⁰ Siguiendo, pues, a Blondel, nosotros pretendemos asimismo desligarnos filosóficamente de esos «errores de orientación» y, por ende, permanecer apartados de todas aquellas «metafísicas de la idea» que no toman en cuenta la profundidad *ineffabile* que nos aporta la real y metafísica inteligibilidad de un hecho concreto.

Reconocemos, pues, que, a diferencia de las «metafísicas de la idea», sí tomamos en cuenta la *pre-visión* filosófica que puso al descubierto el planteamiento dialógico en sus principio de inteligibilidad particular, a través precisamente de tomar en cuenta la realidad carnal y exterior de la «palabra». Pero cabe mencionar también que, según el principio filosófico de inteligibilidad radical que ahora pretendemos asumir, dicha *pre-visión* se configura más plena y profundamente a partir del sentido real que nos aporta una *pre-esencia* primaria y primigenia que antecede a todo concepto y, por ende, que es anterior a cualquier tipo de *conceptio* o abstracción nocional. Así, pues, para encontrar, esto es, para poder recuperar de manera real y concreta la pre-esencia efectiva, es decir, metafísica de tal hecho precedente, es necesario renunciar de antemano a las explicaciones demasiado escrupulosas, ya que éstas corren siempre el riesgo de conducirnos nuevamente a los múltiples extravíos nocionales que abundan en filosofía.⁵¹ En consecuencia, si bien no renunciaremos a la exigencia de concreción filosófica que el principio filosófico de inteligibilidad radical exige asimismo para nuestros propios planteamientos metafísicos, evitaremos ante todo extraviarnos nuevamente en los extensos abismos nocionales que imperan sobre todo en el reino inasible de la intelección abstracta.

Así, pues, podemos afirmar en primer lugar que, en cierto sentido, partimos de la ruptura llevada a cabo por el planteamiento dialógico con respecto a la «cosa pensante». Ya que tal ruptura, así lo creemos, nos hace patente a su vez el reconocimiento y adopción de un camino de inteligibilidad que no es precisamente nocional, sino real, cuya intelección debe ser capaz de

⁵⁰ Maurice BLONDEL, o. c., pp. 16–23.

⁵¹ Un ejemplo claro y más reciente de dicho extravío nocional, lo encontramos expuesto en el planteamiento fenomenológico de Michel Henry, quien, si bien nos aporta planteamientos filosóficos por demás luminosos cuya importancia nosotros de hecho reconocemos y ciertamente retomamos, a final de cuentas no puede evitar sucumbir, al tratar de *lo más fundamental*, a dicho extravío. A diferencia de Michel Henry, quien define la Verdad como «fenomenalización», es decir, en tanto «fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura», y cuya evaporización de lo concreto resulta aquí por demás evidente, nosotros no pretendemos renunciar en ningún momento a la concreción efectiva de lo real que nos aporta *lo más fundamental* en tanto hecho real de metafísica precedencia. Concreción metafísica que, por otra parte, exige asimismo que seamos capaces de asumir toda la carga de intelección real y efectiva que de ahí se desprende, a partir justamente de su efectividad fundacional, es decir, de su realidad irreductible en tanto *hecho*. Véase Michel HENRY, *Yo soy la verdad*, pp. 35–37.

conducirnos de igual modo *radicalmente más allá* de una evidencia real e inmediata de exterioridad o carnalidad, en sentido dialógico, a una concreta y metafísica e(u)videncia, si se nos permite utilizar dicha expresión, cuya profundidad filosófica ponga al descubierto *nuestra mejor y más esencial intelección de ser*. De tal manera, la e(u)videncia a la que aquí aspiramos, apunta precisamente a poner al descubierto la efectividad metafísica de *lo-ya-dado* –efectividad u *originariedad* por tanto previa a todo pensar–, en tanto corresponde a esa efectividad del hecho esencial o *precedente fundacional* que nos aporta y hace inteligible la Presencia en su más concreta y radical manifestación.⁵² El hecho de la concreción real que la Presencia posee en tanto hecho concreto de manifestación previo a cualquier concepción nocional o abstracta, es justo aquello que le otorga su más profunda realidad metafísica. *Realidad de hecho*, es decir, en tanto hecho concreto de manifestación o e(u)videncia primaria de la Presencia que, no obstante, no corresponde precisamente con la capacidad intelectual de la *conceptio*, sino con la intelección real y metafísica de nuestra más profunda *intelección de ser*. Así, pues, la *precedencia fundacional* de nuestro principio filosófico, esto es, de lo-ya-dado *realmente*, de la Presencia en tanto fundamento, constituye por tanto el acontecimiento primario y fundante de nuestra más esencial e(u)videncia filosófica de inteligibilidad. En otras palabras, el principio fundacional de intelección que adopta desde el inicio nuestro planteamiento filosófico, no corresponde con el principio adoptado por la doctrina filosófica de la abstracción, el cual sólo nos remite finalmente a la capacidad nocional de la idea, de la esencia o del concepto, sino que encuentra su fundamento en la concreción de una Presencia cuya realidad incrementa y enriquece nuestra propia exigencia de inteligibilidad real. Dicho de modo sintético, podemos afirmar entonces que no sólo nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical apunta a este hecho concreto de manifestación que es en efecto la Presencia, sino que brota y surge esencialmente *desde un principio* a partir de ella, es decir, a partir de su precedencia metafísica y realmente fundacional. Así, pues, al menos por el momento, podemos afirmar que la Presencia está dotada o configurada

⁵² Siendo rigurosos, consideramos que la metafísica no sólo es *unidireccional*, sino que es esencialmente *omniabarcante*. Es decir, consideramos que la más profunda intelección metafísica no sólo apunta a esclarecer una realidad dirigida sobre todo a des-cubrir lo más-allá-de-lo-dado, lo después-de-lo-dado que apunta a la Trascendencia, sino que de igual manera puede reorientarnos hacia *la médula más originaria o fundacional que, en tanto principio real de antecendencia, posee cualquier acontecimiento susceptible de ser indagado filosóficamente*. Así, pues, la metafísica abarca el antes y el después, el más-acá y el más-allá, el Alfa y la Omega de lo ya-dado, en tanto hecho efectivo de su real manifestación. En este preciso sentido, valoramos positivamente la *insistencia* de Heidegger por volver al fundamento más originario del pensar filosófico. Insistencia que en él adquiere la forma de un «des-velamiento» que busca ante todo desvelar precisamente la verdad del ser, es decir, «*el inicio* de todo destino de lo ente». Véase Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 61. El subrayado es nuestro.

en base a una manifestación concreta o fundacional cuya fuerza de inteligibilidad se pone al descubierto a partir de su más profunda realidad en efecto presencial. Por ende, el principio filosófico que aquí adoptamos –la Presencia–, es efectivamente *un hecho dotado de concreción presencial*, y no un mero «dato» o vaguedad abstracta susceptible de ser sustituido por una noción meramente conceptual, según los principios que imponen las «metafísicas de la idea» a través de la «cosa pensante».

Ahora bien, para poder indagar a fondo y desarrollar de manera clara todas aquellas consideraciones esencialmente filosóficas que surgen en relación con dicho fundamento metafísico, es decir, para poder indagar en aquellas consideraciones que nos aporta «la cuestión de Dios» a partir justamente de este *hecho fundacional dotado de concreción presencial*, resulta necesario establecer de antemano una modificación por demás pertinente que, dicho sea de paso, constituye a su vez la particular reorientación inteligible que asume nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical. Modificación o reorientación que, habría que decirlo, si bien notamos presente de cierto modo en el planteamiento filosófico de Nicolás Malebranche, a su vez consideramos que sus propias investigaciones no lograron asumir y desarrollar las más profundas y radicales consecuencias filosóficas que de ahí se pudieran desprender.⁵³ Dicha modificación, decimos, implica por tanto renunciar de antemano a identificar nuestro precedente fundacional con un *objeto de conocimiento*, es decir, como si se tratara de una noción que apunta únicamente al desarrollo de nuestra inteligibilidad filosófica en el ámbito epistemológico. Esto nos lleva, aunque quizá prematuramente, a sostener lo siguiente: la Presencia o fundamento de inteligibilidad que aquí asumimos, no es un *conocimiento*, si es que con ello se entiende que tal fundamento corresponde a una noción o concepto abstracto cuya extensión correspondería precisamente con la *idea* misma que forma la «cosa pensante».⁵⁴ Más bien, la *precedencia* fundacional que la Presencia nos aporta con respecto a nuestra propia *intelección de ser*, nos obliga a desvincular nuestro actual fundamento del ámbito epistemológico donde sólo impera el conocimiento nocional de las ideas, en tanto representa aquel ámbito dominante donde reinan las nociones abstractas que impone la «cosa pensante». Por tanto, al desvincular la Presencia del

⁵³ Nos referimos a esa modificación esencial cuya reorientación filosófica involucra distinguir con la mayor claridad posible, tal y como lo hiciera en su momento este filósofo, lo siguiente: que la profunda realidad de intelección humana, más que ser meramente de índole gnoseológica, resulta ser más bien de tipo metafísica. Véase Nicolás MALEBRANCHE, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, traducción de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006. En adelante *CMyR*, más la página que corresponde a esta edición.

⁵⁴ Pues aceptamos con Malebranche que «el hombre no es luz de sí mismo». *CMyR*, p. 61.

ámbito meramente epistemológico, nuestra reorientación filosófica apunta más bien a una inteligibilidad profunda y radical cuya dimensión sólo es posible de alcanzar a través de la metafísica. Pues sólo desde ahí, es decir, según la médula más originaria o fundacional que causa cualquier acontecimiento susceptible de ser indagado filosóficamente en términos metafísicos, es que se puede poner al descubierto la inherente fuerza filosófica de concreción que en efecto posee y transmite la Presencia *causante*. La cual, cabe mencionar nuevamente, resulta *en principio* filosóficamente distinta de una habitual concepción nocional y, como más adelante mostraremos, resulta incluso más sugerente y enriquecedora, filosóficamente hablando, que las sugerencias que nos transmiten las valiosas y necesarias «metafísicas de la idea».

Ahora bien, cierto es que Malebranche buscó ante todo desactivar las metáforas espaciales del discurso filosófico y, por ende, busco con ello eliminar la primacía de la «cosa pensante» y su poder de abstracción. De hecho, la «cosa pensante», según Malebranche, no es otra cosa más que «*esa región encantada que crea la imaginación*»⁵⁵, en tanto que dicha *región* hace referencia a la capacidad de abstracción nocional –las metáforas espaciales– que posee el intelecto humano para formar sus propias imágenes o «conceptos». Por decirlo brevemente, para Malebranche tales imágenes nocionales no son otra cosa más que los llamados «objetos», es decir, nociones de conocimiento alimentadas o generadas a partir de la propia sustancia especulativa.⁵⁶ Y estas imágenes de objetos abstractos, se identifican por tanto necesariamente con los conceptos de la «cosa pensante», es decir, con su propio espacio abstracto o conceptual de intelección. Intelección que, está por demás decirlo, apunta tan sólo a nuestra capacidad humana de intelección nocional. Ahora bien, tal identificación nocional, según Malebranche, y en este punto puede decirse ciertamente que nosotros aceptamos que en efecto este filósofo tiene razón, presupone una *relación epistemológica a distancia*, pues se suele considerar que el *objeto de conocimiento* –cuyo significado primario y fundamental es asumido literal y filosóficamente como un en-frente, o bien, como un a-distancia-de–, remite a una «sustancia pensante» que lo piensa y abstrae.⁵⁷ Y tal parece que las «relaciones a distancia», desde un punto de vista

⁵⁵ *CMyR*, p. 30.

⁵⁶ *CMyR*, p. 62. Por ello es que Malebranche rechaza la autosuficiencia pensante o especulativa que sólo es capaz de aportarnos conceptos abstractos.

⁵⁷ *CMyR*, p. 34. También la fenomenología de Michel Henry criticará duramente la primacía de estas filosóficas «relaciones a distancia» que han prevalecido, según él, en las «metafísicas de la idea» que van de Grecia hasta Heidegger. En palabras de Michel Henry: «Ob-jeto designa lo que está puesto delante, de tal modo que el hecho de ser puesto delante es lo que lo hace manifiesto [...] Lo que es puesto delante es el ob-jeto, lo que es verdadero, lo que se muestra, el fenómeno. El hecho de ser puesto delante es la verdad, la manifestación, la conciencia pura. El hecho

epistemológico, sólo parecen haber propiciado y fomentado la absolutización de dicha «sustancia pensante». ¿Y no es esto cierto sobre todo al intentar abordar filosóficamente «la cuestión de Dios»? En efecto, si sólo partimos de un planteamiento filosófico basado en el distanciamiento que asume el punto de vista epistemológico, las consecuencias que de ahí podrían derivarse ya han sido cabalmente desarrolladas.⁵⁸ No obstante, tanto para Malebranche como para nosotros, el infinito-causante, o sea, Dios, no puede de ninguna manera ser producto o extensión de una alteración abstracta o especulativa de lo finito –como de hecho ocurre en el planteamiento de Feuerbach–, sino que se debe partir de este hecho concreto previo a todo pensar y, por ende, diferente a cualquier noción o *extensión* especulativa.⁵⁹ En consecuencia, más bien debe evitarse a toda costa que ocurra tal alteración filosófica cuya falsedad epistemológica consiste, como dijera Henri de Lubac, en «una sencilla prolongación de lo finito», en este caso, como aquella sencilla prolongación epistemológica de la «cosa pensante». Más bien, dejar de lado la suposición espacial que imponen las epistemológicas «relaciones a distancia» que adopta como base la «cosa pensante», justo como punto de partida de sus propias ideas o imaginaciones nocionales, sean éstas de Dios o de cualquier otra cosa, es aquello que se requiere establecer para dar paso finalmente a una coherente y profunda indagación metafísica.⁶⁰

de ser puesto delante es también el hecho de ser puesto afuera, es el «afuera» como tal. El «afuera» como tal es el mundo. Decimos: la verdad del mundo. Pero la expresión «la verdad del mundo» es tautológica. El mundo, el «afuera», es la manifestación, la conciencia, la verdad». *Yo soy la verdad*, p. 24.

⁵⁸ En Feuerbach, por ejemplo, quien considera a Dios como «el Dios del hombre», el «ser absoluto» cuyo concepto coincide, según él, con la propia sustancia o esencia humana. A final de cuentas, para Feuerbach, «la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre». En tal caso, y es lo que Feuerbach sostiene, Dios aparece finalmente como la proyección nacionalmente subjetiva de la esencia, es decir, como la proyección abstracta del auto-concepto que forma la propia «sustancia pensante», y que él llama ahora «conciencia». Para este pensador alemán, Dios sólo es la proyección abstracta de la esencia humana, o bien, la absolutización finita, es decir, antropológica que la conciencia lleva a cabo a partir de sí misma, esto es, a partir justamente de su idea de Dios. El resumen de su planteamiento filosófico, es por tanto el siguiente: «hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y suprahumana, a los elementos de la esencia humana como a sus elementos fundamentales. Hemos vuelto en la conclusión al punto de partida. El hombre es el principio de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión». Véase, Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, traducción de José L. Iglesias, Madrid: Trotta, 1998, p. 227. Para una visión de conjunto del pensamiento filosófico de Feuerbach, resulta muy ilustrativo el libro de Manuel CABADA-CASTRO, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid: BAC, 1975.

⁵⁹ «Y ello porque el Infinito de Dios no es un «infinito compuesto», *falso infinito que el hombre pudiera alcanzar por una sencilla prolongación de lo finito*. No se trata absolutamente, para el ser finito, de consentir simplemente en que alguien añada a su talla «un codo más». Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, traducción de O. Porcel y A. Tomás, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991, p. 44. El subrayado es nuestro.

⁶⁰ «Pues el infinito no puede ser en absoluto la modificación de algo finito [...] Pues las modificaciones de los seres no pueden extenderse más allá de los seres mismos, sino que son esos mismos seres de tal o cual modo [...] *Porque lo finito, por muy grande que sea, aplicado o repetido tantas veces como se quiera, nunca puede igualar a lo infinito*». CMyR, p. 42. Las cursivas son nuestras.

Siguiendo, pues, la reorientación de inteligibilidad filosófica que abandona la epistemología de la «idea» —el ámbito especulativo del *eidos*—, a favor del terreno concreto y fecundo de la metafísica, lo cual implica asimismo afrontar el desmoronamiento filosófico de la «cosa pensante» y su abstracto atrincheramiento, pasamos ahora a retomar la línea principal de nuestra presente argumentación.⁶¹ Pues bien, contrariamente incluso a lo que parece suceder en el planteamiento dialógico, es decir, con respecto al fundamento que asume la postura dialogal para introducir finalmente «la cuestión de Dios», nosotros mantenemos que nuestro precedente fundacional de inteligibilidad, esto es, la Presencia, no puede ser de ningún modo una modificación conceptual de aquello que es *de hecho finito* —el Tú humano—, ni resultado de una dimensión filosófica *extendida*, por así decirlo, al ámbito ciertamente relevante de la *ética* filosófica. Ámbito ético que, si bien es cierto que no parte ya de la postura epistemológica que adopta la «cosa pensante» a partir de sí misma, pues los filósofos dialógicos toman en cuenta la real *carnalidad de la palabra* del otro en su innegable exterioridad como principio fundamental de intelección, tal parece que dicho fundamento aún posee cierta insuficiencia de inteligibilidad al abordar justamente «la cuestión de Dios». ¿O acaso deberíamos considerar que el Tú-humano logra efectivamente satisfacer la indigencia profundamente metafísica que comporta toda realidad humana en su inherente finitud? O bien, por decirlo en otros términos, ¿es que la dimensión dialógica que aterriza en el ámbito ético, logrará en efecto postular «la cuestión de Dios» sin tener que recaer por ello nuevamente en una falsa «extensión de lo finito» a través del Tú? Ciertamente, consideramos que la postulación dialógica del Tú en su encuentro dialógico, es ciertamente incapaz de excluir la auténtica indigencia metafísica de la «palabra» que asume la postura dialogal. Indigencia que resalta todavía más al abordar dicha «cuestión».

Ahora bien, la perspectiva metafísica de la cual nosotros partimos, apela a concretizar radicalmente la superación de aquellos indicios que aún conserven cierta sutileza de residuo nocional o insuficiencia de intelección. Y esto sólo se podría realizar si partimos *desde un principio* de un planteamiento filosófico que no es ni ético ni epistemológico, sino radicalmente

⁶¹ A fin de cuentas, podemos afirmar que no es el concepto o noción de la «sustancia pensante» lo que más rechazamos, sino todo aquel complejo sistema que se ha ido desarrollando de manera gradual en torno a dicha noción dentro de la misma filosofía, cambiando o alterando aún más su inicial significado. Como ocurre por ejemplo de manera clara con el así llamado «idealismo alemán», que abarca, según Eusebi Colomer, de Kant a Heidegger. Así, pues, nos parece que el abandono de dicho complejo sistema de pensamiento abstracto, es posible asumirlo sin mayor peligro en nuestro presente trabajo filosófico de investigación. A este respecto resulta por demás ilustrativa la muy extensa y detallada obra de Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 Tomos, Barcelona: Herder Editorial, 2006.

metafísico.⁶² En efecto, como a continuación veremos, el precedente fundacional que adopta como principio de intelección nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, más que hacer referencia a esas «consideraciones abstractas» que critican acertadamente tanto Malebranche como los filósofos dialógicos, nos remite a un concreto hecho metafísico que es capaz de excluir efectivamente toda posible *indigencia* nocional.

Y este hecho metafísico no es otro más que la concreción real de la Presencia. Efectivamente una Presencia cuya realidad ilumina asimismo el fondo mismo de nuestra *intelección de ser* y, por ende, aclara también la precedencia más esencial de nuestro propio existir en su innegable finitud. Ahora bien, esta Presencia fundacional cuya verdad efectiva y concreta nos disponemos a describir a continuación, es capaz de liberarnos, por ejemplo, tanto del abismo filosófico al que nos parece dirigir sin más remedio el planteamiento heideggeriano que se cuestiona por las «posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad», las cuales a final de cuentas se dirigen a la totalidad existencial que remite al ser de «lo ente», en donde sobreabunda la realidad ineludible de la «angustia» ante la «nada»⁶³, como de aquellas discusiones sin fin que suelen darse en el ámbito de intelección meramente especulativo o conceptual. Pero antes de ver con más detalle por qué insistimos tanto en la dimensión esencialmente metafísica del precedente fundacional de inteligibilidad que aquí hemos decidido

⁶² En tal sentido, aceptamos con Malebranche que la metafísica no apela a «las consideraciones abstractas de algunas propiedades imaginativas, cuya principal utilidad es proporcionar a quienes quieren discutir motivos para hacerlo indefinidamente, sino las verdades generales que pueden servir de principios a las ciencias particulares». *CMyR*, p. 124. Por tanto, el fundamento de nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical corresponde precisamente a la *carnalidad* de la palabra, *pero de la palabra que es la Verdad*, cuya Presencia conmociona y estimula nuestra actual investigación de intelección filosófica. Así, pues, podemos decir abiertamente que dicha Presencia es en efecto el *Verbum Caro*, en tanto fundamento esencial de la propia capacidad de intelección que aquí intentamos seguir radicalmente, es decir, con total apego y fidelidad metafísica. Al igual que Maurice Blondel, por dar sólo un ejemplo, nos proponemos desarrollar «las exigencias filosóficas del cristianismo», esto es, desarrollar aquella exigencia de intelección que el *Verbum Caro*, *en tanto hecho fundamental y fundacionalmente cristiano*, es capaz de aportar a la filosofía para un mayor y mejor enriquecimiento de la misma. No obstante, como dijera Blondel, reconocemos que «un primer riesgo sería el de creer que no hay nada racional en esto, *fuera de aquello que puede ser positivamente establecido por la misma razón especulativa*». Sin embargo, creemos que nuestras siguientes argumentaciones metafísicas, tal y como lo pusiera de manifiesto el propio trabajo filosófico de Maurice Blondel, serán capaces de mostrar justo lo contrario. Véase Maurice BLONDEL, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, traducción de Jorge Hourton, Barcelona: Herder, 1966, p. 66. Desafortunadamente no disponemos de una edición más reciente de esta importante obra, ni siquiera en francés.

⁶³ Martin HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, p. 43. Para una comprensión del todo distinta con respecto a la realidad profunda de la *angustia*, realidad que Heidegger retoma de hecho del filósofo danés Søren Kierkegaard, véase el interesante libro de Hans Urs VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, traducción de José María Valverde, Madrid: Caparrós Editores, 1989. En este libro, por ejemplo, el p. Balthasar reconoce, y nosotros con él, que «la medida y la garantía para la correcta visión e interpretación de lo real no se encuentra en el espíritu y el alma, que han sido con su angustia el objeto propio para la mayoría de los investigadores modernos, sino que se encuentran en la palabra de Dios, que habla por encima de espíritu y alma, *y de su angustia*», p. 29. El subrayado es nuestro.

adoptar en su real concreción, y pasar entonces a extraer de ahí importantes consecuencias filosóficas, debemos primero, aunque sea brevemente, incursionar en el núcleo profundo de aquella resistencia precisamente inteligible que suele prevalecer en la capacidad de intelección especulativa o nocional. Sin llevar a cabo en términos metafísicos tal incursión, resultará imposible exponer de manera adecuada las aportaciones filosóficas que nos patentiza la Presencia, ya que tales resistencias especulativas son aquellas que nos impiden captar la manifestación realmente *fulgurante* – e(u)vidente– de este precedente fundacional de intelección *en toda su viveza*. Pues la Presencia es, al igual que todo hecho concreto, *una realidad de contornos definidos*. Pasamos, pues, a desarrollar los puntos más importantes de tal incursión.

a) El *núcleo* inteligible de la resistencia especulativa.

Si se comienza por establecer de antemano una disociación completa de los dos órdenes de intelección –real y nocional– que posee nuestra propia capacidad humana de inteligibilidad, se corre el riesgo de minusvalorar al máximo y de manera definitiva a cualquiera de los dos. Y así, el orden de intelección verdaderamente humana perderá, de hecho, toda su grandeza. Pues dicha *separación* se intentará más bien subsanar a partir de una reintegración que sólo parece provenir del ámbito especulativo de intelección. Y, como tendremos ocasión de ver en lo que sigue, tal esfuerzo de reintegración acaba frecuentemente favoreciendo, a fuerza de una lógica cuyo razonamiento está basado ante todo en la primacía que impone la «cosa pensante», el establecimiento nocional y en apariencia insuperable del «concepto» abstracto. ¿O no es acaso verdad que justo por tal disociación inicial, «la cuestión de Dios» ha quedado finalmente reducida a una mera cuestión abstracta o especulativa que sólo involucra ideas y más ideas, conceptos y más conceptos, para llegar en último término a una más o menos elaborada *definición nocional*? ¿No se ha llegado incluso recientemente en filosofía a suponer que Dios no es más que una noción o *idea* cuya extensión inteligible recae justamente dentro del ámbito subjetivo de la «conciencia pura» y su inmanente problemática fenomenológica?⁶⁴. No obstante, Michel Henry,

⁶⁴ Así en Husserl, por ejemplo, para quien «el problema de Dios», si bien es cierto que resulta de cierto modo marginal, se reduce básicamente a la *unicidad* de Dios, es decir, al problema que implica el orden *racional* y por tanto universal de la especulación «eidética», la cual, por otra parte, termina quedando vinculada con la humanidad entera a través de la reducción fenomenológica de la «conciencia pura». Unicidad de Dios que, no obstante, significa

por ejemplo, ha mantenido una distancia seriamente filosófica con respecto a la reducción fenomenológica –la «intencionalidad noemática»– que el propio Husserl postula.⁶⁵ Y, de hecho, no ha sido el único en oponerse filosóficamente al núcleo central del planteamiento husserliano.⁶⁶ Incluso el filósofo George Berkeley, curiosamente, recelaba ya en sus planteamientos metafísicos de todas aquellas aportaciones filosóficas que sólo parecen quedar reducidas a un ámbito de intelección meramente especulativo.⁶⁷ También el filósofo danés Søren Kierkegaard, evitará a su manera recaer nuevamente en tal ámbito de intelección abstracto –la mera *conceptio*–, justo al concebir la «conciencia» como aquel ámbito o forma de *diálogo* cuya más alta expresión, según él, está dada en la relación íntima o existencial del «individuo» ante Dios.⁶⁸ Aunque cabe

en Husserl la «implicación del eidos» fenomenológico y por ende racional del proceso finalmente discursivo o eidético, es decir, *especulativo*. De tal manera, el planteamiento que Husserl establece acerca del «problema de Dios», se reduce finalmente a un problema fenomenológico-racional vinculado de modo inmediato con la definición que aporte la «conciencia pura». Para un análisis de conjunto del «problema de Dios» en el pensamiento de Husserl, véase, Ángela ALES-BELLO, *Husserl, sobre el problema de Dios*, traducción de Ma. Concepción Márquez de Carnevale, México: Editorial Jus, 2000; y, para una visión global y reciente de la fenomenología husserliana, puede verse el libro de Urbano FERRER-SANTOS, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Navarra: EUNSA, 2008.

⁶⁵ Es decir, que se ha mantenido alejado de «esa irrealidad noemática donde se pierde todo lo que está vivo». Michel HENRY, *Fenomenología material*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 70. El subrayado es nuestro. De hecho, la *fenomenología material* de Michel Henry renuncia al *eidos* husserliano como fundamento unívoco para la investigación fenomenológica, justo para poder adoptar más bien el *pathos* esencial u originario cuya sustancia fenomenológica –el *abrazo patético*–, designa precisamente a la Vida que escapa a toda reducción noemática del fenómeno por parte de la «conciencia pura», y su supuesta intencionalidad o «irrealidad noemática». De tal modo que la Vida, según la fenomenología material de este filósofo francés, termina convirtiéndose así en el Cómo o principio fundante de toda cosa y, por tanto, también del ser. *Id.*, pp. 32–36.

⁶⁶ Emmanuel Lévinas de igual modo toma distancia con respecto al enfoque intencional o noemático que Husserl adopta como principio absoluto para su filosofía. Precisamente porque Lévinas considera que la reducción noemática que la «conciencia pura» impone a través de su supuesta *intencionalidad* atenta contra la Trascendencia inexcusable del Otro en tanto totalmente Otro. Siendo por ello mismo incapaz de tomar en consideración la real *alteridad* del Otro. Véase, por ejemplo, Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, traducción de Manuel E. Vázquez, Madrid: Editorial Síntesis, 2005, pp. 31–92. No viene al caso defender aquí si es que hay o no una experiencia filosófica de alteridad *sui generis* en la fenomenología trascendental de Husserl. Además, tal investigación ya ha sido realizada. Para quien esté interesado en ahondar aún más en tal aspecto filosófico, remitimos, pues, al libro de Andrés SIMÓN-LORDA, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid: Caparrós Editores, 2001.

⁶⁷ «Pues, en definitiva, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de *Dios* y de nuestro *deber*. Y como el propósito y la intención principal de mis trabajos han sido promoverla, los consideraré completamente inútiles si, con lo que he dicho, no puedo inspirar en mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios, ni, después de haber mostrado la falsedad o vanidad de esas especulaciones estériles que constituyen la principal ocupación de los hombres cultos, disponerlos mejor a reverenciar y abrazar las saludables verdades del Evangelio, cuyo conocimiento y puesta en práctica constituyen la más elevada perfección de la naturaleza humana». George BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p. 157.

⁶⁸ «Pues ¿qué es la conciencia? En la conciencia está Dios mirando al ser humano, de suerte que el ser humano no puede por menos de mirarlo en toda circunstancia». Søren KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, traducción de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 499–450. Así, pues, según Kierkegaard, «esencialmente sólo tienes que habértelas contigo mismo ante Dios», *id.*, p. 457. El mejor ejemplo de este particular *diálogo existencial* que no corresponde precisamente con la intelección nociónal o abstracta que se impone a través de la *conceptio*, es aquello que él mismo denomina dentro de su planteamiento filosófico «discurso edificante». En efecto, los «discursos edificantes» kierkegaardianos parten de un individuo concreto cuya realidad no es conceptual, sino

mencionar que dicho *diálogo* kierkegaardiano, si bien adopta un fundamento de intelección distinto al que aporta la abstracción conceptual de la propia *conceptio*, a diferencia del planteamiento dialógico, por ejemplo, parece conducir de nuevo a una reclusión de Dios aunque dentro del ámbito existencial del individuo concreto.⁶⁹

Pues bien, si aceptamos de antemano el divorcio entre lo nocional y lo real o, en este caso en específico, si aceptamos de entrada la separación inteligible y por tanto tajante entre Dios y el hombre, ¿qué va a quedar del primero sino es el puro *nombre*? En efecto, la sustitución abstracta que impone la «cosa pensante», reduce la realidad metafísica de Dios a una ficción nocional de tipo epistemológico o especulativo, pues tal sustitución condiciona de antemano la intelección conceptual que ella asume como único parámetro de válida inteligibilidad. Ciertamente puede decirse que dicha *conceptio* ha sido considerada como algo que es aportado a partir de la pura especulación subjetiva, es decir, como algo finalmente «suministrado por la pura filosofía».⁷⁰ De tal manera que, al seguir la peculiar yuxtaposición entre lo real y lo nocional, nos encontramos con que al intentar elucidar la inteligibilidad que concierne a «la cuestión de Dios», tanto el *objeto de conocimiento*, en este caso, «Dios», como el hombre mismo que lo piensa en tanto «con-ciencia» o «cosa pensante», se encuentran ya en principio determinados y subsumidos en una imposición fundamentalmente especulativa de índole epistemológica. Pues la *con-ciencia*, al menos desde tal perspectiva, es considerada como la única fuente de *conocimiento* válido y, por tanto, filosóficamente genuino. Así, pues, «la cuestión de Dios» aparece como el resultado final de un notable esfuerzo humano. Esfuerzo que, ahora podemos afirmar, *nunca estuvo en realidad alejado de su propia fundamentación nocional*. Razón por la cual, nos atrevemos a considerar que esto constituye efectivamente el esencial *ejercicio de sumisión* que establece la

existencial. Razón por la cual, la obra de este filósofo danés adopta como punto de partida la realidad concreta que este individuo existente exhibe en su relación profunda con Dios, en tanto éste último hace referencia a aquella Trascendencia que le apela y configura existencialmente como individuo, y no como una abstracta entidad conceptual. De ahí que las categorías filosóficas que Kierkegaard emplea –*angustia, enfermedad mortal, caballero de la fe, salto a ciegas*, etcétera–, no sean ya de tipo abstracto o nocional, sino de índole existencial-cristiano. Véase, por ejemplo, Søren KIERKEGAARD, *Eighteen Upbuilding Discourses*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

⁶⁹ «Pues Dios es él mismo propiamente este puro igual por igual, *la pura reproducción de cómo eres tú mismo*». Søren KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, p. 457. El subrayado es nuestro. ¿Y no es justo este «igual por igual» que Kierkegaard postula, el que haría depender a Dios a fin de cuentas de la «cosa existente» y su propia intelección existencial con respecto a la fe? ¿Qué más da entonces que Dios no sea una idea, si en último término él acaba dependiendo de un individuo concreto cuya realidad, si bien no apela ya a una definición nocional aportada por la «cosa pensante», termina condicionando a Dios a su propia dimensión particularmente existencial? Para quien quiera ahondar más en «la cuestión de Dios» en Søren Kierkegaard, remitimos al por demás ilustrativo y agudo estudio de Francesc TORRALBA-ROSELLÓ, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona: PPU, 1993.

⁷⁰ Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, p. 53.

«cosa pensante» *con respecto a todo lo demás*.⁷¹ Se trata por tanto, por decirlo en términos filosófico-dialógicos, de la *sujeción conceptual* que sólo hace referencia a su propio ámbito abstracto de especulación o conocimiento, y cuya *autosuficiencia* nocional, podemos entonces afirmar, parece ser aquello que le impide reconocer la validez fundamental de algo distinto o por completo ajeno a ella misma. Ciertamente, dicha autosuficiencia especulativa parece más bien negar o hacer prácticamente imposible recurrir a una *precedencia esencialmente fundante y por tanto trascendente* en realidad significativa, o bien, parece impedir precisamente la posibilidad de acudir a una *metafísica* radicalmente distinta del ámbito epistemológico que sólo es tomado aquí en cuenta.

Ahora bien, tal autosuficiencia nocional parece entonces impotente para *decir realmente otra cosa*, es decir, impotente para acceder a un orden de intelección distinto al nocional o epistemológico. ¿Por qué ocurre esto? En primer lugar, consideramos que esto ocurre porque todo aquello que supera la dimensión inteligible-conceptual, sólo parece terminar indicando que aquello que le supera o sobrepasa es, de cierto modo, una cierta *exigencia añadida* cuyo papel resultaría ser más bien de tipo secundario. Así, pues, tal exigencia secundaria acaba convirtiéndose en una *hipótesis* del todo formal que, aunque sin duda alguna es en efecto legítima, está prácticamente vacía de cualquier contenido realmente concreto o metafísico. Además, el *repliegue* epistemológico que asume como norma absoluta la «cosa pensante», y que está dado en el repliegue *conceptual* o abstracto que se atribuye a la *idea* de modo categórico, sólo permite realizar un tipo de *extensión*, por así decirlo, que nunca pierde su carácter filosóficamente nocional. Carácter que, por otra parte, no se tiene reparo alguno en identificarlo de manera solemne con el aspecto absolutamente *racional* o especulativo de la «cosa pensante».⁷² Razón por la cual, los límites del conocimiento serán entonces de igual manera los límites de lo real, o bien, lo real sólo corresponderá con la capacidad inteligible de la abstracción nocional y su respectivo concepto. ¿No es así, por ejemplo, como «la cuestión de Dios» pasa a ser más bien una exigencia abstracta que sólo requeriría en todo caso elaborar una definición racional *hipotética* cuya realidad de intelección se atribuye por tanto al mismo pensamiento, o bien, en tanto dicha

⁷¹ Los filósofos dialógicos, no sin razón, denominan a esto *sujeción*, en tanto con ello se pretende resaltar el dominio especulativo que suele ejercer el «sujeto» abstracto, a través justamente de su respectivo «concepto» o idea que lo abarca absolutamente todo a partir de sí-mismo.

⁷² Cuya expresión máxima quizá se pueda encontrar en el por demás conocido resumen hegeliano: «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Resumen cuyo contenido consiste en afirmar e insistir en que para la filosofía «el único conocimiento real es la idea». G. W. Friederich HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005, p. 59.

definición coincide con la propia extensión inteligible del sujeto que lo piensa a partir de la concentración o capacidad que le aporta su propio entendimiento?⁷³. De ser así, tal parecería entonces que el «mundo propio» de la «cosa pensante» queda finalmente reducido o replegado al ámbito abstracto de sus propias representaciones y conceptos especulativos. De tal manera que el aspecto nocional que impera en la racionalidad filosófica especulativa como única norma de inteligibilidad viable para la comprensión general de la *humana conditio* y, por tanto, viable también para indagar filosóficamente en «la cuestión de Dios», *desprende a su vez sus propias hipótesis o condicionamientos de intelección*. Intelección abstracta o racional, claro está. Así, pues, «la cuestión de Dios», al menos en este caso en particular, terminará remitiéndonos al constreñimiento especulativo de ese «mundo propio» de representaciones y conceptos del que hablaba Kant.

Sin embargo, el verdadero problema con respecto a «la cuestión de Dios» no compete necesariamente al ámbito epistemológico o nocional de nuestra propia inteligibilidad para poder ser éste resuelto. Más bien, tal «cuestión» debería ser adecuadamente planteada al involucrar asimismo nuestra convicción metafísica de *ser en realidad algo*, ya que este hecho concreto de inteligibilidad remite efectivamente a preguntar por el fundamento o precedente de intelección real que es previo a todo conocimiento abstracto y, por tanto, previo de igual manera a cualquier tipo de concepto. Dicho brevemente, sostenemos que «la cuestión de Dios» no puede quedar reducida al ámbito especulativo de la *sujeción nocional*, ni partir por tanto de una idea o abstracción. Sino que más bien dicha «cuestión», como ya lo pusiera de manifiesto Pável Florenski, al remitirnos a un hecho concreto de inteligibilidad, esto es, al apuntalar a *una realidad o fundamento de contornos definidos* en tanto hecho, consideramos más bien éste puede a su vez tanto liberarnos del «angosto sepulcro de una definición lógica» o racionalmente abstracta, como reorientarnos a la *plenitud –ἡὸ πλήρωμα–* metafísica que de ahí efectivamente se desprende en toda su *fulguración*.⁷⁴ *Plenitud fulgurante* cuyo despliegue metafísico, como en efecto tendremos

⁷³ Según Kant, «dicho entendimiento constituye una capacidad plenamente activa del ser humano; representaciones y conceptos son sencillamente criaturas *suyas*, el hombre piensa primordialmente con su entendimiento creándose un mundo *propio*». Immanuel KANT, *El conflicto de las facultades*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2003, Primera parte, III, Ak. VII 71, p. 142. El subrayado es del propio Kant.

⁷⁴ «¿Cómo podría esta plenitud, ἡὸ πλήρωμα, se cuestiona Florenski, ser depositada en el angosto sepulcro de una definición lógica?». Y, al mismo tiempo, mantenemos con este gran filósofo ruso que tal distanciamiento con respecto al ámbito epistemológico, puede dirigirnos efectivamente a «aquél refugio donde se apacigua la inquietud del corazón, donde se calman las pretensiones del entendimiento, donde un gran reposo descende sobre la razón». Pável FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, traducida por Francisco José López Sáez, Salamanca: Sígueme, 2010, p. 37. En adelante, *CyFV*, más la página correspondiente a esta edición. Reconocemos, pues, abierta

oportunidad de mostrar en el siguiente inciso, resulta por demás ajeno al «mundo propio» que establece la «cosa pensante». «Mundo propio» que, dicho sea de paso, no es otra cosa más que su mismo repliegue epistemológico.

Pasemos entonces a aclarar el núcleo de la resistencia especulativa que aquí nos hemos propuesto exponer. O bien, como dijera Pável Florenski, intentaremos mostrar en qué consiste aquello que resulta insoportable para el concepto y, asimismo, nefasto para nuestra capacidad de intelección nocional. Ciertamente, de modo muy resumido, podemos afirmar que dicha resistencia especulativa consiste en no aceptar la realidad *desmedida* que posee toda manifestación trascendente, esto es, en no aceptar filosóficamente que si bien es cierto que se trata de algo no-conceptual, resulta asimismo inteligible, ya que tal manifestación *desmedida* de realidad pone efectivamente en entredicho la supuesta absolutividad de la *autosuficiencia* abstracta. Pues como afirma el propio Florenski, «dado que ninguna vida puede tener una medida común con un concepto, todo movimiento de la vida se desbordará inevitablemente *fuera* de la fronteras marcadas por el concepto, y por eso le parece al concepto algo nefasto e insoportable»⁷⁵. Dicho en otros términos, ¿no es justo esta *desmedida* que supera a la autosuficiencia abstracta aquello que ésta se resiste a aceptar, y que más bien rechaza *en principio* a favor de una noción? ¿No será pues que la intelección especulativa es justo la que se resiste por tanto a reorientar su intelección cognoscitiva *fuera o más-allá* de sí-misma y de su abstracción extendida, aferrándose por tanto a su propia persistencia de repliegue nocional que impone a través de su propia intelección? Tal parece que la supuesta absolutividad de la «cosa pensante» es entonces aquello con lo cual se pretende encubrir e ignorar su inherente insuficiencia.⁷⁶ ¿O acaso tal reclusión conceptual satisface plenamente los más profundos anhelos del alma humana? ¿Es que tendremos que aceptar que una idea o concepto es realmente capaz de sustituir el profundo despliegue metafísico que comporta nuestra más esencial intelección de ser y existir, en tanto dicho despliegue constituye una *experiencia real y concreta de inteligibilidad*? O más aún, ¿tendremos que aceptar por tanto que un hecho concreto lleno de viveza resultará entonces equiparable en su

y sinceramente que, en gran medida, nuestra presente indagación metafísica ha recibido del planteamiento filosófico de este pensador ruso no pocas e importantes sugerencias e indicaciones, además de un profundo estímulo para llevar a cabo nuestra presente investigación filosófica. Para una visión de conjunto de la vida y obra de este gran *quiet genius* que es Pável Florenski, véase, sobre todo, Avril PYMAN, *Pavel Florensky: a quiet genius. The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown da Vinci*, London: Continuum Books, 2010.

⁷⁵ CyFV, p. 38.

⁷⁶ Pues habría que reconocer que, como dijera Pável Florenski, «la verdadera sabiduría humana, la verdadera racionalidad humana resultan insuficientes debido a su mismo carácter humano». CyFV, p. 44.

profunda *verdad* o e(u)videncia con una idea abstracta o definición conceptual? Honestamente no creemos que sea así. Tampoco los filósofos dialógicos, y con razón, aceptaron tal cosa.⁷⁷

Pues bien, este «Calla, te digo», viene a significar, a final de cuentas, aceptar sumisamente quedar apresado en la *sujeción* inteligible que el conocimiento nocional impone a través de su propio repliegue o muro epistemológico de restricción. En efecto, dicha *sujeción* inteligible corresponde precisamente con el repliegue –abstracto– que establece la ley lógica de la auto-identidad. Ciertamente, la resistencia especulativa que aquí denunciarnos, consiste por tanto en no querer renunciar al dominio absoluto de la auto-identidad, es decir, en no permitir que se quebrante su más férreo núcleo o auto-fundamento *lógico*. Pues en el conocimiento filosófico de “A=A”, por ejemplo, se presupone ya la racionalidad abstracta y vacía de la «cosa pensante», es decir, su ley implícita de intelección nocional. Con lo cual, se adjudica finalmente a la «cosa pensante», en este caso la ley racional de la auto-identidad representada en la fórmula abstracta del “Yo=Yo”, la creación de un asombroso «mundo propio» de conocimientos y representaciones fundamentado tan sólo a partir de la «linterna mágica» que, en realidad, sólo alumbraba a sí misma. «Mundo propio» que, si bien es *lógicamente correcto*, y nadie podrá dudar sinceramente de que esto es así, nos aporta tan sólo un mundo abstracto carente de realidades o hechos concretos. Pues todo aquello que supera la medida conceptualmente establecida con la ley de la auto-identidad, resulta ser más bien algo ajeno a ella en-sí-misma o, en todo caso, resulta ser algo más bien conceptualmente nefasto e hipotético. Aunque cabe reconocer que, no por tratarse de algo de meramente hipotético o abstracto, dejará por ello de tener graves consecuencias filosóficas.⁷⁸

⁷⁷ Ya que la autosuficiencia abstracta está determinada, de hecho, por juicios convencionales, por ejemplo, “A=A”, con lo cual se pretende que está ya todo dicho, según el orden racional que prevalece en la intelección conceptual. O, por decirlo de un modo más simple y claro, el concepto epistemológico emite un mandato cuya *sujeción nocional* parece ser racionalmente insuperable. Como afirma Florenski, «A=A. Esta es la última respuesta. Pero esta fórmula tautológica, esta ecuación inerte, sin vida, sin racionalidad y por eso sin sentido, no es de hecho más que la generalización de la auto-identidad inherente a cada dato, así que no representa en ningún caso la respuesta a nuestra pregunta: «¿Por qué...?». Dicho con otras palabras, esta igualdad traslada nuestra cuestión particular sobre el dato único que estamos considerando al campo del *dato en general*, enfoca nuestra penosa situación en el instante presente ampliándola a unas dimensiones gigantescas, proyectándola de algún modo, como una linterna mágica, sobre la existencia toda. Si antes habíamos tropezado con una piedra, ahora se nos declara que no se trata de una piedra aislada, sino de un muro compacto que cerca *todo* el dominio de nuestra curiosidad». Así, pues, tal muro o mandato implícito, racionalmente hablando, significa por tanto un rotundo «Calla, te digo». *CyFV*, p. 54.

⁷⁸ Razón por la cual, quizá Pável Florenski esté en lo cierto al considerar la «ley de la identidad» especulativa como «el espíritu de la muerte, del vacío y de la nada». *CyFV*, p. 56. Incluso los filósofos del principio dialógico creyeron encontrar en tal auto-identidad el principio de intelección fundamental cuya relevancia filosófica había sido la principal causa de la real destrucción de la *carnealidad* de la «palabra» dialógica en el s. XX, es decir, del grave atentado que fuera cometido con respecto al Otro en tanto totalmente Otro.

¿Cuál es entonces, cabe preguntarse, el núcleo fundamental de la resistencia que prevalece en la sujeción nocional o especulativa que aquí abordamos? Por decirlo de manera breve, podemos afirmar en resumidas cuentas que tal resistencia consiste en absolutizar tan sólo un aspecto de nuestra propia intelección, o bien, en conformarse con la necesidad que impone la auto-suficiencia inteligible y su ley implícita o subyacente de intelección nocional. En efecto, para la intelección nocional resulta por demás suficiente la «realidad de lo verdadero» y, de hecho, con ello se conforma y contenta. Razón por la cual, la comprensión especulativa encuentra su más íntimo fundamento en la realidad abstracta que le aporta la suficiencia inteligible del *verum*, es decir, aquella inteligibilidad que nos aporta *lo-verdadero* en tanto conocimiento.⁷⁹ Por ejemplo, afirmar en términos especulativos que “los cerezos florecen”, resulta ser sin duda algo *verdadero*. La *idea* o noción que dicha afirmación establece es en efecto verdadera. Pero, *el hecho real de que los cerezos efectivamente florecen*, eso no es sólo algo verdadero, sino que es *esencialmente verdad*. Los cerezos florecen *en verdad*, también sin lugar a dudas. Y esto es un hecho mucho más esencial que la conformación o adaptación de cualquier idea, ya que el *verum* jamás podrá agotar la desmedida realidad que nos ofrece la profundidad esencial de la *veritas*.⁸⁰ En consecuencia, tal parece que ahora resulta claro que el núcleo de la resistencia especulativa consiste en no querer pasar del *verum* a la *veritas*, o bien, en que la intelección especulativa insista en mantenerse replegada o atrincherada en el ámbito epistemológico o nocional establecido por y a través de ella misma, en vez de reorientarse filosóficamente a la *veritas* que nos ofrece el ámbito metafísico y concreto de la inteligibilidad real.⁸¹

Por tanto, quizá esté por demás recordar que la *verdad* de una proposición especulativa no está dada a partir de ella misma, sino que dicha *verdad* resulta ser el fundamento esencial de todo aquello que es en efecto verdadero. *La veritas es efectivamente el precedente fundacional del verum*. Motivo por el cual, la *veritas* sólo nos resultará filosóficamente accesible a través de la metafísica, y no de la epistemología. ¿O acaso la filosofía no se ha esforzado siempre por alcanzar esta real *veritas* que sobrepasa y por mucho la aportación inteligible que nos aporta la

⁷⁹ Pues, como afirma Edith Stein, «la proposición como forma lingüística es la expresión de una idea que yo comprendo con mi inteligencia». Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 2004, p. 34.

⁸⁰ «La proposición no es una verdad (*veritas*) sino algo verdadero (*verum*). Su verdad (en sentido estricto) consiste en *estar en conformidad con un ente* o significa que *le corresponde algo que existe independientemente de ella*». Edith STEIN, o. c., p. 35. El subrayado es de la autora.

⁸¹ O bien, por decirlo de otra manera, dicho núcleo de resistencia especulativa consiste básicamente en quedar replegados en el ámbito epistemológico o nocional donde sólo impera precisamente el ἐπιζήμη λογική, es decir, el λέγειν en tanto acción subyacente de la «cosa pensante».

validez nocionalmente abstracta que está presente en la logicidad, por así decirlo, de todo *verum*? ¿O no es acaso cierto que las proposiciones especulativas son en efecto la expresión de estados de cosas existentes en los cuales se vislumbra, por así decirlo, ese fundamento más esencial que les otorga justo *el hecho de ser en efecto algo verdadero*? Si sólo nos atuviéramos al ámbito de intelección nocional, es decir, si sólo nos mantuviéramos replegados en el ámbito especulativo o abstracto del *ser-verdadero*, entonces dejaríamos escapar el fundamento más esencial de sentido –la *veritas*–, al que toda filosofía auténtica debe aspirar seriamente para su más fundamental y enriquecedor despliegue de inteligibilidad.⁸²

«Calla, te digo». ¿Y por qué he de callar si resulta por demás imposible negar que, si bien es cierto que “*A=A*” *es algo verdadero*, en realidad esto no constituye *toda la verdad*? ¿O no es acaso justamente tal hecho real, es decir, la diferencia entre el *verum* y la *veritas* el que establece la filosófica y esencial diferencia entre la *ciencia* y la *sapiencia*? Quizá sea posible aceptar que, al menos para la mera obtención de datos nocionales o meros conocimientos, la *ciencia* nos resulte inteligiblemente suficiente. Pero si no nos conformamos con aquella multiplicidad por demás válida que emana de la inmensa variedad que nos aporta la realidad inteligible de lo que es en efecto *verdadero*, y asumimos más bien adentrarnos profundamente en la realidad concreta que nos aporta la *veritas* en su entera y más esencial realidad inteligible o vivacidad, entonces podremos estar seguros de dirigirnos al terreno también más fértil de la *filosofía* y, por tanto, de aquella sabiduría que, sin lugar a dudas, nos hará llegar aún más lejos.⁸³ Tan lejos como podría serlo el hecho de efectivamente llegar hasta, por decirlo en los mismos términos que emplea Guillermo de Saint-Thierry, «realizar la verdad del amor»⁸⁴. Realización que, por el momento sólo podemos adelantar, no sólo nos aporta un mero conocimiento, sino que

⁸² «La filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad última: quiere el *λόγον διδόναι* (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se pueden alcanzar». Edith STEIN, o. c., p. 38. Incluso Heidegger consideró que era absolutamente necesario aclarar el sentido del ser. Aclaración que él establece a través de la «analítica existencial del Dasein». Ver Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2003, §§9–13, pp. 67–90. Por su parte, Edith Stein realizó a su vez un interesante trabajo filosófico donde expone las profundas diferencias que hay entre una *filosofía de la existencia* como la de Heidegger, y una *doctrina del ser* como la que ella misma expone y asume. Véase Edith STEIN «La filosofía existencial de Martin Heidegger. *Ser y tiempo*» en *Obras completas, III, Escritos filosóficos*, traducción de Alberto Pérez OCD, José Mardomingo y Constantino Ruiz Garrido, Burgos: Monte Carmelo, 2007, pp. 1137–1200.

⁸³ Pues como afirma Edith Stein: «hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la verdad es una, pero se descompone para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar una tras otra. Profundizar en una de ellas nos hará ver más lejos, y cuando descubramos un horizonte más vasto, percibiremos también desde nuestro punto de partida una nueva profundidad». Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 19.

⁸⁴ Guillermo de SAINT-THIERRY, «Carta de oro» en *Carta de oro y Oraciones meditadas*, traducción de Juan María de la torre OCSD y Daniel Gutiérrez OCSD, Burgos: Monte Carmelo, 2003, I, 18, p. 23.

tal realización repercute y conmociona nuestra real intelección de ser y, por tanto, de existir según la precedencia fundacional que nos aporta dicha «verdad del amor», en tanto esta *veritas agápica*, por así decirlo, no sólo corresponde con algo nocionalmente *algo-verdadero*, sino que se vincula realmente con el *ser-esencialmente-fundacional* del cual somos asimismo una verdadera y concreta realización vivencial.⁸⁵ En consecuencia, sostenemos que «realizar la verdad del amor», es justo aquello capaz de colmar el más profundo sentido de nuestra inteligibilidad radical, pues sólo así es como podremos reorientar nuevamente nuestra filosófica intelección hacia aquella Verdad de la cual *esencialmente* provenimos. Verdad que, dicho sea de paso, no es producto del pensamiento, ni forma parte del «mundo propio» que establece la propia «cosa pensante» –como si dicha Verdad fuera su vez un planteamiento hipotético de intelección–, sino que, como todo *hecho concreto*, a diferencia de la *idea*, por ejemplo, consideramos que ha llegado incluso a asumir una forma de manifestación real que posee asimismo unos contornos definidos y, por tanto, reales.

Así, pues, la exigencia de tal *realización* nos obliga a deslindarnos del ámbito nocional o especulativo de intelección. Pues si sólo nos conformáramos inteligiblemente con la afirmación especulativa de que “Dios existe” –por no afirmar de igual manera que “el cielo es azul”, “los perros ladran” o que “las ratas poseen una larga cola”–, a pesar de que tal afirmación sería sin lugar a dudas algo *verdadero*, nos parece por demás claro que, al menos *e(u)videntemente*, *esto no es toda la verdad*. En consecuencia, «realizar la verdad del amor» según el principio filosófico de inteligibilidad radical que aquí hemos decidido adoptar, nos exige ir más allá del ámbito especulativo o epistemológico donde cualquier cosa resulta ser nocionalmente verdadero. O mejor dicho, tal exigencia de intelección real nos induce a intentar vencer la resistencia especulativa que sólo se conforma con el repliegue epistemológico o nocional que nos aporta el ámbito de *lo-verdadero*, para dar paso finalmente a la *fulguración metafísica* que nos transmite y aporta la real y más profunda esencialidad de la *veritas* concreta.⁸⁶ *Veritas* que, en todo caso, corresponde aquí con el hecho concreto y por tanto metafísico que nos aporta la manifestación de *alguien* con su Presencia, en tanto dicha Presencia constituye precisamente el *despliegue*

⁸⁵ Ya que «si concebimos como la realización de una cosa una *esencialidad* o un *producto que tenga un sentido* (*Sinngebilde*), entonces el ser correspondiente es el *ser esencial*». Edith STEIN, o. c., p. 342. El subrayado es de la propia Edith Stein.

⁸⁶ A falta de un mejor término filosófico, consideramos que el término *fulguración* o *destello* nos permite en efecto captar y transmitir la *vivacidad* o intensidad resplandeciente y real que nos aporta el precedente fundacional o hecho de inteligibilidad que aquí hemos decidido adoptar y seguir. A continuación veremos la rica aportación filosófica de intelección que es posible extraer *metafísicamente* a partir de dicho término.

fundamental de intelección que asume *en principio* nuestra presente indagación filosófica.⁸⁷ Razón por la cual, a continuación pasaremos pues a desarrollar en términos filosóficos dicho *despliegue* inteligible.

b) Fulguraciones o destellos metafísicos a partir de la Presencia.

Antes de introducirnos de lleno en el desarrollo de nuestro planteamiento filosófico de intelección radical, consideramos pertinente comenzar antes con una afirmación de tipo general. La cual puede quedar expresada básicamente de la siguiente manera: si la Presencia es en efecto un hecho exuberante de inteligibilidad real, tal y como nosotros ciertamente aceptamos, reconocemos entonces que ésta debe ser capaz asimismo de aportarnos *destellos* o *fulguraciones* de intelección de gran alcance filosófico, es decir, de gran profundidad metafísica, debido precisamente a su concreción indubitable o *antecedencia* de ser efectivamente un hecho lleno de realidad. Profundidad metafísica saturada de realidad que, por otra parte, no puede quedar constreñida por tanto al ámbito abstracto de intelección que todavía parece prevalecer en las «metafísicas de la idea», ya que tales «metafísicas» siguen manteniendo a fin de cuentas como elemento fundacional, una cierta noción conceptual o abstracta. Así, pues, tal parece que estas *fulguraciones* o *destellos* metafísicos, justo por el real fundamento o precedente concreto de intelección fundacional que las sustenta y de hecho hace posibles, tales *destellos* o *fulguraciones*, decimos, parecen reorientarnos más bien hacia un terreno filosófico cuyas exigencias de intelección no corresponden necesariamente con el válido ámbito del *verum*, sino con el exceso inteligible e inagotable que emana de la propia realidad que nos aporta la *veritas*.

Ahora bien, cabría preguntarse entonces cómo es esto posible. A lo cual respondemos que, en primer lugar, esto es posible porque no partimos precisamente de una *idea* o noción conceptual, sino de un hecho concreto o real que, al ser precedente o anterior a todo orden especulativo de intelección nocional y, por ende, previo al pensamiento abstracto, posee *efectivamente* demasiada realidad de *antecedencia*. Y a partir de tal efectividad real o antecedente, es que resulta preciso y necesario que sea su misma concreción fundacional la que

⁸⁷ Pues a fin de cuentas, como dijera Charles Dickens en una de sus obras, «lo que yo quiero son realidades». Charles DICKENS, *Tiempos difíciles*, traducción de Lázaro Ros, Madrid: Ediciones Cátedra, 2005, p. 85.

nos aporte el exceso de intelección al cual aspiramos. Exceso inteligible que se traduce, finalmente, en una irradiación o abundancia filosófica.⁸⁸ ¿Y qué abundancia o exceso nos aporta entonces la Presencia? Una abundancia metafísica en la que destella o fulgura *en principio* un real y específico exceso-de-ser. A este respecto, como dijera Malebranche, reconocemos que, si bien «hay verdades evidentes que saltan a la vista»⁸⁹, sus mismos principios cabe reconocer que no resultan en efecto claros de inmediato. Y quizá una de estas «verdades evidentes que saltan a la vista», cuyos principios de intelección no nos resultan inmediatamente evidentes, sea el siguiente: que el «criterio racional, como afirma Pável Florenski, es *una dirección*, y no un fin».⁹⁰ En efecto, *lo-verdadero*, en tanto *verum*, constituye aquella *dirección de inteligibilidad* que si bien nos pone en relación directa con el fin hacia el cual ella misma apunta, en este caso, claro está, la *veritas*, dicha dirección no es en absoluto un fin en sí mismo. Y tampoco es el único criterio para poder abarcar la realidad filosófica de nuestra propia inteligibilidad. De hecho, nuestra capacidad de intelección, como ya hemos visto anteriormente, al no ser sólo de índole nocional o abstracto, sino que de igual modo posee una dimensión real de inteligibilidad concreta, es por ello capaz de conducirnos inteligible y efectivamente de la *ciencia* a la *sapiencia*. Esto es, que resulta capaz de reorientarnos del *comienzo* del conocimiento inmediato, al *principio* de la más profunda *sapiencia* no necesariamente *inmediata*. *Sapiencia* que, dicho sea de paso, sólo es posible adquirir a través de un meditado y profundo esfuerzo de inteligibilidad.

Y este esfuerzo profundo de inteligibilidad, por cierto, ya lo encontramos de algún modo presente en el planteamiento filosófico de Martin Heidegger, por ejemplo. En efecto, aquello que en verdad valoramos y admiramos positivamente del planteamiento heideggeriano, es su importante aportación filosófica cuya insistencia de inteligibilidad apunta precisamente a establecer una *distinción esencial* por demás importante, a saber, la clara e importante distinción entre el *principio* y el *comienzo*. Ciertamente, consideramos que este filósofo alemán tiene mucha razón al afirmar que «el principio se esconde en el comienzo». Ahora bien, ¿cuál es la

⁸⁸ Tal abundancia filosófico-metafísica condujo a Malebranche a sostener lo siguiente: «yo no tengo en mi interior ninguna realidad inteligible, y lejos de encontrar en mi sustancia las ideas de todas las cosas, ni siquiera encuentro la idea de mi propio ser. Soy enteramente ininteligible para mí mismo, y nunca veré lo que soy mientras Dios no quiera mostrarme la idea o el arquetipo de los espíritus que la Razón universal engloba [...] Tiene demasiada realidad: es preciso que el infinito te la proporcione desde su abundancia». *CMyR*, pp. 56–57. Y tal abundancia, según Malebranche, proviene justamente de la noción del «Ser infinitamente perfecto», el cual, dicho sea de paso, no deja de ser para este filósofo una idea o concepto que, si bien resulta ser por demás coherente con su particular racionalismo, no lo es tanto con nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical. *CMyR*, p. 176.

⁸⁹ *CMyR*, p. 105.

⁹⁰ *CyFV*, p. 61. El subrayado es del autor.

importancia filosófica que Heidegger atribuye a tal afirmación? Para este filósofo, tal afirmación significa básicamente la denuncia filosófica de un olvido, de una omisión, «por no decir una renuncia», que está presente, según él, en el principio mismo de *ocultación* que tal parece ha prevalecido en el *comienzo* del «pensamiento occidental». Ocultación del pensamiento con la cual, según Heidegger, «pocos quieren enfrentarse cara a cara». Es más, según él, dicha omisión consiste en no iniciar «pensando lo más merecedor de pensarse». Y lo más importante de ser pensado en este caso, es justo el *principio* que tal parece haber quedado relegado al olvido filosófico. *Principio* que, una vez recuperado, logrará restablecer la importante aportación filosófica que enriquece y favorece nuestra propia intelección, pues al reconocer que dicho *principio* no corresponde necesariamente con el peculiar *comienzo* que en efecto parece subyacer en el «pensamiento occidental», se abrirían horizontes de inteligibilidad, según la visión heideggeriana, diferentes y, por tanto, mejores.⁹¹ De hecho, el *comienzo* inteligible que Heidegger cree detectar en todo el «pensamiento occidental», resulta ser la causa fundamental de la peligrosa *ocultación* que él se propondrá denuncia con todo rigor y seriedad.⁹²

Así, pues, tal *ocultación* termina convirtiéndose más bien en una *obcecación*. Obcecación filosófica que propicia un *extravío* de intelección con respecto al «camino correcto» que la filosofía, según él, y en esto estamos de acuerdo con este filósofo alemán, debe adoptar y asumir inteligiblemente *a partir del principio*, y no de un *comienzo abstracto* o *nocional*. Pues, a final de cuentas, la *obcecación* de índole filosófica o *extravío* inteligible que Heidegger denuncia, proviene justamente del constreñimiento o reclusión del pensar al ámbito *lógico* –ámbito esencialmente *griego*, como el así lo entiende– del conocimiento, es decir, al *comienzo* filosófico del ámbito especulativo cuya comprensión final se refiere al mismo *λόγος*.⁹³ Así, pues, según Heidegger, *λόγος* es la palabra principal que se usa para el verbo *λέγειν*. Y dicho verbo apunta a poner de manifiesto la esencia del pensar, esto es, el «decir algo sobre algo». No obstante,

⁹¹ Horizontes de inteligibilidad filosófica que, como es sabido, Heidegger llamará *camino*s en sentido metafísico, y no en sentido epistemológico.

⁹² «De hecho, afirma Heidegger, la historia del pensamiento occidental no comienza pensando lo más merecedor de pensarse, sino que lo deja en el olvido. Por tanto, diríamos, el pensamiento occidental comienza con una omisión, por no decir con una renuncia. Así parecerá mientras veamos en el olvido solamente una pérdida y con ello algo negativo. Además, no entraremos por el camino correcto si omitimos una distinción esencial. *El comienzo del pensamiento occidental no es lo mismo que el principio*. Pero ese comienzo sí que es una *ocultación* del principio e incluso una *ocultación* ineludible. Si así están las cosas, el olvido se muestra bajo otra luz. *El principio se esconde en el comienzo*». Martin HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2008, Segunda Parte, Cap. IV, p. 137. El subrayado es nuestro.

⁹³ «El nombre de «lógica» es una abreviación del título completo, que en griego suena así: *ἐπιζητήμη λογική*, el comprender que se refiere al *λόγος*». Martin HEIDEGGER, o. c., p. 140.

aquello que en realidad subyace al λέγειν es el *subiectum*, es decir, la «cosa pensante», la cual es entonces asumida como el *comienzo* fundamental para el mismo pensar filosófico. Pues «aquello acerca de lo cual el λέγειν dice algo es *el sujeto del decir*; y lo dicho sobre él es el predicado»⁹⁴. Motivo por el cual, la doctrina del λόγος toma al pensar o λέγειν como un «enunciado de algo sobre algo». De tal manera que el λόγος, según Heidegger, es aquello al cual se le atribuye la función de reglamentar nuestro pensamiento. Es decir, que el λέγειν es entonces asumido como el *comienzo* fundamental del pensamiento occidental.⁹⁵ Ciertamente, aceptamos con Heidegger que el λόγος constituye en efecto «una base esencial que aparece en formas diferentes»⁹⁶. Y esta *base única* que subyace en tanto λόγος, es justo el *comienzo* aceptado por el λέγειν en su acto mismo de intelección. Es decir, aceptamos pues que el significado esencial del pensamiento en tanto λέγειν, como acertadamente pusiera al descubierto el planteamiento heideggeriano, en su mismo *comienzo* inteligible «fue dirigido al rasgo fundamental del λόγος»⁹⁷. Y, con ello, se dejó en el olvido el *principio* más esencial de una intelección filosófica cuyo desarrollo de intelección no corresponde *de hecho* con el comienzo esencialmente lógico –en el sentido preciso que parte del λόγος– que se atribuye sin más al pensamiento como su mismo *comienzo*, o mejor dicho, a la doctrina –lógica– que tal parece configura por completo nuestra propia inteligibilidad o pensamiento.⁹⁸ Razón por la cual, Heidegger considera que «el principio se esconde en el comienzo». Lo cual viene a significar, en última instancia, que el *principio* es inadmisiblemente confundido con el elemento que subyace como único *comienzo* filosófico para el acto mismo de intelección. Elemento subyacente que, en este caso, apunta precisamente a la «cosa pensante», al *subiectum* y, con él, al λόγος.

Hasta aquí, podemos afirmar, estamos de acuerdo con Heidegger. Sin embargo, si bien es cierto que reconocemos la importancia indudable que nos aporta la distinción filosófica entre *comienzo* y *principio* que su planteamiento establece, lamentamos no poder de igual manera seguirlo hasta el final *filosóficamente*. En efecto, sostener que dicho *comienzo* deba ser sustituido en términos filosóficos por «el camino de la pregunta»⁹⁹, es decir, por el *principio originario de la pregunta* cuyo «camino» señala un tipo de inteligibilidad filosófica que daría más bien que

⁹⁴ *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

⁹⁵ «Entre nosotros el nombre para lo que se esconde en el λόγος es «pensamiento»». O. c., p. 142.

⁹⁶ Martín HEIDEGGER, o. c., p. 143. El subrayado es del propio Heidegger.

⁹⁷ Martín HEIDEGGER, o. c., p. 144.

⁹⁸ «La doctrina del pensamiento se llama lógica, porque el pensamiento se desarrolla en el λέγειν del λόγος». Martín HEIDEGGER, o. c., p. 146.

⁹⁹ Martín HEIDEGGER, o. c., p. 145.

pensar, nos parece ciertamente discutible. En efecto, entrar *metafísicamente* «por el camino de la pregunta» que Heidegger postula como *principio* filosófico de intelección, nos parece que no logra satisfacer plenamente nuestras propias exigencias de inteligibilidad radical. Pues si bien es cierto que la *pregunta* y su camino inteligible es en efecto importante, consideramos que de nada sirve asumir ésta como «camino», si no se llega finalmente a una *respuesta* del todo clara y efectivamente concreta que esté dada ya desde el *principio*. Respuesta que, dicho sea de paso, consideramos que la filosofía es capaz asimismo de proporcionárnosla con una concreción inteligible de real antecedencia. De otro modo, si dicha respuesta no parte *desde el inicio* de un principio filosófico concreto de intelección, el «camino» a seguir *filosóficamente* no nos ofrecerá garantía alguna de concreción y realidad en su resultado mismo y específico de inteligibilidad.

Por decirlo de otra manera, no aceptamos junto con Heidegger que la filosofía quede tan sólo *encaminada* hacia «un modo privilegiado del decir»¹⁰⁰, ni que ésta deba terminar convertida en una *correspondencia* que «sintoniza con la voz del ser del ente». *Correspondencia* que, por tanto, acaba por conducir a la filosofía a una especie de hipóstasis que le dirige únicamente a quedar encaminada hacia el «servicio del *lenguaje*»¹⁰¹. ¿Pues no es cierto que si bien el *lenguaje* es en efecto capaz de decir muchas cosas que son ciertas y *verdaderas*, no por ello es capaz de igual manera de decirnos por sí mismo *toda la verdad*? ¿No posee acaso el lenguaje una *impotencia* esencial que le es en efecto inherente? ¿O no es verdad acaso que la mentira, por ejemplo, *también* se da realmente a través del lenguaje?¹⁰². ¿Y qué ocurre entonces con la experiencia concreta que nos suele transmitir la *insuficiencia* inherente del lenguaje y su real

¹⁰⁰ Martin HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2004, p. 65.

¹⁰¹ Martin HEIDEGGER, o. c., p. 64. El subrayado es del propio Heidegger. Para ahondar más en la descripción del problema del lenguaje y el papel esencial que éste adquiere en la filosofía heideggeriana, puede consultarse, por ejemplo, el texto de Luisa Paz RODRÍGUEZ-SUÁREZ, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

¹⁰² «La impotencia del lenguaje para establecer una realidad distinta de la suya no lo deja totalmente despojado. Le queda un poder: decir esa realidad cuando no existe, afirmar algo, sea lo que sea, cuando no hay nada, *mentir*. La mentira no es una posibilidad del lenguaje al lado de otra que se le opondría –por ejemplo, decir la verdad–. Esta posibilidad se enraíza en él y le es inherente como su misma esencia. El lenguaje, por sí solo, no puede ser más que mentira [...] A la impotencia del lenguaje se añaden todos los vicios que pertenecen a la impotencia en general: así, la mentira, la hipocresía, el encubrimiento de la verdad, la mala fe, la inversión de los valores, la falsificación de la realidad bajo todas sus formas y *en su forma más extrema*, a saber, *la reducción de esta realidad al lenguaje* y, al final de esta *confusión suprema*, su *identificación*». Michel HENRY, *Yo soy la verdad*, p. 17. Quizá por esta *impotencia* inherente del lenguaje, Ludwig Wittgenstein, por ejemplo, mostrara un cierto tipo de prudencia filosófica por demás admirable. Prudencia filosófica que le conduce a decir: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen». La traducción al inglés reza así: «Whereof one cannot speak, thereof one must be silent». Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, translated by C. K. Ogden, Great Britain: Routledge & Kegan Paul, 2002, pp. 188–189.

impotencia, con respecto precisamente al empleo de las palabras que con bastante frecuencia solemos experimentar al no ser éstas capaces de *decirlo absolutamente todo*? ¿O no hay casos concretos en que *efectivamente* las palabras resultan ser por demás *insuficientes*? ¿Y no es esto justamente aquello que podríamos denominar por tanto la experiencia innegable e insuficiente que nos transmite su más profunda indignancia verbal o lingüística? Incluso cabría preguntarse de un modo todavía más radical lo siguiente: a final de cuentas, ¿de quién entonces provendría *en concreto* esa «voz del ser del ente» a la que Heidegger se esfuerza por *corresponder* filosóficamente? Es decir, ¿a *quién* debo dirigir mi respuesta de intelección filosófica real? O bien, ¿con *quién* debo establecer mi correspondencia metafísica de realidad inteligible? Pues esa «voz del ser del ente» que está presente como *principio* inteligible en el planteamiento heideggeriano, sospechamos que tal vez pudiera ser más bien un tipo de reverberación sonora o lingüística en cuyo trasfondo filosófico prevalece tan sólo la angustiada e inquietante acústica de una voz *anónima*. En efecto, esa «voz del ser del ente» de la que habla Heidegger, parece más bien dirigirnos al *abismo* profundo e inquietante de un anonimato filosófico. Anonimato que, justo por ser tal, tal parece que en realidad se encamina inteligiblemente hacia *ninguna parte*.¹⁰³ E incluso, por decirlo aún más abiertamente, esa *voz anónima* que tanto parece seducir a este filósofo alemán, al parecer corresponde únicamente con el principio filosófico que apela, o mejor dicho *escucha*, a la figura ontológica de la *nada* y su consecuente estado de *abismo* ante el cual inevitablemente sucumbe. Estado de *abismo* donde, a decir verdad, «se está a merced de cualquier ruido»¹⁰⁴. Y es justo esta situación dominante que impone el *anonimato* de la «voz del ser del ente», y que Heidegger asume como auténtico *principio* filosófico para el pensar metafísico, aquella que nos impide precisamente comulgar con su principio inteligible, ya que consideramos que ahí, es decir, en tal *principio*, solamente resuena la sonoridad acústica o verbal –¿nacional?– de un *ser anónimo* falto por completo de concreción real. Ciertamente, sostenemos más bien que «la voz del ser del ente» que aparece como *principio* filosófico de intelección en el planteamiento heideggeriano, parece coincidir con «la reducción de esta realidad –*metafísica*– al lenguaje», de la que habla Michel Henry. Dicho de otro modo, afirmamos que la *confusión*

¹⁰³ Un interesante análisis del significado filosófico de tal *abismo* y su respectiva *angustia* en el planteamiento heideggeriano, lo encontramos desarrollado en el libro de Ángel GARRIDO-MATURANO, *Sobre el abismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, pp. 175–275.

¹⁰⁴ «Estado, sí, de escucha pero a *cualquier voz que diga hablar en nombre del ser anónimo*. No importa qué se escuche, sólo el estado de escucha; no importa qué se decida, sólo la decisión. Se está a merced de cualquier ruido». REYES-MATE, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1998, p. 83. El subrayado es nuestro.

suprema en la que incurre Heidegger, consiste precisamente en mantener la absoluta *identificación* filosófica entre realidad y lenguaje. Realidad metafísica que, dicho sea de paso, no parece quedar muy alejada de las «metafísicas de la idea» que el mismo critica. Pues ¿qué es entonces esa «voz del ser del ente» sino una metafísica *indigencia* de concreción cuya única realidad inteligible proviene justamente de una vaga e indeterminada *sonoridad* cuyo *eco acústico* apenas nos resulta ser audible? Incluso sostenemos que tal indigencia metafísica no puede ser superada tan fácilmente, como de hecho el mismo Heidegger intentara, con sólo dar un paso de intelección *audaz* de la «lógica» a la «poética».¹⁰⁵ A menos que, *a pesar de todo*, por otra parte, la poesía no sólo nos hable de *algo* abstracto, sino de *alguien* real y concreto, podremos seguir fielmente su «camino» de *pensamiento*, sin temor precisamente a perdernos en el extravío filosófico-poético que las palabras son capaces de propiciar o infundir con su verbal encanto.¹⁰⁶

Por tanto, quizás habría que reconocer más bien que la filosofía, al menos en su sentido más profundo y radical, debe estar al servicio de la Verdad concreta y, por tanto, metafísica, y que justo por tal motivo no debe quedar únicamente al servicio del *verum* que en efecto puede quedar desplegado, por decirlo de alguna manera, indefinidamente a través del *lenguaje* y su respectiva *sonoridad*. Y mucho menos debe quedar recluida la filosofía en la *identificación* metafísica de lo real con el ámbito filosóficamente lingüístico, por muy sugerente o seductoramente poético que esto nos resulte. Así, pues, nos atrevemos a afirmar que tal vez sólo la *veritas* sea lo único real que nos pueda brindar *efectivamente* «el reposo a la razón inquieta».¹⁰⁷ Es decir, en tanto dicha *veritas* constituya la única respuesta satisfactoria para nuestras más profundas y metafísicas exigencias de intelección. De tal manera, nuestro actual esfuerzo de

¹⁰⁵ Cf. Martin HEIDEGGER, *Pensamientos poéticos*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2010.

¹⁰⁶ Y este parece ser efectivamente el caso, por ejemplo, de Novalis, quien, a diferencia de Heidegger, establece un tipo de poesía que se fundamenta en la realidad metafísica de *alguien* concreto. Para dar un ejemplo de la realidad metafísica que Novalis asume y expresa poéticamente, sin perder por ello absolutamente nada de su fuerza y belleza concreta, ofrecemos tan sólo el siguiente fragmento: «Él es la estrella, es el sol/ la fuente eterna de la vida./ Entre la hierba y la piedra,/ en el mar y en la lumbre,/ resplandece su rostro infantil./ En todo cobra fuerza su infantil presencia./ Su amor ardiente es infatigable;/ con infinita ternura e inocencia/ se cobija en el pecho de cualquier criatura./ Un dios es para nosotros,/ sólo por un niño asimismo se tiene;/ a todos nos ama con entrañable amor;/ se transformará él en pan y en vino,/ y a cambio nosotros nos mantendremos fieles». NOVALIS, «Cantos espirituales» en *Poesías completas*, traducción de Rodolfo Häsler, Barcelona: DVD Ediciones, 2004, XI, p. 81 y ss.

¹⁰⁷ «En la vida, ciertamente, todo vacila, todo es movedizo como los trazos flotantes de un espejismo. Del fondo del alma, sin embargo, se eleva la necesidad irreprimible de apoyarse sobre «la Columna y el Fundamento de la Verdad» [...] No de una verdad entre otras, de una verdad humana particular y fragmentaria, que se agita y se dispersa como el polvo arremolinado por el soplo del viento de las montañas, sino de *la Verdad* enteramente integral y eterna por los siglos, de la Verdad única y divina, de la Verdad luminosísima, de aquella «Justicia» que, según un poeta antiguo, es «el sol del mundo» [...] Pues es justo un llamamiento que promete también el reposo a nuestra razón inquieta». Pável FLORENSKI, o. c., p. 43. El subrayado es del autor.

inteligibilidad filosófica no sólo se reconoce *encaminado* hacia la *veritas*, sino que *en principio* se reconoce fundamentado y sostenido esencialmente por ella. Ciertamente, puede decirse entonces que *la Verdad* de la que hablan Florenski y Novalis, por ejemplo, es justo el «Alfa» y la «Omega» a la cual brinda su *servicio* nuestro actual esfuerzo filosófico de intelección. Esfuerzo filosófico que adopta como fundamental y esencial *antecedencia*, el real *llamamiento* metafísico de inteligibilidad que nos brinda *alguien* con su Presencia.

¿Cómo reparar entonces filosóficamente la brecha que va desde el *principio* hasta el *comienzo*? Para llevar a cabo tal reparación inteligible, afirmamos, se debe partir de una reorientación filosófica que siga fielmente, es decir, *radicalmente* el *sendero* metafísico de concreción que está presente ya *desde un inicio* en su propio fundamento. Pues bien, si permanecemos fieles al esfuerzo de comprensión inteligible que aquí hemos decidido adoptar y seguir de manera radical, finalmente nos veremos conducidos a sostener que la realidad esencial de la Presencia, esto es, la realidad de ser en efecto un hecho concreto de intelección filosófica, debe ser capaz asimismo de subsanar *metafísicamente* la más profunda indigencia conceptual o epistemológica y, por ende, también lingüística. Es decir, que dicha concreción de realidad debe ser entonces capaz de reparar la más inherente insatisfacción que nos aporta el repliegue nocional o abstracto que se asume a partir de la «cosa pensante» y su respectivo λέγειν. Y esta es justamente *la exigencia filosófica de subsanación* que nosotros creemos poder encontrar *efectivamente* en la realidad esencial de la Presencia. Así, pues, el hallazgo o recuperación de tal *principio* en tanto fundamento filosófico de intelección metafísica, no parte pues de una definición conceptual, ni de una idea abstracta o vaga noción, sino de un hecho concreto que, justo por ser tal, rebosa de realidad. De tal manera que este hecho concreto de intelección que nos aporta *alguien* con su Presencia, cabe reconocer, *en principio* nos transmite un ámbito de realidad concreto y difusivo, por así decirlo, capaz de restablecer el vínculo inteligible que nuestra intelección recorre y discurre *desde un principio hasta el comienzo*. Realidad de difusión concreta que nos vincula asimismo con una realidad *esencialmente* metafísica. Pues este hecho concreto resulta ser precisamente el *nexo íntimo* que todo lo une en torno a sí de manera esencial. Así, pues, y a continuación lo mostraremos, la Presencia es aquello que infunde e incluso respalda la realidad inteligible de todo lo-verdadero a partir de un mismo y único centro. Por decirlo brevemente, a diferencia de Heidegger, nosotros sostenemos que *el principio es justo el*

más esencial corresponsable de todo posible comienzo, incluido el comienzo metafísico de intelección y existencia que realmente nos pertenece, por supuesto.

Por tanto, nosotros no vamos *del comienzo al principio*, sino que partimos de la realidad presencial y concreta de un precedente fundacional que ha sido capaz de solidificar y fundamentar incluso nuestro posible comienzo de intelección posterior. En consecuencia, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical *discurre*, por decirlo de alguna manera, *del principio hasta el comienzo*, e incluso *más allá*. Pues reconocemos que nuestro propio comienzo inteligible resulta ser incapaz de agotar la precedencia fundacional que nos aporta de manera esencial nuestro real fundamento. Dicho de otra manera, afirmamos entonces que nuestro *comienzo* particular de intelección no es capaz de ofrecer la última palabra con respecto a su propio *principio*, como si con ello se pretendiera recluir o limitar a dicho *principio* dentro del propio ámbito circular de mismidad que se adjudica al *comienzo* inteligible.¹⁰⁸ De hecho, somos plenamente conscientes de que esto implica aceptar justo una *dislocación* de aquel elemento subyacente de cual hablábamos anteriormente, es decir, del *subiectum*. En efecto, tal *subiectum* ya no puede ser más el *supuesto* central de nuestra intelección radical. Sino que tal elemento subyacente corresponde ahora más bien a una *disposición* subjetivo-intelectiva –o *apertura metafísica ex-céntrica*–, en tanto se trata de un hecho filosófico concreto que lo abre o *dispone* precisamente a vincularse con la más radical centralidad que sólo pertenece a la real *antecedencia* de la *veritas*. Dicho de otra manera, con tal *disposición* el *verum* y, por tanto, del *subiectum* ya no son el centro principal de inteligibilidad, sino que dicho lugar ahora corresponde más bien con la *apertura ex-céntrica* o *disposicional* que en principio prevalece ante la *veritas*. *Apertura* que resulta de hecho necesaria *a pesar* incluso de las más férreas resistencias especulativas que impone el *subiectum*. Resistencias especulativas que son, ciertamente, las que más le dificultan aceptar esta filosófica *disposición*. Por ende, aquello que nos indica la *sapiencia*, es justamente asumir de manera radical la *dislocación* metafísica del *verum* y del *subiectum*. *Dislocación* cuyo significado filosófico consiste precisamente en estar dispuestos a aceptar la realidad antecedente y excesiva que nos aporta la *veritas* en su real concreción.

Se trata en efecto de una peculiar portación de *antecedencia* cuya única respuesta inteligible, o real *responsabilidad*, apela entonces a reconocer que hay en efecto una verdad

¹⁰⁸ Pues como dijera Joseph Ratzinger: «la filosofía, como tal, no debería encerrarse tampoco en lo meramente propio y pensado por ella misma». Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca: Sígueme, 2005, II, 3, p. 181.

común que es más grande que nosotros, es decir, más grande que nuestra intelección, e incluso más grande y mayor que nuestra finita existencia. Razón por la cual es que nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical quiere *responder* de manera metafísica a *la verdad de nuestro ser*. Pues sólo así es que podremos discurrir en términos filosóficos en lo que en verdad somos, esto es, vivir realmente nuestra radicalidad metafísica donde la *veritas* resplandece como aquello que efectivamente *somos en verdad*.¹⁰⁹ Por ello es que no nos quedamos precisamente con el *ser* y su sonoridad de *superficie*, sino con la *verdad* concreta del ser, es decir, con «la plenitud interior de la verdad filosófica».¹¹⁰

Ahora bien, para que efectivamente haya una auténtica *correspondencia* de intelección metafísica entre el *principio* y el *comienzo*, habría que aceptar que «la plenitud interior de la verdad filosófica» es inicialmente algo real y concreto. Pues lo-verdadero sólo es en realidad tal, y cómo poder dudar de esto, si resulta ser formado y conformado *a partir de* la *veritas*. En tal sentido, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que algo será sin lugar a dudas verdadero, sea lo que sea, sólo si resulta ser *conforme a la verdad*, es decir, sólo si está ya de algún modo presente en ese exceso fundamental de sustento metafísico –difusivo– que lo configura y confirma en su fundación o *antecedencia* misma de realidad. Ahora bien, este hecho concreto y real que debe poseer la *veritas*, es aquel que nos parece irradiar destellos o fulguraciones insospechadas de gran *e(u)*videncia metafísica. Fulguraciones o destellos insospechados que sobrepasan, de hecho, todo conocimiento, justo porque emanan de una *antecedencia* real que, de modo radical y metafísico, no sólo puede ser *algo* indefinido, sino más bien *alguien*.¹¹¹ Y tal vez ni siquiera habría que hablar de alguien, de un *Tú*, por ejemplo, todavía indeterminado, sino que habría que hacer referencia mucho más concreta y radicalmente a *alguien* cuya esencial *verdad*

¹⁰⁹ «La responsabilidad significaría entonces vivir el ser como respuesta, como respuesta a lo que nosotros somos en verdad». Joseph RATZINGER, o. c., p. 219. De igual modo reconocemos que una de las mayores dificultades que se presentan hoy en día para impedir realizar filosóficamente tal *disposición* o *respuesta*, corresponde justamente a uno de los más hondos problemas de nuestro tiempo, a saber, el *relativismo*. No obstante, creemos firmemente que la verdadera *sapiencia* no se intimida ante tal obstáculo contemporáneo. Y es que, como dijera Emmanuel Mounier, «las profundidades que hay que explorar en el interior estás tupidas de otra manera que las profundidades de superficie». Emmanuel MOUNIER, *Cartas desde el dolor*, traducción de Antonio Ruiz, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 37.

¹¹⁰ Tal vez no debemos olvidar que, como hiciera ver Hans Urs von Balthasar, «la plenitud interior de la verdad filosófica –aun prescindiendo de la luz teológica que puede caer sobre ella– es, con todo, mucho más rica de cuanto permiten suponer muchas de sus exposiciones». Hans Urs von BALTHASAR, *Teológica 1. La verdad del mundo*, traducción de José Pedro Tosaus y Lucía Piossek, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 17.

¹¹¹ Malebranche, por ejemplo, y aquí coincidimos plenamente con él, reconoce que dicha *veritas* corresponde precisamente a la «sustancia inteligible del Verbo divino», en tanto éste constituye aquel hecho exuberante cuya inteligibilidad conduce precisamente al exceso-de-ser metafísico, y no al ámbito epistemológico o especulativo. *CMYR*, p. 158.

de ser consista justamente en ser *persona*. Sin asumir tal radicalidad metafísica, en efecto consideramos que resulta imposible escapar a la «gran estafa del pensamiento» o *extravío* inteligible de la que habla Emmanuel Mounier.¹¹²

Ahora bien, si esto es así, es decir, si nuestro *real antecedente de intelección fundacional* no es sólo *alguien* aún indeterminado, sino que es asimismo *persona*, ¿de qué manera se vincula *esencialmente* con nosotros tal *antecedencia*? Es decir, ¿cuál sería entonces el vínculo íntimamente metafísico de realidad inteligible que dicha *antecedencia* establece con respecto a nosotros? En fin, ¿cuál es la *verdad radical* que dicho antecedente fundacional o *principio* hace corresponder *efectivamente* con nuestra propia realidad humana? Por sorprendente que parezca a primera vista, tal vínculo filosófico, es decir, tal *vínculo metafísico de correspondencia* está dado *esencialmente* a través del «escándalo» y la «locura» que se atribuye a la viveza de la *carne*, es decir, a la *carnalidad real de la persona fundacional* que, justo por ser tal, nos ofrece asimismo una realidad viviente y personal de intelección. Sin embargo, tal *antecedencia personal* o *carnalidad fundante*, al ser aplicada de modo concreto al principio filosófico de intelección

¹¹² «No se puede solamente escribir libros. Es preciso que la vida nos arranque periódicamente de *la estafa del pensamiento*». Emmanuel MOUNIER, o. c., p. 65. El subrayado es nuestro. Para una exposición concreta de la vida y obra de este gran pensador, quien desarrollara hondamente la inteligibilidad filosófica que se desprende del movimiento conocido como «personalismo», y que él mismo fundara y fundamentara, y al que sin lugar a dudas nos apegamos filosóficamente, justo para solventar los vacíos filosóficos generados por la especulación tradicionalmente abstracta que corrompe y estafa la realidad insustituible de la *persona* con un vago «impersonal ficticio», puede consultarse el libro de Carlos DÍAZ, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, Madrid: Ediciones Palabra, 2000; y también, Nunzio BOMBACI, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002. Para el caso concreto del «personalismo», por el cual entendemos aquí, inspirados en Mounier, *el esfuerzo sobrehumano por humanizar a la humanidad*, véase sobre todo Emmanuel MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, traducción de Carlos Díaz, Tomás Domingo, Agustín Domingo, M^a. Dolores Hoyos, Isaac González, Domingo Vallejo, Juan Carlos Vila, José Luis Martín, Michèle Berger, Pedro Ortega, Gonzalo Tejerina, José Ángel Moreno, Carmen Pitarque, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002; o bien, en una edición más accesible, Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*, traducción de Josefina Anaya, México: JUS, 2005; así como el libro instructivo aunque sintético de Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, Madrid: Ediciones Palabra, 2000. La importancia y relevancia filosófica que posee la obra de Emmanuel Mounier en nuestro presente propósito filosófico de llevar a cabo la superación de *indigencia* metafísica que incluso la «palabra» dialógica posee, resulta ser por demás palpable e indiscutible, como a continuación lo haremos ver explícitamente al apelar a la realidad inagotable de la *persona* que contiene *en verdad* nuestro fundamento radical de intelección. Realidad personal dislocada o «ex-céntrica» que no corresponde con la inteligibilidad derivada del egocentrismo especulativo que tan sólo se apoya en un «impersonal ficticio», ya que la *persona*, en tanto ex-posición, se *dis*-pone precisamente en toda su realidad personal bajo su auténtica y genuina forma de ser o ex-centricidad real del amor personal, lo cual nos lleva a des-bordar así la inter-apelación o apertura a la exterioridad carnal que sostiene la filosofía del principio dialógico. El «personalismo», pues, logra tomar en consideración los repliegues más íntimos y recónditos de las «profundidades de interioridad» que, al parecer, pasan totalmente desapercibidas en la perspectiva dialógica. En efecto, si bien la filosofía del principio dialógico logró abrir la puerta que conduce a la exterioridad, al «fuera-de-sí» que es previo a toda especulación, tal parece que se olvidó por completo de asomarse a la ventana que apunta al interior-infinito o vinculación más profunda que resulta ser previa a todo pensar y, por ende, previa de igual manera a toda determinación inteligible del ser.

radical que aquí asumimos como principio de inteligibilidad con respecto a «la cuestión de Dios», se considera ya de entrada filosóficamente imposible, o bien, inaceptable.¹¹³ No obstante, cabe mencionar que, a diferencia del *cuerpo* físico, por ejemplo, cuya realidad está limitada a ser *algo inerte* aunque real, la realidad metafísica de la *carne* nos remite más bien a un ámbito concreto de *realidad personal* cuya inteligibilidad supera incluso la realidad misma del cuerpo.¹¹⁴ A este respecto, ciertamente consideramos que nuestra intelección real se dirige ya en principio a la

¹¹³ «El pensamiento griego abría a los hombres la vía real de una salvación posible, por no decir verosímil. El hombre, según este pensamiento, es un animal provisto de Logos. Por su animalidad, por su cuerpo natural, depende de lo sensible, sometido al devenir. A este respecto, es un ser perecedero, condenado a la descomposición y la muerte. Pero, provisto de Logos y, así, de la capacidad de contemplar los arquetipos inteligibles de las cosas y, a través de ellos, la luz del absoluto que las ilumina, posee a su vez un alma o, más bien, «no es nada más allá de su alma». Basta con que ésta última se aleje del mundo sensible a fin de unirse al *noûs* eterno y abismarse con él en la contemplación de lo Inteligible para que sea eterna como aquél. Estos esquemas de origen platónico –que serán los de la gnosis– eran conocidos por todos los griegos [...] En el judaísmo, el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de su síntesis, por otra parte incomprensible: ninguna jerarquía viene por tanto a instaurarse entre ellas. El hombre es una realidad unitaria provista de propiedades diversas pero que definen una misma condición». Michel HENRY, *Encarnación*, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 13–14.

¹¹⁴ Ciertamente, estamos de acuerdo con Chesterton cuando afirma que «todavía nadie ha hecho un estudio apropiado de la capacidad fonética para confundir la lógica y desorientar a los filósofos, y lo peor de este peligro es que es profundo y sutil». G. K. CHESTERTON, *El pozo y los charcos*, traducción de Horacio Velasco Suárez, Buenos Aires: Ágape Libros, 2007, p. 24. El subrayado es nuestro. Y esta capacidad fonética de desorientación filosófica está presente de manera sutil justamente en el empleo inteligible de los términos de la *carne* y el *cuerpo*. En efecto, el término *cuerpo*, de manera general, es ciertamente aplicado para hacer referencia a las cosas *inertes* en su muy variado y amplio contexto. Sin embargo, a pesar de ser un término *genéricamente* válido y *verdadero*, al ser éste aplicado a la realidad humana, se muestra por demás insuficiente para resaltar el rico contenido metafísico que posee en efecto dicha realidad en su más profunda *verdad*. Por ejemplo, nos suena bastante aceptable hablar de *cuerpos* físicos, *cuerpos* celestes, e incluso podemos hablar con toda propiedad de *cuerpos* geométricos. Pero no ocurre lo mismo si de igual modo intentáramos hablar de *carnes* físicas, *carnes* celestes, y pero aún, de *carnes* geométricas. Por el contrario, cuando hablamos del *cuerpo humano*, tal parece que nos estamos refiriendo a otra cosa en concreto, a saber, a la *corporalidad* sintiente y complejamente situacional y específica que éste posee en su misma humanidad *viviente*, es decir, *carnal*. Humanidad carnal, humanidad de carne que, por otra parte, es concretamente algo *vivo* y *personal*. Razón por la cual, dicho sea de paso, no nos resulta incómodo hacer referencia a *cuerpos sin vida* o *personas sin vida*. Así, pues, hablamos sin ningún tipo de reparo de “personas de *carne* y hueso”, y no de “personas de *cuerpo* y hueso”. Y debido a esta distinción filosófica sutil pero profunda que acabamos de exponer, nos inclinamos a pensar que si bien es cierto que resulta por demás válido utilizar el término *cuerpo* para referirnos de cierto modo fonético a la realidad humana, dicho término parece estar más bien sustentado en la realidad metafísica de la *carne*, es decir, en la *condición humanamente carnal de nuestra existencia concreta*. O bien, que el *cuerpo* así entendido, apela más bien a poner de relieve nuestro inseparable *vivir en la carne*. El hombre, a fin de cuentas, no sólo *tiene* un *cuerpo*, algo sin duda verdadero, sino que *es esencialmente carne viva*, esto es, *encarnación*. Y esto constituye de hecho su más profunda y metafísica verdad de concreción. En consecuencia, no afirmamos que el término *cuerpo* sea erróneo para referirnos a la realidad humana, sino que sostenemos que este término resulta ser más bien insuficiente para resaltar precisamente la realidad metafísica que posee el hombre en su condición carnal o humana. Por decirlo brevemente en términos de inteligibilidad filosófica, mantenemos entonces que *la carne es justo el principio esencial en el que se sustenta el comienzo corporal de la realidad humana*. Para un estudio filosófico de la noción de *cuerpo*, véase, por ejemplo, Michel HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, traducción de Juan Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme, 2007.

realidad encarnada de aquello que llamamos persona.¹¹⁵ Así, pues, sostenemos efectivamente que el hecho-de-ser-persona, *en principio* significa por tanto ser una *carne*. Más aún, que el fundamento esencial del hecho-de-ser-persona se define justamente por ser ella misma esa *carne*, es decir, por ser ella misma *esencialmente encarnación personal*. La dimensión metafísica de la *persona* está dada justamente en la esencialidad inteligible que nos aporta su real *encarnación*. En consecuencia, la metafísica de la *persona* que aquí tratamos de elucidar, se dirige por tanto a indagar filosóficamente en la concreción realmente *en-carnada*. Razón por la cual, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical no se encamina, por ejemplo, hacia «la voz del ser ente» anónima o impersonal que Heidegger afirma de algún modo escuchar, sino que, al menos en este preciso sentido, nuestro principio filosófico de intelección metafísica se dirige a esclarecer la «elucidación de la carne». Elucidación que, de hecho, ya ha sido elaborada hasta cierto punto por Michel Henry.¹¹⁶ Elucidación o esclarecimiento filosófico-metafísico que, por otra parte, siendo sinceros, no encontramos radicalmente establecido o expuesto, al menos en lo referente a «la cuestión de Dios», más que en la verdad del cristianismo, es decir, en la *persona en-carnada* del *Verbum Caro*.

En consecuencia, habría que reconocer primero que la verdad del cristianismo, como en efecto afirma Michel Henry, «*no pertenece al orden del pensamiento*»¹¹⁷. Precisamente porque dicha verdad no parte de una idea, ni de un concepto o doctrina, sino de una *persona* concreta cuya *encarnación* desborda nuestro propio ámbito de conocimiento especulativo –pues en sentido

¹¹⁵ «Esto es así porque nuestra *carne* no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado, por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo material». Michel HENRY, *Encarnación*, p. 10. El subrayado es del propio Michel Henry.

¹¹⁶ «Queremos hablar del ser encarnado que somos –nosotros, los hombres–, de esa condición singular que es la nuestra. Nuestra investigación se dirige precisamente a la elucidación de la carne». Michel HENRY, o. c., p. 11. Decimos que este filósofo sólo ha hecho hasta cierto punto tal elucidación, porque su perspectiva *fenomenológica* no es capaz de agotar por completo el exceso de verdad metafísica que posee la realidad misma de la *carne*. Además, tal parece que dicha perspectiva aún conserva algún indicio de residuo nocional que no acaba de concretizarse *metafísicamente* por completo, es decir, según un modo de intelección radical *en verdad* real y concreto, y no precisamente fenomenológico.

¹¹⁷ Michel HENRY, o. c., p. 17. El subrayado es del autor. Quizás debamos aclarar antes de proseguir con nuestra propia elucidación filosófica lo siguiente: que la verdad del cristianismo que aquí adoptamos, esto es, el *Verbum Caro* o *corpus Christi*, independientemente de una posible aceptación o rechazo de la misma en términos de fe o revelación, es decir, en términos de un *credo* en particular a favor o en contra de dicha verdad, nos parece por el contrario sumamente fecunda y benéfica para satisfacer unas exigencias de intelección radical y metafísica con absoluta seriedad filosófica. Por lo tanto, a menos que dejemos imperar un prejuicio meramente subjetivo o especulativo, dicha exigencia de intelección no podría ser por tanto rechazada de antemano. En todo caso, habría más bien que sopesar con todo rigor si es que esta verdad del cristianismo satisface o no las exigencias de inteligibilidad filosófica que nosotros pretendemos exponer y elucidar de manera radical en nuestro presente trabajo.

estricto no sólo *conocemos* la *carne* humana a través de su dimensionalidad *corporal*, sino que *en verdad vivimos realmente en ella*, en tanto la *carne* es justamente nuestro-inseparable-vivir o *encarnación*–, es que resulta coherente con la vinculación metafísica más radical de intelección o *correspondencia* que es posible establecer realmente con respecto al nexo íntimo o filosófico del *principio* con el *comienzo*. ¿O acaso sería posible establecer un vínculo todavía más radical de inteligibilidad que aquel que nos ofrece *filosóficamente* la verdad del cristianismo? Ciertamente, consideramos que, *al menos en términos metafísicos de intelección*, tal vez no pudiera así.¹¹⁸ Veamos a continuación por qué sostenemos que, fuera de la verdad del cristianismo, no hay de hecho tal radicalidad de intelección filosófica.

Si la *antecedencia* de vinculación inteligible que podemos concebir y establecer no resulta ser otra más que la *carne* en tanto *comienzo* de nuestra real condición humana, entonces la verdad fundamental de nuestro ser, en tanto *principio*, debe ser asimismo *corresponsable* de la realidad de concreción carnal y viviente que en efecto poseemos. ¿Y en qué otro lugar, fuera de la verdad del cristianismo, se ha sostenido *metafísicamente* tal desconcertante *corresponsabilidad* o pre-visión? La ilación o coherencia inteligible del *principio* con el *comienzo*, consiste precisamente en que dicha pre-visión apela al hecho concreto o metafísico de que lo invisible se haga finalmente visible.¹¹⁹ Sin embargo, a diferencia de Michel Henry, por ejemplo, nosotros no consideramos que el cuerpo en tanto *comienzo* sea tan sólo una «*apariencia visible*» o «*exterior*», el «*envoltorio*» cuya *realidad* esencialmente subyacente sea algo *en principio* diferente, esto es, algo realmente importante aunque *en modo distinto*. Si esto fuera así, entonces habría que reconocer que el *cuerpo* y, de hecho, todo aquello que llamamos físico o material, quedaría limitado a ser una especie de *simulacro envolvente*, cuyo *designio metafísico*, por decirlo de alguna manera, en vez de poseer auténtica realidad de cumplimiento concreto, sólo estaría basado

¹¹⁸ Pues como afirma Michel Henry: «una simple posibilidad depende del pensamiento, una existencia nunca». O. c., p. 24. Ya que, al menos para el cristianismo, «Cristo –es decir, el *Verbum Caro*– no es una «manifestación» de lo divino, sino que él *es Dios*». Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, p. 93. El subrayado es del autor. Así, pues, la anterior afirmación, *filosóficamente hablando*, exige desarrollar con todo rigor una elucidación metafísica de todas aquellas implicaciones de inteligibilidad que de ahí se puedan desprender de manera radical. Implicaciones que, dicho sea de paso, en ningún momento intentamos aquí agotar o desarrollar por completo. De hecho, ¿quién podría afirmar que en efecto puede hacerlo?

¹¹⁹ «Pues sabemos que el cuerpo no es más que la apariencia visible de una carne viviente que se experimenta a sí misma en la vida, invisible como ella. Sólo esta carne viviente, hecha de nuestras impresiones, deseos, esfuerzos para satisfacerlos y, así, de nuestra penas y alegrías, constituye nuestra verdadera realidad, el corazón de nuestro ser. Dado que esta carne invisible define nuestra verdadera corporeidad, en ella se cumplen también todas nuestras acciones consideradas en su realidad efectiva, de la cual no se capta nunca más que una apariencia externa, el envoltorio, por así decirlo». Michel HENRY, *Palabras de Cristo*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 31.

en una supuesta apariencia metafísica de *simulación* por demás ingenua y desorientadora. Y si bien es cierto que aceptamos con este filósofo francés la posibilidad de que «el pensamiento filosófico sea capaz de elevarse contra la tentación del sentido común de situar toda la realidad en el mundo visible»¹²⁰, asimismo nos negamos rotundamente a tener que aceptar con ello que tal afirmación contenga en sí misma toda la verdad susceptible de ser puesta al descubierto en términos filosóficos. Más bien, habría que llevar a cabo una indagación metafísica cuyos destellos inteligibles nos dejen en claro la realidad de, por usar una frase destellante de Hans Urs von Balthasar, *el Todo en el fragmento*. Es decir, que habría que indagar por tanto más en «la cualidad del ser de lo dado», que en el *presupuesto* de «la realidad de lo dado».¹²¹ Así, pues, indagar filosóficamente en «la cualidad del ser de lo dado», descartaría de modo radical tanto una resolución o tentación de identidad nocional de tipo gnóstico, como una fenomenología no desprovista por completo de tal tentación como la del filósofo Michel Henry. E incluso, estamos de ello convencidos, tal indagación nos pondría a salvo de un ontologismo de corte abstracto o meramente epistemológico. Lo cual, finalmente, nos lleva más bien a transitar o discurrir a través de un *sendero* metafísico de inteligibilidad concreta donde *realmente* resplandezca «una metafísica del amor absoluto» en su más alta expresión o radicalidad de intelección.¹²²

Por tanto, «la cualidad del ser de lo dado», al menos en lo que respecta a nuestro principio filosófico de intelección radical, es decir, con respecto a la Presencia, no es de hecho el *presupuesto* inteligiblemente inmediato de nuestra realidad evidente. Por el contrario, justamente porque no se trata de un conocimiento abstracto que es asumido a partir de «la realidad de lo dado», sino de una vivencia metafísica concreta que consiste precisamente en «realizar la verdad del amor», es que dicho *principio* nos ofrece destellos filosóficos o fulguraciones e(u)videntes.

¹²⁰ Michel HENRY, o. c., p. 45. *Tentación* que, dicho sea de paso, parece corresponder más bien con la profunda tentación filosófica en la que puede incurrir el *conocimiento* al que aspira cualquier tipo de *gnosis*, pero no la auténtica verdad del cristianismo, debido precisamente a la *radicalidad metafísica en-carnada* que anteriormente hemos mencionado.

¹²¹ Hans Urs von BALTHASAR, *El Todo en el fragmento*, traducción de M. M. Leonetti y M. Montes, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, p. 12.

¹²² Hans Urs von BALTHASAR, o. c., p. 13. «Metafísica del amor absoluto» que, habría también que decirlo, «no puede ser interpretada *hacia atrás* en un sentido místico, ya que este es definitivamente abandonado al ser superado en la dimensión de la encarnación de la Palabra». Incluso «si la Palabra encarnada es originalmente (y *no ulteriormente*) palabra dialógica, entonces es claro que también está superado el plano unilateral (ético-religioso)». Hans Urs von BALTHASAR, *Sólo el Amor es digno de fe*, traducción de Ángel Cordovilla Pérez, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 77. El subrayado es nuestro. A este respecto, es decir, en lo referente a una intelección metafísica y radical libre de todo posible ontologismo especulativo, véase también, por ejemplo, AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, traducción de Teodoro H. Martín y José María Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002.

Fulguraciones que son por tanto capaces de expansionar nuestra inteligibilidad más allá de lo meramente evidente o inmediato.¹²³ ¿O no es verdad que el amor es una inmensidad del no-lugar –espacialmente hablando– cuya *intensidad* resulta ser de hecho inmedible? ¿O no vivimos tal intensidad como un real exceso inteligible que en efecto conmueve hasta lo más profundo de nuestro ser y, por tanto, afecta nuestra más profunda verdad y vivencia *personal*? Ciertamente, la verdad del amor está más allá de toda medida humana especulativamente concebible. Y este amor en verdad *des-medido*, para que en efecto haya superado radicalmente el ámbito especulativo de las ideas abstractas, debe a su vez ofrecernos un ámbito de intelección filosófica distinto al que lleva a cabo nuestra capacidad nocional. Ámbito de inteligibilidad que aquí llamamos, por esta misma consideración, más bien *co-intuitivo*.¹²⁴ Y con tal denominación, no pretendemos en ningún momento negar por ello la verdadera concreción que nos aporta lo real, o asumir que las cosas reales, sean éstas las que sean, quedarían por tanto reducidas a ser meros *simulacros* o *envoltorios indigentes* de la verdad que, de hecho, las sustenta y conserva de manera constante en su misma confirmación de *perseverancia* en el ámbito mismo de la realidad.¹²⁵

Dicho de otro modo, «la cualidad del ser de lo dado» debe aportarnos destellos concretos de intelección metafísica o real y no especulativa o nocional. Fulguraciones *co-intuitivas* que no son directas –pues de ser así, es decir, si aceptáramos la inmediatez atribuida filosóficamente a la *intuición* del *subiectum*, entonces presupondríamos ya tácitamente que nosotros somos el *principio*, y Dios el *comienzo*. Razón por la cual, partimos en principio de fulguraciones indirectas, es decir, literalmente *metafísicas* que nos llevan coherentemente *del principio hasta el comienzo*. Por ende, es posible afirmar entonces que la *co-intuición* de la Presencia no es una cuestión que sólo afecte el aspecto intelectual de nuestro ser –pues no nos quedamos con una definición nocional–, sino que es más bien una cuestión vital cuya concreción real –*carnal*– nos

¹²³ Por ejemplo, como ocurre en Nicolás Malebranche, quien considera que «la sustancia del Creador es el lugar íntimo de la creatura». «O para hablar más exactamente, no es tanto que Dios esté en el mundo como que el mundo está en Él, o en su inmensidad, del mismo modo que la eternidad no está en el tiempo, sino el tiempo en la eternidad». *CMyR*, p. 168.

¹²⁴ Retomamos este término profundo de intelección filosófica de la metafísica que fuera desarrollada por san Buenaventura. En efecto, para san Buenaventura, la *co-intuición* consiste en el conocimiento indirecto que el alma obtiene de Dios a través de los seres que son efectivamente *signos* de Él. Lo cual, en definitiva, nos lleva a desligarnos a su vez de la inmediatez que se atribuye a la *intuición* omniabarcante y especulativa de la «conciencia» o «cosa pensante». Véase San BUENAVENTURA, «Itinerario del alma a Dios» en *Obras I*, traducción de León Amorós, OFM, Bernardo Aperribay, OFM, y Miguel Oromí, OFM, Madrid: BAC, 2010, pp. 474–534, especialmente la p. 498 y ss.

¹²⁵ «De manera que, sin conocer el ser por sí –en este caso la *veritas*– no se puede conocer plenamente la definición de una substancia particular cualquiera». SAN BUENAVENTURA, o. c., p. 502.

conduce a reintegrarnos asimismo en la inteligibilidad que emana de aquel fondo esencial o primigenio que *en principio* nos sostiene. Fondo primigenio o *des-medido* que no es tan sólo algo *verdadero*, sino que efectivamente corresponde a «realizar la verdad del amor» que nosotros no solamente buscamos y anhelamos, sino que somos capaces en efecto de gozar.¹²⁶ ¿Y dónde encontraremos expuesta la concreción metafísica del amor personal de un modo tan radical fuera de la exigente y desconcertante verdad del cristianismo, esto es, fuera de la concreción o vínculo real de intelección del *principio* con el *comienzo*, es decir, finalmente de la persona en tanto *carne*? En este punto, quizá resulte necesario exponer, al menos con una breve indicación, la realidad inteligible y radical de la cual hemos estado hablando hasta ahora.

Para empezar, tal vez haya que reconocer que jamás el hombre dejará tan fácilmente de querer recluirse en sí mismo; que su complejo ámbito de auto-comprensión no se desprende tan fácilmente de las fronteras que le impone su propio límite de inteligibilidad; que la asechanza de inmanentismo abstracto o especulativo apresa con suma facilidad nuestra capacidad de concepción subjetiva, aun como asechanza que se mantiene presente incluso en aquel devenir histórico del por-venir y su consecuente *idea* de progreso; que, a final de cuentas, al hombre finito le perturba aquella amenaza de trascendencia o infinito que parece poner en tela de juicio su soberana e innegable condición inteligible. Ciertamente, a primera vista parece imposible reconciliar lo finito con lo infinito, a la nada con el todo, al hombre con Dios. La disyuntiva filosófica entre *lo uno o lo otro*, tan profundamente descrita por el filósofo danés Søren Kierkegaard¹²⁷, tal parece que nos conduce a una inestabilidad ontológica ciertamente desconcertante. Ser o no-ser, ser y no-ser, apuntan entrañablemente a una dificultad si bien lógicamente insuperable, no tan fácilmente asimilable en nuestro propio existir. Incluso se ha llegado a elaborar en el interior mismo del ser humano una dialéctica de la Trascendencia que, de un modo u otro, en lo esencial, parece remitirnos a los esfuerzos inicialmente especulativos del filósofo Plotino y los gnósticos neoplatónicos y, en general, a todos aquellos posteriores esfuerzos filosóficos de gnóstica inspiración.

Ahora bien, ¿acaso estamos ante una disyuntiva *en verdad* insuperable? Sí y no. Insuperable en tanto se tratara de una situación lógicamente irreconciliable, es decir, si tan sólo

¹²⁶ «Amor, dulce palabra, pero realidad todavía más dulce». AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, p. 141.

¹²⁷ Søren KIERKEGAARD, *Either/Or. A fragment of life*, translated by Alastair Hannay, London: Penguin Books, 2004.

incumbiera al aspecto nocional de nuestra capacidad subjetiva de intelección. Sin embargo, este no sería el único modo de afrontar tal *situación*. Pues es perfectamente posible que nuestra inteligibilidad se dirija más bien a un *consentimiento* que comprometa profunda y radicalmente su realidad existente. Bien es cierto que puedo *asentir* a muchas nociones netamente intelectuales, como “A=A”, por ejemplo. No obstante, no por ello me veo en la necesidad de *consentir* que alguna de estas nociones afecte radicalmente mi propio existir. A final de cuentas, *asentir* y *consentir* me colocan en órdenes diferentes de gran relevancia ontológica.¹²⁸ De hecho, lograr asumir un consentimiento real más allá de la situación nocional, es justo el que puede darse al abordar «la cuestión de Dios».

Ciertamente, a partir de esta «cuestión» es que se abre una exigencia de inteligibilidad filosófica no necesariamente relacionada con el asentimiento de índole nocional o conceptual. Aunque por lo general, hay que admitirlo, al abordar «la cuestión de Dios» se haya hecho más bien en términos nocionales relacionados con la noción filosófica de «causa»¹²⁹, este no es el único modo de inteligibilidad para hacerlo *realmente*. En efecto, dicha noción especulativa no tiene *necesariamente* que repercutir en mi configuración existencial, aunque quizá sea cierto que tal noción tenga cierta influencia en el ámbito del pensamiento, es decir, en el ámbito de mis *ideas*. Ahora bien, la «causa» aristotélica, por ejemplo, ¿de qué manera se vincula conmigo *realmente*, esto es, más allá de la exigencia impecablemente lógica o conceptual que dicha noción establece? ¿Acaso es verdad que dicha «causa» sea un *hecho constante* y real que de manera indudable está presente *efectivamente* en la más esencial configuración de mi personal existir? O, por decirlo brevemente, ¿qué tendría que ver tal «causa» conmigo, es decir, con mi *persona*? Tal parece que más bien la «causa» aristotélica es ante todo un «impersonal ficticio», esto es, una *idea* que si bien satisface de algún modo mi aspecto nocional de intelección, y esto no lo ponemos de ninguna manera en entredicho, dicha «causa» resulta ser *algo* demasiado ajeno o

¹²⁸ «Deja por un momento tranquila la lengua, ha dicho san Agustín, y pregunta a la vida». AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, p. 71. Y nosotros podríamos reformular la anterior afirmación del modo siguiente: deja por un momento tranquila a la capacidad nocional y sus conceptos *verdaderos*, es decir, deja descansar a tu propio conocimiento y *ciencia*, y cuestiona más bien la realidad profunda de la *veritas*, es decir, escucha más bien a la auténtica sabiduría e instrúyete con la *sapiencia*. ¡Cuán diferentes son en verdad estos dos modos de intelección para llevar a cabo la configuración más esencial de nuestra propia vida!

¹²⁹ Por ejemplo, en Aristóteles y en Spinoza. Sobre el concepto de «causa» que desarrolla el primero, véase sobre todo su famosa *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2008, Libro II, Cap. 2, 994a-994b 27, y, sobre «Dios como causa», en el mismo libro, 983a 6; para el caso del segundo, véase, como es sabido, su célebre *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000, Libro I, pp. 39–73, principalmente.

extraño a mi ser más esencial en tanto *persona*, es decir, en tanto *carne*. Ya que si dicha «causa» sólo es capaz de unirme a ella por un lazo meramente abstracto o nocional, tal lazo de unión puede que quizá resulte ser por ello *algo* débil y arbitrario. Débil, porque no corresponde *en principio* con una realidad profunda de concreción metafísica, ya que esencialmente sólo se trata de *algo*, y no de *alguien*; y arbitrario, porque quizá sólo provenga de las imposiciones o *ideas* que se pretenden implantar a partir del propio pensamiento y su capacidad de abstracción. Por tanto, como afirma Henri de Lubac, «no me es posible sacar las consecuencias que se buscaba en este lazo tan abstracto»¹³⁰. Y esto es así, justamente porque en dicha «causa» no hay posibilidad alguna de relacionar de modo real y concreto mi *comienzo* o hecho-de-ser-persona, con la realidad esencial que, en *principio*, no está dada igualmente de modo real en la «causa» aristotélica que se asume como fundamento para abordar «la cuestión de Dios». Por decirlo de otra manera, aquello que no aceptamos lamentablemente en el planteamiento aristotélico, es precisamente el hecho de que no haya en tal planteamiento una correspondencia realmente metafísica entre el *principio* y el *comienzo*, o bien, entre la «causa» que es aquí sólo *idea*, y la *persona en-carnada* que somos en realidad.

Por otra parte, la «intimidad de la esencia» o «sustancia» de Spinoza, no anda en realidad tan lejos de la carencia inteligible que está presente en Aristóteles. Y esto a pesar incluso del auténtico esfuerzo de intelección que él pone en marcha para alcanzar su más profundo «objeto», esto es, la esencia del amor o felicidad filosófica.¹³¹ Ahora bien, esta «intimidad de la esencia» o «sustancia» que Spinoza *concibe*, está determinada de igual manera por la capacidad especulativa del *subiectum* y, por ende, de igual manera que en Aristóteles, esto sólo nos remite al ámbito abstracto o nocional donde en efecto abunda lo-verdadero, pero quizá no toda la verdad.¹³² Así, pues, a diferencia de Aristóteles, por ejemplo, Spinoza nos presenta en efecto a dicha «sustancia» como la «intimidad de la esencia» que tal parece ha sido más bien prolongada

¹³⁰ Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, p. 79.

¹³¹ «El Objeto privilegiado al que se compromete el amor no podría ser múltiple ni dividirse sin que se disperse también el amor y sin que se desvanezca. El amor que mira la diversidad sin volver incesantemente a la intimidad de la esencia, ¿qué puede ser? La unidad de la sustancia es la única garantía de la felicidad». Michel HENRY, *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Damián Cherniavsky, Buenos Aires: La Cebra, 2008, p. 76.

¹³² «Si la sustancia no es más que la obra de la conciencia constructiva, productora de verdad, si, como lo repite Kant, no hacemos más que encontrar en el objeto *lo que ya introducimos en él*, si el Ser no es más que *nuestra* representación, si no es más que nosotros mismos, ¿cómo adorarlo, como entregarnos a él? *¿Cómo admirar lo que no es más que nuestra obra?* La felicidad absoluta, extática que soñó Spinoza supone la fusión con Otro que nos arrebatara. No podría existir en una concepción que, haciendo del objeto una simple producción de nuestra conciencia, del Otro un efecto y como un prolongamiento de nosotros mismos, suprime de hecho ese Otro». Michel HENRY, o. c., p. 61. El subrayado es nuestro.

con gran solemnidad *sub specie aeternitatis* desde el principio a partir del propio pensamiento.¹³³ Curiosamente entonces, el interrogante que planteábamos antes con respecto a Aristóteles, es decir, ¿qué tendría que ver tal «causa» conmigo, es decir, con mi *persona*?, ahora se transforma en un cuestionamiento distinto, a saber, ¿qué tiene que ver Dios de manera esencial con la prolongación inteligible de mi propia sustancia o pensamiento? De hecho, puede decirse que el *panteísmo* que se atribuye a Spinoza no tiene en efecto que ver realmente con Dios, sino con la conclusión o absolutización nocional del «pensamiento que todo lo piensa», incluido por supuesto a Dios mismo, definido *sub specie aeternitatis*.

Pues bien, con lo anterior no negamos que en Aristóteles, por ejemplo, sea posible encontrar un recurso explicativo por demás necesario para una correcta argumentación acerca de «la cuestión de Dios». Cosa que en Spinoza, por otra parte, parece más bien apuntar hacia un intento serio y válido por absolutizar la «sustancia infinitamente perfecta» que, de hecho, no es otra más que la inteligible. No obstante, en ambos casos tal parece que falta ese vínculo de concreción radical que asimismo intentamos nosotros aquí elucidar y, por ende, considerar filosóficamente. Razón por la cual, al intentar subsanar esta *indigencia* metafísica nos vemos inducidos a reorientar nuestra inteligibilidad filosófica hacia un modo radical de intelección que efectivamente logre superar tal *indigencia*. Y dicho modo radical, como ya lo hemos indicado antes, reposa precisamente en la realidad metafísica que posee *la persona en tanto carne*. Ahora bien, los términos filosóficos de intelección se pueden ciertamente replantear a partir de tal metafísica concreción. Por ejemplo, si en lugar de hablar de «causa», así sin más, habláramos más bien de *causante*. O bien, si en vez de hablar de *algo* nocionalmente impersonal como *principio*, sea lo que sea, habláramos radicalmente de *alguien en principio real*. *Alguien* tan real como lo es el-hecho-de-ser-persona. Y extraemos de ello las implicaciones más esenciales que esto mismo involucra.

En consecuencia, este *alguien* que aquí llamamos Presencia debe estar dotado o configurado en base a una concreción real y, por ende, en base también a una *efectividad* realmente presencial, *carnal*. En otras palabras, debe tratarse en efecto de un hecho dotado de concreción metafísica y personal. ¿Y qué mayor concreción presencial podremos entonces concebir fuera de aquella que, como hemos podido observar, está dada precisamente en la

¹³³ «Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». SPINOZA, *Ética*, I, 6, p. 39.

significatividad filosófica de la *encarnación*? Por ello mismo, es que tal concreción presencial o metafísica no es un hecho susceptible de ser sustituido por una nocionalidad meramente especulativa o conceptual. En realidad, no hay necesidad alguna de falsificar o adulterar la realidad presencial –encarnada– de la Presencia, esto es, su concreción real en la *carne*. Por el contrario, habría que asumir con absoluto rigor el hecho concreto de su *señalamiento* y, por ende, abandonar la capacidad de intelección nocional para colocarnos precisamente en el ámbito metafísico de inteligibilidad real que este hecho nos aporta en sí mismo. Ahora bien, tal *señalamiento* consiste justamente en la concreción presencial –carnal– de la Presencia, es decir, en el hecho de que ésta es incluso *susceptible de ser señalada con el dedo*. De hecho, a quien en verdad señalo es a Él. De no ser así, entonces estaríamos hablando de una esencia abstracta no existencializada, es decir, que nos estaríamos remitiendo a un sujeto ficticio cuyo vínculo real con respecto a nosotros –que somos de hecho *personas*–, quedaría únicamente establecido a partir de la propia capacidad de abstracción nocional o discursiva. No obstante, el *señalamiento* de la Presencia es aquello que nos invita a asumir una realidad viviente de concreción, esto es, a dirigirnos a la encarnación de una persona concreta y viviente. Por tanto, el *señalamiento* de la Presencia significa precisamente asumir la real carnalidad del antecedente fundacional o *principio* que restablece metafísicamente nuestro más profundo *comienzo* de existencia sustancial, es decir, personal, más allá de toda posible especulación.

Así, pues, la real correspondencia que de este modo se da entre el *principio* y el *comienzo*, suscita el milagro existencial que es efectivamente realizado a través de la *carne*. Y quizá sea ciertamente un milagro existencial porque tal *correspondencia* entre dicho *principio* y *comienzo*, es decir, entre Dios y el hombre, incluso sigue considerándose hasta ahora como algo más bien *impensable*. Algo incluso inconcebible de hecho para el pensamiento. Impensable e inconcebible porque se presupone de antemano que el hombre es *algo* más bien cerrado y autosuficiente, y no *alguien* cuya apertura metafísico-carnal es, *en principio*, aquella real concreción que le otorga *esencialmente* su ser *persona capax Dei*. De tal manera, la persona humana es ante todo *conmemoración* viva de una respuesta. Una respuesta humana que, además de haber sido convocada y *efectivamente* designada *desde el principio* para «realizar la verdad del amor» en su más íntima configuración existencial, es decir, *personal*, implica por tanto *no olvidar* que es justo porque «la verdad es un valor de una conmemoración eterna y capaz de ella», remite necesariamente a una real *antecedencia* cuya auténtica respuesta por parte del hombre, sólo

puede ser cabalmente expresada a través de una profunda y significativa vivencia de *conmemoración personal*. *Conmemoración* viva cuya fortaleza, en síntesis, rompe con el «sueño patológico de la *letargia*»¹³⁴. *Letargia* que, en tanto *olvido*, se opone radicalmente a la primacía originaria y sustancial de la ἀλήθεια.

Ahora bien, justo para evitar sucumbir ante tan peligrosa *letargia*, es que nosotros consideramos que tal *conmemoración* no se agota en el ámbito dialogal que prevalece entre el Yo y el Tú, tal y como la filosofía del principio dialógico ha querido sostener, aunque no sin cierta razón. Nuestro actual esfuerzo de intelección, por el contrario, nos conduce a considerar que tal *conmemoración* apunta hacia algo mucho más profundo, a saber, al señalamiento de la Presencia en tanto ἀλήθεια, es decir, al señalamiento de alguien que efectivamente puedo señalar y referir *personalmente* como *Él*. Como *Él en tanto persona*.¹³⁵ De tal manera, nuestra relación filosófica más sustancial de real correspondencia no es ya precisamente de tipo especulativo-monológica, ni tampoco de índole *dialógica*, sino que es *metafísicamente trinitaria*.¹³⁶ ¿Qué significa esto? Que la relación fundacional corresponde precisamente *en principio* al vínculo sustancialmente carnal

¹³⁴ El profundo significado filosófico de tal *conmemoración*, lo tomamos justamente a partir de su sentido más originario y radical, a saber, aquel que el espíritu griego había ya logrado poner al descubierto. Pues «la palabra ἀλήθει(α), o en su forma jónica ἀληθειη, lo mismo que los derivados ἀληθής, verdadero; ἀληθεύω, yo soy verdadero, conforme a la verdad, etc., están formados por la partícula ἀ privativa y por la palabra *λήθος, en dórico λᾶθος. Esta última palabra, proveniente de la raíz *lādho*, es correlativa con el verbo λάθω, en jónico λήθω, y con λανθάνω: yo me escondo, evito, permanezco ignorado, desconocido; en la voz media este verbo adquiere el sentido de *memoria labor*: «me ha escapado de la memoria, algo queda perdido para la memoria (es decir, para la conciencia en general), yo olvido». En relación con este matiz de la raíz √λαθ tenemos: λήθη, en dórico λάθα, λαθοζύνα, ληζμοζύνα, λήζης, «el olvido» y «el hecho de ser olvidadizo»; ληθεδανός, que hace olvidar; λήθαργος, olvidadizo, y de aquí el sustantivo λήθαργος, tendencia al sueño, *Schlafsucht*, como el deseo de sumergirse en un estado de olvido y de inconsciencia; después, el nombre del sueño patológico: la *letargia*. La concepción antigua de la muerte como paso a una existencia espectral, donde casi se pierden el conocimiento y la conciencia de sí, en todo caso como olvido de todas las cosas terrenas, es una concepción que aparece expresada simbólicamente por la imagen de las sombras que beben el agua del río subterráneo del Olvido, el «Leteo». La figuración plástica de *las aguas del Leteo*, τῷ Λήθης ὕδωρ, así como toda una serie de expresiones, como μετὰ λήθης, «en olvido»; λήθην ἔχειν, «ser olvidadizo»; ἐν λήθῃ τινός εἶναι, «estar en olvido de alguna cosa, olvidarla»; λήθην τινός ποιεῖσθαι, «entregar al olvido»; ληζμοζύναν θέζεσθαι, «llevar al olvido»; λήζην ἴζειν τι, «olvidar algo», y otras; todo esto en conjunto muestra claramente que el *olvido* era concebido por el espíritu griego *no sólo* como un estado de simple *ausencia* de memoria, sino como un *acto* especial que destruía una parte de la conciencia, la disolución en la conciencia de una parte de la realidad de aquello que se ha olvidado; con otras palabras, no se trata de un defecto de la memoria, sino de la *fuerza* del olvido. Esta fuerza del olvido es la fuerza del tiempo que todo lo devora». Pável FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, p. 49.

¹³⁵ «El carácter de autodemostración y autofundamentación inherente al Sujeto de la Verdad se resuelve en su relación con el tercer elemento, «Él», por medio del «Tú». El «Yo» subjetivo, por medio del «Tú», llega a ser un «Él» objetivo y acaba así adquiriendo su propia afirmación, su carácter objetivo en cuanto «Yo». «Él» es el «Yo» manifestado. La Verdad se contempla a Sí misma por medio de Sí en Sí misma. Pero cada uno de los momentos de este acto absoluto es él mismo absoluto, es la misma Verdad. La Verdad es la contemplación de Sí mismo por medio del Otro en el Tercero». Pável FLORENSKI, o. c., p. 73.

¹³⁶ Pues como afirma el propio Florenski, «el Sujeto de la Verdad es *la Relación* de los Tres». *Ibíd.* El subrayado es del autor.

que va de la Presencia, esto es, de Él, hasta ti que eres persona, o bien, que se dirige a la «contemplación de Sí mismo por medio del Otro en el Tercero». Es decir, que la verdad o ἀλήθεια de la οὐζία que ahora prevalece en esta relación metafísica, no se limita a la relación esencialmente dialogal que se da entre el Yo y el Tú, sino que ahora dicha οὐζία se unifica en una relación tridimensional que bien podemos resumir de la siguiente manera: *desde Él a mí, y por Él a ti*. Relación tridimensional –o trinitaria– donde lo más relevante es justo ese «tercer elemento» por medio del cual es que se *conmemora* nuestra más profunda ἀλήθεια. En efecto, el vínculo metafísico entre el Yo y el Tú es *Él*. Él a quien señalo y asumo incluso en ti, esto es, sin perder de vista jamás la antecendencia fundacional de la *carne* y, por ende, de la persona. Y esta es justamente la relación más profunda o ἀλήθεια que comporta el acto concreto y fundacional que puede ser extraído inteligiblemente a partir de la centralidad o antecendencia carnal de la Presencia. En efecto, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, finalmente nos ha conducido a una relación metafísica que no traiciona sus propias exigencias de intelección, sino que éstas han quedado reorientadas hacia una correspondencia real con respecto a nuestra más profunda intelección de ser. Intelección de ser no abstracta, sino real, en tanto nos referimos de manera concreta a *personas*, y no a *ideas*. Referencia de inteligibilidad que, como hemos podido aclarar, está ya señalada desde el *principio* hasta el *comienzo*.

¿O hay acaso algún tipo de contrariedad de intelección en todo esto? Ciertamente, creemos que hemos respetado el vínculo filosófico más esencial –la *carne*–, hasta lograr exponer su más esencial y metafísica realidad con todo rigor y coherencia inteligible. Realidad radical de intelección que en efecto nos dirige e(u)videntemente a «la cuestión de Dios», esto es, *desde Él a mí, y por Él hasta ti*. Así, pues, *desde el principio hasta el comienzo*, o bien, *desde el principio que es Él, hasta el comienzo que eres tú, esto es, que te corresponde a ti*, sólo hemos pretendido acrecentar y replantear nuestro entendimiento inteligible o filosófico en lo referente a «la cuestión de Dios».¹³⁷ Y más que detenernos ante un escándalo filosófico que paralizara nuestra propia capacidad de inteligibilidad, hemos intentado más bien aceptar el estímulo de intelección que, al menos eso nos parece, está ahí presente. En efecto, el contacto *carnal* entre nuestro pensar y existir, tal parece que arroja destellos metafísicos dignos de ser abordados y elucidados por la

¹³⁷ Quizá «hubiese hecho falta acordarse mucho más de uno de los primeros principios de la filosofía tradicional: que el entendimiento, digan lo que quieran los filósofos racionalistas que nos encierran dentro del círculo estrecho de su inmanencia, no llega a medir todo el dominio de la razón humana; *que la razón metafísica no triunfa sin antes emanciparse de los procedimientos del entendimiento abstracto*». Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, p. 195. El subrayado es nuestro.

filosofía. Filosofía que, en tanto *sapiencia* y no precisamente *ciencia*, debe reclamar siempre el derecho que, como personas, tenemos de vivir la *veritas* en toda la profundidad que nos sea en efecto posible. Pues al tratarse de la *veritas*, cabe mencionar, no sólo basta con conocerla, sino que ante todo hay que asimilarla y asumirla *en carne propia*. Ciertamente, habría más bien que *encarnar personalmente la verdad*. Y bien pudiera ser que esta sea en efecto el más esencial *designio metafísico* de nuestro ser.¹³⁸ Designio que, para Emmanuel Lévinas, por ejemplo, anuncia *la venida de lo humano al ser*, esto es, «anuncia que la opción de una vida humana pasa por asumir una existencia para el otro, *una existencia invitada a la santidad*»¹³⁹. «Existencia invitada a la santidad» que, a nuestro parecer, Lévinas pretende constreñir o forzar al ámbito ético o meramente antropológico de la existencia humana. En su momento haremos notar el constreñimiento filosóficamente ético de Lévinas que aquí sólo hemos podido enunciar.

Así, pues, finalmente podemos entonces afirmar lo siguiente: que «realizar la verdad del amor» consiste precisamente en llevar a cabo la conmemoración viviente de la *carne*, es decir, su realización metafísica y triunfal en tanto *ἀλήθεια*. *Conmemoración* que, *sin negar la carne*, sino asumiéndola en la radicalidad de su verdad, nos conduce de igual modo a un real y concreto exceso-de-ser. Al exceso-de-ser alguien realmente amado hasta el extremo, esto es, amado como *persona* incluso en la realidad indudable y por demás relevante de la *carne*. Exceso donde Él, justo por ser el *principio* o antecedente fundacional, es entonces *corresponsable de mí y de ti*. Y este exceso-de-ser quizá sea justamente aquella densidad metafísica que, en términos filosóficos de intelección, tal vez nunca podamos agotar suficientemente.¹⁴⁰ Aunque quizá esto sí sea posible de ser vivido en sincera *conmoción personal*, es decir, en la realidad de la experiencia vivida cuya esencial realidad de *encarnación* constituye de hecho su más profunda y coherente verdad

¹³⁸ Tal vez esto pudiera hacernos comprender el cierre de una de las novelas de León Bloy, en la cual aparece la posible tristeza a la que conlleva el incumplimiento de nuestro designio más radical y profundo. Las últimas líneas de esta obra son: «*Sólo existe una tristeza* –le dijo Clotilde la última vez–, es la de NO SER SANTOS...». León BLOY, *La mujer pobre*, traducción de Carlos Cámara y Miguel Ángel Frontán, Málaga: Editorial Alfama, 2008, p. 379. El subrayado es del autor.

¹³⁹ Véase Catherine CHALIER, *Levinas: la utopía de lo humano*, traducción de Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras, 1995, pp. 20 y ss. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁰ De igual manera que Henri de Lubac, nosotros consideramos que «en realidad no puede dejarse de buscar una respuesta. Pero en estas explicaciones, dadas siempre a tientas, sabe que no se dirige hacia tierras desconocidas, por alejada que se halle todavía del término. Son rodeos por los que intenta alcanzar el dato más simple y más rico que le ha impulsado. A través de estos rodeos, esperamos también nosotros no haber perdido nunca de vista la verdad central que queríamos ardientemente poner más de relieve». Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, p. 259.

filosófica.¹⁴¹ Experiencia de vida encarnada que si bien resulta ser de hecho *ex-céntrica*, no por ello será irreal de ningún modo, ya que la *dis-posición* de la *persona* en tanto *carne* a «realizar la verdad del amor», implica un compromiso profundamente existencial de común unión con la Verdad. Comuni3n con la verdad que, de hecho, podr3a llegar a ser incluso asimismo *señalada en ti o en mí a partir de Él*.

Pues bien, a continuaci3n abordaremos filos3ficamente «la cuesti3n de Dios» que aparece en cada uno de los pensadores dial3gicos. Y, al mismo tiempo, nos atreveremos a discutir aquellos puntos fundamentales que, de manera esencial, difieren del principio filos3fico de inteligibilidad radical que aqu3 hemos asumido, al menos en lo referente al planteamiento filos3fico primordial que involucra «la cuesti3n de Dios» y su respectiva *veritas*.

¹⁴¹ Pues como dijera Maurice Blondel: «la filosof3a se ordena inicialmente no a explicar nuestra vida sino a hacerla; no s3lo a expresar a los seres, sino a incorpor3rseles y asimilarse a ellos: es una realidad inmersa en lo real; no se orienta en sentido inverso, paralelo o exterior, sino que va en el mismo sentido de la corriente de la vida, se mezcla a ella, la engrosa y es algo que nos hace ser». *El punto de partida de la investigaci3n filos3fica*, p. 65.

II. «La cuestión de Dios» en los filósofos del principio dialógico.

1) Franz Rosenzweig.

Uno de los pilares fundamentales de la filosofía del principio dialógico es, sin lugar a dudas, Franz Rosenzweig. En el conjunto de sus aportaciones intelectuales y, sobre todo, en sus dos obras capitales que llevan por título *La Estrella de la Redención*¹⁴² y *El nuevo pensamiento*¹⁴³, se destaca justamente el papel predominante que desde esta perspectiva adquiere la realidad irreductible de la «palabra» en sentido dialógico. *Palabra dialógica* que, como hemos visto ya con anterioridad, remite de manera directa a una *carnalidad* dialogal que pretende así quedar liberada de todo intento de aprehensión meramente conceptual. Ahora bien, sin menosprecio alguno de las múltiples y valiosas aportaciones o discusiones que pudieran desprenderse a partir de dicho conjunto filosófico, aquí nos limitaremos a delinear los aspectos esenciales que configuran «la cuestión de Dios» en el pensamiento de Franz Rosenzweig. «Cuestión» que, por otra parte, sirve como centro de gravitación en el cual se fundamenta todo el contenido de su complejo «sistema» filosófico o «nuevo pensamiento».¹⁴⁴ Un «nuevo pensamiento» en cuyo centro primordial, como a continuación veremos, «la cuestión de Dios» emana de una particular concepción filosófica del *tiempo*.

a) Más que pensar, hablar: *tiempo y palabra*.

El «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig, comienza con una consideración filosófica cuyas implicaciones están directamente vinculadas con la noción de *tiempo* que él asume y desarrolla

¹⁴² Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Ediciones Sígueme: 1997. En adelante se citará como *ER* más la página correspondiente a la presente edición.

¹⁴³ Franz ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Madrid: Visor, 1989. En adelante se citará como *NP* más el número de página de esta edición.

¹⁴⁴ Para un estudio en general de su pensamiento filosófico, remitimos aquí a las siguientes fuentes: Irene KAJON, *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*, traducido por Carolina Kohan y Pablo Dreizik, Buenos Aires: Lilmod, 2007, pp. 71–116; REYES MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997, pp. 163–215; REYES MATE, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid: Akal, 1999, pp. 51–61; Miguel GARCÍA-BARÓ, *La compasión y la catástrofe*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007, pp. 229–312; Stéphane MOSÈS, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, traducción de Alicia Martorell, Madrid: Ediciones Cátedra, 1997, pp. 29–78; y, finalmente, Carlos DÍAZ, *El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

sistemáticamente al tomar en cuenta la realidad temporal del diálogo. A diferencia del «idealismo», es decir, a diferencia de lo que Rosenzweig identifica con el modo de pensar habitualmente occidental, y cuya línea de continuidad va, según él, «de Jonia a Jena»¹⁴⁵, lo que en éste filósofo judío de lengua alemana prevalece, es justo una concepción del *tiempo* que toma en cuenta la insustituible *situación* dialógica de los que ahí participan y se involucran no de manera abstracta, es decir, especulativa o pensante, sino de modo real, esto es, *hablante*. Ciertamente, más que *pensar*, es decir, más que adoptar un mudo esfuerzo de idealización monológica, cuya mudez consiste en no pensar para nadie en particular, para ningún otro en concreto, a fin cuentas *pensar sin hablar a nadie en particular*, Rosenzweig aborda la realidad dialógica que implica no el solo pensar, sino el *hablar en cuanto tal*. Y para ello, esto es, para *hablar*, o bien, para entablar efectivamente una relación filosófica de tipo dialogal, resulta esencialmente indispensable apelar al *tiempo*. En el diálogo, en efecto, *tiempo y palabra* son inseparables, pues es justo a través del *tiempo* que la palabra es dada, recibida, *nombrada*, a fin de cuentas. A diferencia del «concepto», es decir, a diferencia de aquella abstracción en solitario en que, según Rosenzweig, se asienta la pretensión *a-temporal* del «idealismo», el *tiempo* en el «nuevo pensamiento» que él nos propone es asumido más bien como aquella condición fundamental que hace posible, o mejor dicho, vivible, la experiencia real de la palabra que es nombrada, hablada, escuchada, repetida, retornada, esperada, devuelta. Así, pues, la *situación* del diálogo, es decir, el *hablar en cuanto tal*, equivale a la real experiencia-de-la-palabra-en-el-tiempo.¹⁴⁶ En consecuencia, dicha experiencia situacional constituirá el auténtico pilar a partir del cual Franz Rosenzweig edificará el conjunto de su peculiar sistema filosófico.

De tal manera, «el nuevo pensamiento» que ahora nos presenta Franz Rosenzweig, «en tanto pensamiento hablante y experiencial, se esfuerza constantemente por encontrar en el trabajo mismo del pensamiento la experiencia del otro, del tiempo y de la existencia»¹⁴⁷. En consecuencia, la experiencia-de-la-palabra-en-el-tiempo, esto es, la experiencia del *hablar en cuanto tal*, en tanto situación específicamente dialogal, resulta por demás favorable para el propio pensamiento filosófico, ya que le indica un orden de orientación diferente al que hasta entonces ha solido ser adoptado a partir de la vía especulativa o monológica del «idealismo». Por tanto,

¹⁴⁵ Esta indicación por demás discutible y ampliamente citada, aparece en *ER*, p. 52.

¹⁴⁶ Acerca de la noción filosófica de *experiencia* que es adoptada por Rosenzweig, puede verse el interesante artículo de Reiner WIEHL «La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig» en *El nuevo pensamiento*, pp. 81–119.

¹⁴⁷ Carlos DÍAZ, *El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, p. 42.

«tomarse el tiempo en serio», como dice Rosenzweig, constituye la experiencia fundamental del «nuevo pensamiento», es decir, de ese «pensamiento hablante»¹⁴⁸, dialógico, en el que depositará la novedad de su itinerario filosófico. Un itinerario filosófico que marchará en consonancia con el discurrir temporal del diálogo, donde tanto el escuchar como el dirigir la palabra no coincide con la «esencia que no quiere saber nada del tiempo»¹⁴⁹, ni con todas esas «proposiciones-es» que anulan la sustancia verbal de la palabra-tiempo o «Zeit-wort». Para Rosenzweig, el *tiempo* es precisamente el sabio «secreto» con el cual dar una nueva orientación al pensamiento sin «saltarse ningún instante», esto es, sin negar u omitir la realidad efectiva del *tiempo* en tanto experiencia efectiva del *hablar*, o bien, en tanto *diálogo vivo* y realmente actuante.

Razón por la cual, el «nuevo pensamiento» de este filósofo dialógico no será por tanto una mera especulación *a-temporal* que busca fijar o inmovilizar el pensamiento en la «esencia» idealmente conceptual, sino que consistirá más bien en quedar éste volcado en la narración experiencial que más que negar el tiempo, lo afirma y asume realmente nombrando y hablando.¹⁵⁰ En tal sentido, a Franz Rosenzweig no le interesará fijar el «qué-es» primordial del «idealismo», sino determinar el «cómo» y el «quién» o el «quiénes» reales de lo presente concreto e inmediato en el diálogo. «En el presente la narración cede al diálogo inmediato, pues a los presentes, sean hombres o Dios, no se les puede hablar en tercera persona, sólo se los puede escuchar y dirigir la palabra»¹⁵¹. Así es como aparece la *temporalidad* efectiva del «nuevo pensamiento», lo cual constituye a final de cuentas la valiosa novedad de su planteamiento. «En el lugar del método de *pensar* desarrollado por toda la vieja filosofía se pone el método de *hablar*»¹⁵². Ahora bien, ¿cuáles serían entonces los rasgos más esenciales de este «método de hablar»? Aunque un poco larga en extensión, la siguiente cita resume de manera clara la pretensión filosófica que Rosenzweig adjudica a la *palabra* y al *tiempo*: «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 nutricio 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*

¹⁴⁸ *NP*, p. 68.

¹⁴⁹ *NP*, p. 58.

¹⁵⁰ «¿Qué significa, pues, narrar? Quien narra no quiere decir cómo ha sucedido algo «propriadamente», sino cómo ha ocurrido realmente», afirma Rosenzweig, *NP*, p. 57.

¹⁵¹ *NP*, p. 61.

¹⁵² *NP*, p. 62. Las cursivas son nuestras.

interlocutor del diálogo o del contertulio del coro, mientras que el pensar es siempre algo solitario»¹⁵³. Ciertamente, aquello que más le interesa a Franz Rosenzweig poder superar filosóficamente, es justo esa pretensión nocional tan poco discutida que el pensamiento suele asumir en solitario. Es decir, que lo que Rosenzweig pretende realizar consiste precisamente en poder superar aquella situación a-temporal o especulativa que tal parece negar la realidad efectiva y temporal de la situación dialogal y, por ende, también parece querer negar la realidad efectiva y concreta de un *otro* distinto al mismo pensar.

A diferencia del pensamiento en solitario que Rosenzweig categoriza, justa o injustamente con el término de «idealismo», el «nuevo pensamiento» acude directamente al *tiempo* en el que discurre la experiencia viva de la palabra, del diálogo que «vive totalmente de la vida del otro». Asimismo, este *tiempo* no es sólo condición para que surja la palabra, sino que aparece más bien como la necesidad ineludible e irrecusable de todo auténtico diálogo. Al menos en este «nuevo pensamiento», a diferencia de Heidegger, por ejemplo, el nombramiento de la palabra no necesita primero lenguaje, sino *tiempo*. Lo cual significa que Rosenzweig no está interesado en desarrollar una ontología del lenguaje cuyo resultado último consistiría en poner al descubierto aquella «esencia» ideal que busca fijar el pensamiento de forma independiente al *tiempo*, sino que su intención primordial se dirige sobre todo a recuperar íntegramente la experiencia misma del diálogo, ese *cómo* y ese *quién* o *quiénes* con los cuales dicho diálogo se desarrolla y efectúa de modo concreto y real en-el-*tiempo*.¹⁵⁴ De fondo, esto último, es decir, el «depender de otros en lo propio», apunta precisamente a tomar en cuenta la absoluta necesidad y dependencia con respecto a la alteridad de «carne y hueso» que comporta el Otro dentro de la experiencia viva del diálogo. Experiencia efectivamente temporal que acontece dentro de la situación dialogal o hablante, y no sólo pensante. Así, pues, la *carnalidad* que se atribuye a la palabra dialógica, aparece expuesta en este planteamiento más que en el pensar, en el *hablar*. Y para *hablar*, insistirá filosóficamente Franz Rosenzweig, hay que «tomar en serio el tiempo»¹⁵⁵.

Vemos, pues, como es justo al «tomar en serio el tiempo», que el «nuevo pensamiento» se coloca en la experiencia efectiva de la *palabra* y del *tiempo*, es decir, en el ámbito mismo del diálogo donde más que pensar, se trata en efecto de *hablar*. «Hablar a

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ «Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperararlo todo, *depender de otros en lo propio*», afirma Rosenzweig. *NP*, p. 63. Nosotros hemos colocado las cursivas.

¹⁵⁵ Véase en este claro sentido de Rosenzweig, la ulterior extensión que hace al respecto Emmanuel LÉVINAS, *El Tiempo y el Otro*, traducción de José Luis Pardo Torío, Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

alguien», «estar necesitado de ese Otro concreto que me apela y me nombra personalmente», apunta precisamente a la realidad irreductible de la *carnalidad* de la palabra dialógica, ya que «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»¹⁵⁶. Así, pues, a diferencia de Martin Heidegger, por ejemplo, quien pretende llevar a cabo una relación fenomenológica entre el *tiempo* y el *ser*, es decir, del «ser que es determinado como presencia por el tiempo»¹⁵⁷, la determinación filosófica que Rosenzweig plantea con respecto a dicho tiempo, no remite a la presencia pensante de *algo* conceptual, sino de *alguien* que efectivamente *responde* a la situación dialogal que de hecho le involucra y hace partícipe. Y si bien es cierto que para Heidegger tal determinación temporal comporta el ser que «Se da como el desocultar del estar presente»¹⁵⁸, dicha determinación, decimos, a pesar de que apunta a resaltar el *don* ahí implicado, esto es, en la *regalía* peculiar del «Se da», el planteamiento heideggeriano sigue siendo algo filosóficamente impersonal y, por ende, algo más bien conceptualizado.¹⁵⁹ Conceptualización que asume dicho *don* como una «dádiva» que, al quedar limitada al ámbito de su misma donación, adquiere por tanto el significado de una peculiar *destinación* del tiempo en el ahora, es decir, en el tiempo presente.¹⁶⁰ Por su parte, Franz Rosenzweig no concibe «lo propio del tiempo» como una *extensión* inteligible de presente, pasado y futuro «a su propia unidad», lo cual, según Heidegger, es justo aquello que le otorga a dicha extensión su «carácter temporal»¹⁶¹, sino que para Rosenzweig «lo propio del tiempo» apela ante todo a una real *dependencia* dialógica con respecto al otro. Dependencia de una *respuesta* que ese otro es capaz de ofrecerme sin ningún tipo de previsión o anticipación inteligible, ya que en realidad esta *respuesta* resulta ser algo totalmente independiente a mí, ajena a quien la espera y de hecho va dirigida, ya que el receptor es incapaz siquiera de poder anticiparla en absoluto de modo temporal. A menos que tal receptor termine aceptando que dicha anticipación anula de manera tajante la realidad viva y

¹⁵⁶ NP, p. 63.

¹⁵⁷ Martin HEIDEGGER, «Tiempo y ser» en *Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido, Madrid: Tecnos, 2006, p. 20.

¹⁵⁸ Martin HEIDEGGER, o. c., p. 25.

¹⁵⁹ «Lo peculiar del ser, aquello a donde pertenece y en donde permanece retenido, se muestra en el Se da y en el dar de éste como destinar». Martin HEIDEGGER, o. c., p. 29.

¹⁶⁰ «Si debemos, empero, caracterizar al tiempo desde el presente, entendemos éste como el ahora a diferencia del ahora-ya-no del pasado y del ahora-todavía-no del futuro. Pero el presente significa a la vez presencia o asistencia. Sin embargo, no estamos acostumbrados a determinar lo propio del tiempo desde la perspectiva del presente en semejante sentido. Mucho más es representado el tiempo –la unidad del presente, pasado y futuro– desde el ahora». Martin HEIDEGGER, o. c., p. 30.

¹⁶¹ Martin HEIDEGGER, o. c., p. 33.

presencial de ese otro que me habla y apela dialógicamente. Y, en todo caso, esto significaría precisamente para Franz Rosenzweig «tomar en serio el tiempo».

De tal manera, el «carácter temporal» que Rosenzweig asume, difiere por completo de la definición heideggeriana. En efecto, para este filósofo alemán, tal «carácter temporal» adquiere el estatus o autenticación del tiempo como algo más bien «tetradimensional», ya que la cuarta dimensión corresponde precisamente a la «regalía que todo lo determina»¹⁶². Lo cual conduce a Heidegger a sostener que el tiempo «se mostró como Destinar del ser», esto es, «como tiempo en el sentido del regir o regalar esclarecedor»¹⁶³. Sin embargo, Franz Rosenzweig no entenderá el tiempo como «el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora», o bien, como *el acaecimiento (das Ereignis)* donde «ser y tiempo tienen su asiento y origen»¹⁶⁴. ¿Por qué no acepta este filósofo dialógico *el acaecimiento* heideggeriano? Precisamente porque no está dispuesto a dejar que dicho *acaecimiento* se apropie de ese otro que, de manera efectiva, condiciona la realidad situacionalmente dialógica o temporal del hablar. Pues de ser así, esto es, de aceptar la pretensión re-apropiadora o temporal que Heidegger concibe dentro de su planteamiento, prácticamente se haría imposible apelar a *una respuesta concreta por parte de alguien más*.¹⁶⁵ Por decirlo de manera breve, tal parece entonces que Heidegger sólo piensa en solitario, sin ni siquiera tomar en consideración la realidad temporal de un auténtico diálogo filosófico que, justo por ser tal, debe atender a una consideración real de respuesta y contestación *con alguien más*. Así, pues, lo que en Heidegger aparece como *destinación* temporal del acaecimiento, en Rosenzweig resulta ser ante todo una *dependencia* dialogal ante la palabra que yo no produzco, sino que recibo en igual gratuidad por parte de un otro ajeno por completo a mí. *Dependencia* de gratuidad que hace por tanto imposible cualquier tipo de anticipación temporal de la respuesta y, por tanto, que hace de igual manera imposible una sustitución nocional de ese otro-alguien que en efecto se dirige a mí, es decir, que dialoga o habla en realidad conmigo.

Razón por la cual, la gratuidad o *don* que de igual modo contempla el planteamiento filosófico de Rosenzweig, apela en consecuencia a ese *alguien* real y concreto cuya temporalidad dialogal no puede quedar eliminada por ningún tipo de sonoridad acústica, así sea ésta del tipo

¹⁶² Martin HEIDEGGER, o. c., p. 35.

¹⁶³ O. c., p. 37.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶⁵ Pues a pesar de que Heidegger considere que «mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio –desde el acaecimiento como apropiación– ha resultado procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente», tal ausencia de referencia de igual modo incumbe y afecta la realidad dialógica y carnal de alguien más que, en verdad, está involucrado en tal situación. O. c., p. 43.

que aparece en ese *acaecimiento* (*das Ereignis*) que Heidegger concibe y postula dentro de su planteamiento. Por ende, el «nuevo pensamiento» que Franz Rosenzweig asume quiere ante todo *hablar*, esto es, dialogar realmente con personas de «carne y hueso», con personas carnales de cuya boca brote una *respuesta* viva y temporal, para poder abandonar con ello de una vez por todas el pensamiento, si es que con esto último se entiende ante todo un *monólogo*, es decir, un cerrado especular-consigo-mismo.

Pues bien, si el *tiempo*, filosóficamente hablando, al menos tal y como hemos podido ver hasta este momento, consiste ante todo en una *experiencia dialógica de la palabra*, por medio de la cual se ha hecho posible en efecto la primordial prioridad del Otro en su plena y absoluta *carnalidad*, ¿de qué manera ésta misma *experiencia del tiempo* quedará referida o vinculada a «la cuestión de Dios» que aquí nos ocupa? O bien, por ponerlo en términos aún más filosóficos siguiendo la línea argumentativa que Emmanuel Lévinas adopta en su texto *El Tiempo y el Otro*, «¿es el tiempo la limitación propia del ser finito o la relación del ser finito con Dios?»¹⁶⁶. La respuesta a tal interrogante, es aquello que pretendemos desarrollar con más precisión en el siguiente apartado.

b) Pensamiento-lógico vs. Realidad-translógica.

¿No parecería más bien casi una contradicción en los propios términos identificar lo finito con lo infinito, el tiempo y la eternidad, al hombre y a Dios dentro de una misma idea o esencia? En el «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig, este tipo de planteamiento proviene básicamente de una exigencia lógica que torna imposible concebir semejante «identificación», ya que el principio lógico de identidad impide de antemano su posible realización. Sin embargo, para solventar esta compleja situación, Rosenzweig no recurrirá ya al pensamiento lógico que, según él, va «de Jonia a Jena», sino que ahora la abordará a partir de la experiencia dialógica del *tiempo*, en tanto que éste aparece precisamente como el centro fundamental de intelección para el «nuevo pensamiento». De hecho, esta separación que lleva a cabo Rosenzweig con respecto a la fundamentación lógica del ser a partir del propio pensamiento, está ya presente mucho antes de que expusiera sistemáticamente las concepciones filosóficas esenciales de su obra capital, es

¹⁶⁶ Emmanuel LÉVINAS, o. c., p. 68.

decir, *La estrella de la Redención*. En efecto, en una carta escrita desde el campo de batalla a su amigo Rudolf Ehrenberg con fecha del 18-XI-1917, conocida ahora como «Urzelle» o «Célula originaria»¹⁶⁷, Rosenzweig comienza a elaborar una crítica que ampliará y desarrollará de manera definitiva al escribir su obra capital. Así, pues, en esta «Célula originaria», la pretensión filosófica usual que conlleva a concebir la autofundación del pensar como fundación del ser y, por ende, de la realidad a partir de su propia pensabilidad, aparece más bien de manera sospechosa como un mero «divertimiento lógico»¹⁶⁸. «Divertimiento lógico» donde la «yoidad» implícita en el principio lógico de identidad “A=A”, manifiesta un tipo de relación que apunta justamente a la mismidad de la «cosa pensante». Dicho de otra manera, la relación que ahí prevalece es «lógica», o bien, conceptualmente ideal o abstracta, en tanto se trata de la mismidad operante del pensar, la cual se pretende *extender*, por así decirlo, al todo de la realidad, al «ser» que a final de cuentas se *identifica* con lo que dicho principio pretende manifestar o exponer de manera definitiva y absoluta. Por tanto, bien puede decirse que el «nuevo pensamiento» de este filósofo dialógico se opondrá inteligiblemente a la absolutividad atribuida a la «cosa pensante». Ya que dicha absolutividad queda precisamente establecida a partir del carácter lógico que emana de la propia mismidad a-temporal.

Ahora bien, tal identificación, según Rosenzweig, corresponde a la realidad misma de la pensabilidad o intelección, esto es, a la condición lógica que se impone como norma del «ser», aunque partiendo siempre y *en todo momento* del mismo pensar que, en este caso, remite únicamente al carácter supuestamente absoluto de la «yoidad». Por ello, tanto la mismidad como la inmediatez que se mantienen en dicho principio de inteligibilidad, conducen a violentar o adulterar la realidad en una conclusión rotunda, a saber, el «*eso es lógicamente imposible*». Razón por la cual, Rosenzweig apelará ya desde entonces a un ámbito filosófico diferente. Ámbito *translógico* de inteligibilidad donde aparezca en efecto aquella imposibilidad lógica bajo una luz del todo diferente, a saber, como un *acontecimiento realmente posible*. Acontecimiento cuya diferencia esencial apunta a un ámbito no especulativo, sino divino, ya que, según Franz Rosenzweig, sólo más allá de las exigencias lógicas del pensar cuyo triunfo consiste en la coronación pensante de la mismidad, es que se puede revelar la enorme tarea de llevar a cabo la realización fundamental de la obra divina que se realiza en efecto través de la inmediata

¹⁶⁷ Franz ROSENZWEIG, «“Célula originaria” de *La estrella de la redención*» en *El nuevo pensamiento*, pp. 19–42.

¹⁶⁸ «Célula originaria», p. 24.

proximidad humana, es decir, a partir de su real e innegable carnalidad. En esto, como a continuación veremos, consiste de manera esencial la obra de la *redención*, es decir, «la cuestión de Dios» que Rosenzweig planteará desde un punto de vista igualmente filosófico. Se trata por tanto de una *redención* que, más allá de la autofundamentación del pensar y del ser a partir de la mismidad que se atribuye a la «cosa pensante», depende en todo caso y de modo fundamental del *tiempo*. Y, en todo caso, aquí se trata del tiempo real, es decir, del tiempo *translógico* que escapa y queda fuera de la mismidad, es decir, de la atemporalidad del pensar y del ser en su misma pensabilidad, justo por la situación dialógica o temporal en el que ésta misma se desarrolla. En consecuencia, Rosenzweig asumirá la realidad concreta del tiempo como una auténtica y no ideal «relación del ser finito con Dios». No obstante, este tipo de relación implica adoptar un punto de partida diferente al que ha sido rechazado previamente. ¿Y dónde encuentra Rosenzweig su nuevo punto de partida o comienzo inteligible? Ciertamente, ya no lo encuentra en Grecia, sino en las fuentes vivas de intelección que le aporta el judaísmo al cual, de hecho, él mismo pertenece.

c) Del *Logos* «griego» a las fuentes vivas del *judaísmo*.

A diferencia del horizonte del pensar en «griego», en el cual había quedado enmarcada y sustentada prácticamente la mayor parte de la filosofía anterior al planteamiento inteligible de Rosenzweig, la «novedad» de su pensamiento consiste justamente en la original alternativa que él propone para poder escapar al ámbito de la especulación abstracta. Alternativa novedosa que consiste fundamentalmente en establecer la profunda equivalencia filosófica de la «palabra», el «tiempo» y el «otro». O mejor dicho, de la palabra y el tiempo y el otro, donde tal conjunción constituye aquella indicación pertinente que irrumpe con gran fuerza para llevar a cabo la fractura esencial con respecto al modo de pensar «griego». En otras palabras, a partir de la profunda equivalencia filosófica que Rosenzweig establece en lo que se refiere a la palabra=tiempo=otro, la relación primordial que ahora prevalece en el «nuevo pensamiento», apunta a una exterioridad real o carnalidad donde se haga patente la urgencia de irrumpir e interrumpir definitivamente una concepción «griega» de la filosofía. Concepción «griega» que ha sido asumida básicamente como «logología», en tanto este tipo particular de intelección tal parece que se ha mantenido estancada

dentro de la mismidad especulativa de la conceptualización lógica. Así, pues, podemos afirmar entonces con uno de los comentaristas contemporáneos de Franz Rosenzweig, que «el pensamiento del tiempo que despliega es un pensamiento del otro singular a quien yo hablo y que me habla, que tiene una boca “y no unas simples orejas”, y que no remite de ningún modo a un género que lo englobaría en una universalidad más grande que él. Es a él a quien hablo y no a *todo* o a *todos* o a su *comunidad* de pertenencia en la *All-gemeinheit* de la filosofía idealista»¹⁶⁹.

Por tal motivo, el «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig asumirá a la «filosofía» no como un pensamiento-pensante o monológico, sino como un concreto pensamiento-hablante o dialógico en cuya realidad esencial confluyen la *palabra*, el *tiempo* y el *otro* en su real y auténtico *despliegue*. En consecuencia, esta nueva concepción filosófica adoptará como punto de partida una coyuntura que no corresponderá ya con el horizonte «griego» del pensar, sino con el ámbito concreto del vivir *judío*, o bien, con la experiencia inteligible que el judaísmo contiene a partir de su propia y particular vivencia.¹⁷⁰ Ahora bien, si bien es cierto que la obra de Franz Rosenzweig no se reduce a una descripción o análisis del *judaísmo*, cabe mencionar que dicha obra sí retoma de él sus fuentes de esencial inspiración de inteligibilidad, aunque con una perspectiva o ambiciones cuya amplitud apunta precisamente a una redefinición total de la filosofía.¹⁷¹ De hecho, a partir del último Hermann Cohen, es decir, del Hermann Cohen *filosóficamente judío*, Rosenzweig reconocerá la importancia que el judaísmo puede adquirir dentro de un sistema filosófico. Un sistema que, a final de cuentas, quedará asumido y desarrollado de manera plena en *La estrella de la redención*. Esto es, una vez que el judaísmo es asumido no como un *ideatum*, sino como un concreto *factum*. Ciertamente, en tanto *factum* concreto que contiene en sí el proyecto de

¹⁶⁹ Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, traducción de Daniel Barreto González y Helanca Santana Sánchez, Barcelona: Anthropos Editorial, 2009, p. 17. Para el análisis filosófico que sigue, nos apegamos básicamente al serio estudio que ha realizado Gérard Bensussan con respecto a la noción de *tiempo* y sus implicaciones en la existencia, así como al conjunto de la filosofía que prevalece en el planteamiento inteligible de Franz Rosenzweig.

¹⁷⁰ En este sentido, puede decirse entonces que el «nuevo pensamiento» de Rosenzweig es efectiva y realmente *judío*. Sin embargo, no pretendemos exaltar ante todo dicho carácter innegable, sino reconocer y poner al descubierto aquello que, aun siendo judío, cosa que por otra parte resulta imposible de omitir, contribuyó a enriquecer de manera seria y profunda el ámbito propio de la filosofía en su conjunto. Para un acceso en general pero consistente al significado de *judaísmo* en general, véase, por ejemplo, Nicholas DE LANGE, *Judaísmo*, traducción de Judit Targarona, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996.

¹⁷¹ En este viraje o reorientación hacia las fuentes del judaísmo desde la filosofía, de hecho Rosenzweig lo adopta y retoma a partir del filósofo neokantiano Hermann Cohen, su profesor y maestro, sobre todo, a partir de su obra póstuma, en la cual esta nueva reorientación o viraje aparece ya de manera explícita. Véase, Hermann COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de José Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos Editorial, 2004. Así como, Franz ROSENZWEIG, «Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen» en M. BELTRÁN, J. M. MARDONES, REYES MATE, (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, traducido por Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1998, pp. 13–64.

realización de la promesa mesiánica o redentora a través de la *palabra*, el *tiempo* y el *otro*. Promesa que no se traslada a una lejanía incierta de un futuro ideal, sino en la concreción temporal, ya, *aquí y ahora*, de un presente infinito, donde la esperanza mesiánica del judaísmo que, dicho sea de paso consiste justamente en esto, conjuga de manera inseparable a Dios con el Mundo, y al Mundo con el Hombre, más allá de toda posible *esencia* especulativa o conceptual.¹⁷²

En tal sentido, Rosenzweig comparte la convicción de Cohen de que el *judaísmo* tiene algo que decir al mundo y, por ende, también a la filosofía. Razón por la cual, el «nuevo pensamiento» rehusará adoptar la conformidad filosófica que busca ante todo consolarse con una eternidad idealizada, y pregonará más bien la tarea divina de llevar a cabo la obra de la redención partiendo de cada instante en particular, esto es, *sin saltarse u omitir ningún momento*. Así, pues, desde tal perspectiva, la obra de la redención sólo se puede dar efectivamente a través del *tiempo*, pues al ser éste tomado en cuenta con absoluta seriedad, es decir, a partir de la relación indisoluble entre Dios y Mundo, entre Mundo y Hombre, es que se asume una implicación mutuamente temporal en la cual estos tres elementos se tornan igualmente reales para consumir el acto de la Redención. En consecuencia, lo que ahora está en juego para Rosenzweig no son ya los meros «conceptos», sino estas tres realidades íntimamente vinculadas dentro del acontecer temporal que apuntan a una referencia redentora que se descubre deudora no de sí-misma, sino de la participación concreta y efectiva de cada una de ellas *con respecto a* la otra. De tal manera, este «Y» del *judaísmo*, hace patente las mutuas relaciones o correlaciones a las que cada una de ellas se encuentra vinculada y esencialmente referida. Con lo cual, por otra parte se resquebrajan las fronteras conceptuales que hasta entonces habían quedado establecidas como insuperables por el pensar «griego». Es, pues, al interior de estas mutuas relaciones, que *lo que es tarea del hombre es también tarea de Dios, en el mundo*. Tal y como se hace en el monoteísmo puro del *judaísmo*, donde ninguna de estas tres realidades, Dios-Hombre-Mundo, se disuelve o confunde con alguna otra, sino que se respeta la condición originaria que cada una de ellas desempeña y aporta para llevar a cabo la obra específicamente temporal de la Redención.

¹⁷² «El mundo es algo, o sea: no es nada, pero tampoco es todo, sino que además hay otra cosa. Y en tanto este saber debe ser apenas un primer comienzo, esa otra cosa, tanto yo como Dios, a cada momento debe ser accesible para el mundo, y debe acceder a él. Tiene que ser terminantemente imposible hablar de mundo sin hablar a continuación del ser humano y de Dios. El mundo sólo puede ser algo gracias a que a cada instante lo traga el torrente al que pertenecen él y lo otro, todo lo que es algo. Pero a ese torrente lo arrastra lo único en el mundo que no es parte de él y que no pretende en absoluto ser algo así como su esencia. Algo que se le adhiere de forma puramente externa y que por el solo hecho de adherírsele exteriormente indica que existe un afuera del mundo. Pues para el mundo, el ser humano y Dios son un afuera, y no un interior, no una “esencia”». Franz ROSENZWEIG, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, traducción de Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007, p. 222.

Partiendo pues del *judaísmo*, es que Franz Rosenzweig descubre esa coyuntura relacional que le permite al «nuevo pensamiento» articularse en efecto como *diálogo*, esto es, como temporalización efectiva que lleva en sí la promesa del advenimiento de la trascendencia a través de la palabra-llamada entre Dios y el hombre, palabra-llamada que está destinada a darse en el mundo y, por tanto, en el *tiempo*, y cuya respuesta todavía no está pronunciada o contenida por ende en la inmanencia a-temporal del mudo pensar. Desde tal perspectiva, esto conlleva a reconocer las realidades que Grecia ignoraba y que no podía articular, como la sonoridad viva de la palabra del texto bíblico-hebraico, por ejemplo, y sus oceánicos e infinitos comentarios o interpretaciones talmúdicas.¹⁷³ Ahora bien, como afirma Bensussan con respecto a estas realidades, «*La Estrella* los hace resonar magníficamente contra el mutismo lógico de los conceptos y del «mundo sin palabra» del idealismo. En efecto, la tradición judía de pensamiento (Biblia hebraica, Talmud, Cábala) constituye un modo y un método de interrogación de los «objetos» Dios-Mundo-Hombre, que son igualmente los de la teología, la cosmología y la antropología filosóficas». No obstante, cabe reconocer que «la tradición judía no procede de su constitución estructural de esencia (¿qué es?). Por el contrario, desarrolla una hermenéutica de relatos, actos y palabras (¿quién?, ¿qué?), que conforma el meollo del pensamiento lingüístico»¹⁷⁴. «Meollo lingüístico» que apunta precisamente a reconocer la implicación existencial de «la participación presente en lo dicho»¹⁷⁵, esto es, en la obra aún por-venir de la redención o experiencia mesiánica temporalmente así comprendida, es decir, existencialmente vivida en sentido bíblico-dialógico entre Dios y el Hombre y el Mundo.

¹⁷³ Pues como afirma un filósofo judío contemporáneo: «hay que insistir en este punto: el judaísmo –esa religión «bíblica»– no tiene como canon un libro único. Pues, al lado del *Tanak* (la parte hebrea de la Biblia, el «Primer Testamento»), hay otro libro: el Talmud. Sólo la Biblia iluminada por el Talmud inscribe al lector en una lectura judía de las escrituras». Marc-Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, traducción de Alberto Sucasas, Barcelona: Riopiedras, 1999, p. 25; y otro autor dice: «si la Biblia es la piedra angular del judaísmo, el Talmud es la columna central que emerge desde los cimientos y sostiene todo el edificio espiritual e intelectual. Desde cualquier punto de vista el Talmud es el libro más importante de la cultura judía, base de la creatividad y de la vida nacional. Ningún otro texto ha ejercido una influencia comparable en la teoría y en la práctica de la vida judía, determinando el contenido espiritual y sirviendo como guía de conducta. El pueblo judío ha sido siempre consciente de que su supervivencia y continuo desarrollo dependen del estudio del Talmud y también los enemigos del judaísmo conocían este hecho», Adin STEINSALTZ, *Introducción al Talmud*, Traducción de M.^a Dolores Perejón Lasheras, Barcelona: Riopiedras, 2000, p. 11; para un estudio en general acerca del Talmud también puede verse el libro de Georges HANSEL, *Exploraciones talmúdicas. Principios básicos y su inspiración*, traducción de Armando Ramos García, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998; o bien, el breve libro de César VIDAL, *EL Talmud*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

¹⁷⁴ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 18.

¹⁷⁵ «El lector-traductor-intérprete, existencialmente confrontado a los textos, no busca jamás en primer lugar volver a una vida pasada, un sentido pasado. Su «comprender» significa la participación presente en lo dicho». Marc-Alain OUAKNIN, *Elogio de la caricia*, traducción de Sabine Mamou y Julio Maruri, Madrid: Trotta, 2006, p. 15.

En consecuencia, el «nuevo pensamiento» de Rosenzweig equivale entonces a una *filosofía judía*. «Pero un pensamiento no es judío en razón de su objeto, como tampoco lo es por la organización interna de sus conceptos. Judaísmo y Logos reenvían a modos rigurosos y exclusivos de cuestionamiento y encadenamientos, narrativos o lógicos. Lejos de Atenas, pero instruido por su lección, Rosenzweig emprende un largo viaje hacia la *teshuvah*, ese regreso a un país donde no nació»¹⁷⁶. Y en este largo viaje, lo primero que Rosenzweig asume con total rigurosidad, es el cuestionamiento filosófico del verbo «ser», en tanto éste tal parece significar una *negación ontológica del tiempo*. Ciertamente, Franz Rosenzweig no llama «objetos» ni a Dios ni al Mundo ni al Hombre, sino «elementos», esto es, *elementos de experiencia*, justo para no confundirlos con los objetos meramente abstractos o conceptuales. El método filosófico de investigación aquí empleado, consiste por tanto en un tratamiento de relaciones esenciales asumidas con el indicativo «meta-», con lo cual se pretende poner al descubierto las condiciones dinámicas, esto es, *temporales* de su puesta en movimiento en efecto experiencial. De fondo, lo «meta-» designa una «esencia ya ahí» no deducida del ser, es decir, que apunta a una realidad de la existencia *anterior* a toda identidad lógica o nocional entre el ser y el pensamiento. De la existencia, porque pertenece a ella, independientemente de la pensabilidad del ser, y *anterior*, porque no se deriva de un pensamiento posterior asumido como resultado especulativo del mismo pensar. Por eso, el método aplicado a cada uno de estos tres «elementos» desemboca en un tratamiento «meta-físico» (Dios), «meta-lógico» (Mundo), y «meta-ético» (Hombre), de cada uno de ellos. En último término, lo que verdaderamente pretende Franz Rosenzweig, consiste «en una referencia de estricta última instancia al *principio de realidad efectiva*»¹⁷⁷. Principio de inteligibilidad que es por tanto previo a la pensabilidad del ser. O bien, que, estando fuera de la mismidad del pensamiento, no es por tanto ajeno a la consideración ontológica de la temporalidad dialogal. Razón por la cual, en el «nuevo pensamiento» el Mundo ordena su Logos, como el Hombre su Ethos y Dios su Physis, es decir, que los tres dependen del *tiempo* para llevar a cabo su concreto ordenamiento de efectiva realización.

Ahora bien, para Rosenzweig *la verdad tiene que hacerse verdadera en la vida efectiva*. En esto consiste justamente la *experiencia temporal* que él describe.¹⁷⁸ El pensamiento filosófico pensante, a-temporal o monológico, según Franz Rosenzweig, ha quedado agazapado

¹⁷⁶ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 19.

¹⁷⁷ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 32.

¹⁷⁸ NP, p. 56–57.

en un «hasta-aquí-y-no-más-allá-de-la-experiencia». Mientras que, el «nuevo pensamiento», busca ante todo la «realidad experimentada misma», más allá del formalismo especulativo de los conceptos. De ahí que el «nuevo pensamiento» no sostenga que la verdad prueba la realidad, sino que lo real-efectivo guarda lo verdadero de la verdad, es decir, que apunta de manera concreta a la vivencia de la verdad en tanto real *experiencia*. «Ser y efectividad, vivencia y prueba de lo verdadero, verdad y realidad efectiva, flujo y punto están a partir de ahora separados. La ruptura de la totalidad deshace el Todo en fragmentos, es decir, en «contenidos elementales de la experiencia»»¹⁷⁹. No obstante, ¿resulta en serio suficiente conservar, o mejor dicho, *perpetuar* estos «contenidos elementales de la experiencia» en una *realidad sin fin* que, aunque sea temporalmente verdadera, no dejará por ello de representar una real amenaza para la verdad personal que entonces quedaría disuelta a cada momento por el irrefrenable ímpetu devorador que en efecto corresponde al *tiempo*? ¿Acaso resulta suficiente quedar sometido a la fluidez imparabile donde la redención nunca llega en verdad a su completa *realización*? ¿O es que tendremos que conformarnos más bien con un proceso interminable de suspensión con respecto a «la cuestión de Dios», por así decirlo, que nunca llega a una *experiencia concreta de comunión* con la verdad misma del ser y de mi existir? O bien, para decirlo de un modo más específico, ¿es que sólo el mundo en la multiplicidad de su ser-verdadero u horizonte de caducidad garantizada, basta para satisfacer por completo mis más personales deseos de ruptura con lo temporal y por ende caduco? Quizá el *tiempo* mismo esconda un mayor misterio, o mejor dicho, quizá sea que el *tiempo* el que contenga en sí mismo el «pulso vivo del ser», cuya magnanimidad en tanto «universidad del amor», me conduce a reconocer que «sólo una cosa es siempre mortal: no querer morir mientras se vive»¹⁸⁰. Es decir, no querer morir al mundo para revivir en una realidad que *hace tiempo* me sostiene y acoge, incluso antes de la misma concreción de la temporalidad mundana, es decir, *desde toda la eternidad*. Sostén que, si considero que está condicionado por el mismo carácter temporal del mundo, entonces tanto Dios como el Hombre quedarán atrapados en una temporalidad siempre inconclusa que nos deja prácticamente sin salida a ambos. Temporalidad mundana o *inconclusión* existencial que, justo por ser tal, asimismo se muestra

¹⁷⁹ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 35. Ruptura de la Totalidad que asumirá posteriormente de manera radical Emmanuel Lévinas en su obra filosófica titulada *Totalidad e Infinito*.

¹⁸⁰ Véanse, por ejemplo, las profundas reflexiones que Hans Urs von Balthasar nos aporta con respecto al misterio profundo del *tiempo* en su bella obra titulada *El corazón del mundo*. Hans Urs von BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991, pp. 11 y ss.

incapaz e insuficiente para recibir de manera personal-carnal aquel torrente supra-temporal de una posible y real vida eterna en toda su radicalidad o concreción *de verdad*.

Ahora bien, a pesar de que Rosenzweig ya no parta del Logos «griego», sino de la vivencia concreta y específica del *judáismo*, tal parece que aún conserva cierta insuficiencia de inteligibilidad en lo referente a «la cuestión de Dios» – y eso que se trata en efecto de un *judáismo* que retoma justamente los «contenidos elementales de la experiencia» que están presentes dentro de su misma y peculiar vivencia. Sin embargo, todavía no podemos adelantar nuestras más esenciales objeciones. Al menos no lo podremos hacer hasta que exponamos con más detalle los elementos filosóficos que están presentes dentro de su propio planteamiento de intelección con respecto a la «cuestión» que aquí nos incumbe.

d) «La cuestión de Dios» en Franz Rosenzweig: *diálogo, tiempo y alteridad*.

Para Franz Rosenzweig, «la palabra entraña una cierta mesianidad del hablar»¹⁸¹. En efecto, dicha «mesianidad» consiste en la temporalidad efectiva que la palabra comporta en tanto principio o comienzo que llega al oído de quien la escucha o capta, y la boca que le responde. La tensión en la que la palabra es dada, permite justamente que la respuesta complete la promesa contenida, *sin ningún tipo de anticipación*, en la palabra previamente proferida, es decir, revelada. En el auténtico *diálogo*, nada puede ser anticipado de antemano. En todo momento, prevalece la tensión auténtica en la que aparece la correspondencia de la palabra dicha y la respuesta que se espera. El cumplimiento de la promesa mesiánica, la espera constante en el tiempo de dicho cumplimiento, depende por tanto del efectivo y temporal escuchar y responder, esto es, de no negar la realidad ontológica del *tiempo*.

Así, pues, el mutismo inmóvil del pensamiento no-dialógico, proviene justo de la negación rotunda de la realidad temporal en la que está dada toda situación verdaderamente dialogal. Negación que pretende anular u omitir la exigencia radical de asumir que existe en efecto un origen exterior o diferente a la mismidad o «yoidad» que se pretende imponer a partir del propio pensar. Razón por la cual, para Rosenzweig sólo en el *tiempo* es que se hace patente el carácter realmente originario de la palabra. La *palabra* no es ningún tipo de conocimiento, sino

¹⁸¹ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 42.

una realidad viva que me apela desde afuera esperando una respuesta. Dicho de otra manera, en el «nuevo pensamiento» la palabra no corresponde con el «concepto», con un sí-mismo que sólo se siente seguro en la mismidad de su intelección o totalidad especulativa, sino que la palabra originaria no es nunca un «Yo», un «Yo» revestido de absoluta totalidad, sino un Tú, un Tú primigenio que, justo porque me antecede en su real exterioridad, es que me apela directamente a través de la temporalidad. Temporalidad en la cual se espera asimismo el ofrecimiento dialógico de una respuesta. El auténtico *diálogo*, por tanto, sólo es posible en la realidad primordial de la temporalidad efectiva de quien escucha y responde a la palabra que ha sido revelada, logrando así escapar a la totalidad idealizante del pensamiento conceptual que tal parece ser sordo y mudo.

Por ello, «el ángulo de ataque rosenzweigiano se sitúa en la incapacidad básica de esta totalidad para hacerse oír»¹⁸². La totalidad especulativa del sí-mismo no *escucha* y, por ende, tampoco espera una respuesta, pues ni siquiera considera que haya *alguien* a quien dirigirse en concreto. En efecto, para Rosenzweig el «concepto» posee una cualidad negativa, precisamente porque es una no-palabra que «sirve para convertir el caos sombrío de lo particular y del *lenguaje* en valores mudos que aseguran el intercambio universal entre equivalentes abstractos del mundo»¹⁸³. Lo cual, es decir, la cualidad negatividad del concepto, es justo aquello que niega u omite la trascendencia o exterioridad real de la palabra en cuanto tal. Ciertamente, en el «nuevo pensamiento» la palabra no es creación del pensamiento, ni tampoco lo son los «elementos» Dios-Mundo-Hombre, ya que estos elementos no son concepciones especulativas de la «cosa pensante», sino realidad experienciales que deben ser asumidas, esto es, realizadas en el acontecer mesiánico de *la redención que siempre se espera*. Y tampoco el «lenguaje», ni las diversas «lenguas» son el instrumento que sirve a la expresión de un pensamiento en general, ni sirve para llevar a cabo la exteriorización de una interioridad previa, es decir, el paso de la *ratio* a la *oratio*.¹⁸⁴ Más bien, para Rosenzweig, la palabra significa que lenguaje y existencia se desarrollan mutuamente en una sucesión temporal irreversible de implicación y correspondencia, donde la relación básica está dada necesariamente a partir de una alteridad o realidad exterior que apunta directamente a la Trascendencia, es decir, a aquello cuya independencia depende precisamente de su estar *fuera* de todo pensamiento. Así, pues, tal realidad exterior no tiene nada que ver con la auto-referencialidad del pensamiento, ni con aquella reclusión en la soledad

¹⁸² Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 53.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *ER*, p. 192.

perenne y eternamente muda de una construcción idealizada o idealizante fuera del tiempo, en tanto dicha construcción corresponde básicamente con una noción abstracta-universal que se supone válida para todos según el «concepto», pero no para alguien en concreto. Y esta negación es aquello que, según Rosenzweig, atenta de manera concreta y efectiva contra la apelación a la *carnalidad* de la palabra en su real exterioridad. A final de cuentas, como afirma Gérard Bensussan, «todo el problema rosenzweigiano es el lenguaje, su sonoridad y el estudio de aquello que el mutismo de signos o conceptos vacía»¹⁸⁵. Por ende, la «vocación hablante» del «nuevo pensamiento» se erige así como la principal y radical diferencia con respecto al idealismo filosófico mudo e inmóvil del ámbito meramente conceptual.

De tal manera, será justo a partir de la *palabra* y el *tiempo* que el «nuevo pensamiento» asumirá «la cuestión de Dios» de un modo concreto de realización o cumplimiento. Y si bien es cierto que «de Dios no sabemos nada»¹⁸⁶, este no saber nada de Dios, al menos en el planteamiento inteligible rosenzweigiano, aparece ya como el principio fundamental de nuestro saber con respecto a Él. Ciertamente, para Rosenzweig este principio no deriva de una negación rotunda que lleve de un Algo a la Nada, de una afirmación rotunda que se compacta en el concepto vacío de «Dios-es», y cuya consecuencia apunta al ateísmo en que desemboca la *identificación lógica* de su esencia con el No de todas sus determinaciones o propiedades inteligibles. Más bien, el «nuevo pensamiento» parte del camino opuesto, es decir, de la Nada al Algo. «Nuestra meta, afirma Rosenzweig, no es ningún concepto negativo, sino, por el contrario, uno positivo en más alto grado»¹⁸⁷. Y dicha *positividad*, consiste precisamente en no buscar a Dios como un concepto más entre otros conceptos, sino que habría que buscarlo por sí mismo, es decir, en su radical y absoluta efectividad o *experiencialidad elemental*.

Para Rosenzweig, la palabra oída y la palabra dicha son la misma palabra, ya que ésta resuena desde *fuera* hacia *dentro*. Esta homologación de la Palabra, es decir, esta experiencia viva de la auténtica Palabra en tanto *diálogo*, conduce a asumir en términos filosóficos la íntima correlación o relación-raíz entre Dios y el hombre, pues «lo que escucha el hombre en su corazón como su propio lenguaje de hombre, es la palabra que viene de la boca de Dios»¹⁸⁸. El «itinerario» o «ruta» del «nuevo pensamiento», asume por tanto la Revelación como una

¹⁸⁵ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 56.

¹⁸⁶ *ER*, p. 63.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *ER*, p. 196.

mutación de lo dicho (*Gesprochenes*) en decir (*Sprache*), a través de la palabra y por medio de ella. Mutación que, por otra parte, comporta la concreta positividad de un infinito-exterior-radicalmente-*Otro*¹⁸⁹. Dios y Hombre se encuentran por tanto vinculados justamente en esta *experiencia* o positividad que la palabra establece entre ellos. Es decir, que ambos están vinculados por la realidad dialogal que los comunica y relaciona. De tal manera, Rosenzweig considerará que en la Palabra aparece la Trascendencia, pues ésta se busca y se encuentra, esto es, que se da y se recibe «la palabra del hombre en la palabra de Dios»¹⁹⁰. «Palabra de Dios» que se concretiza en ese Tú primordial que percibimos en nuestro yo como palabra viva, o bien, como procedencia exterior que viene a nuestros oídos como el vivo testimonio de una realidad que precede a nuestras actuales vivencias y especulaciones.

Ahora bien, en esta Voz primordial o *bíblica*, Rosenzweig considera que confluyen y se vinculan los tres «Elementos» primordiales que configuran el núcleo de su «nuevo pensamiento», a saber, Dios(-Creación), Mundo(-Revelación), Hombre(-Redención), en tres tiempos esenciales (pasado, presente, futuro), bajo tres modos particulares (*logos, eros, pathos*), y en tres movimientos concretos (acontecimiento, experiencia, acto), con lo cual queda así trazada la figura bíblico-hebraica de *la estrella de la redención*. Figura que corresponde al *judaísmo*, donde «las configuraciones elementales de la verdad del ser salen de su mutismo en la experiencia movilizadora de una revelación por, en y a través del lenguaje»¹⁹¹. Figura judía donde a diferencia del *logos* «griego», por ejemplo, el pensamiento queda a servicio de la Palabra viva o trascendente que rompe definitivamente con «la infinitud curvada sobre ella misma del idealismo»¹⁹². Pues cada uno de estos tres «Elementos», al menos dentro de la configuración esencial del «nuevo pensamiento», resulta impensable sin la inmediata referencia a ese *Otro* infinito o exterior absolutamente fuera de sí mismo, cuya realidad depende de la temporalidad en la que queda fijada su concreta realización o configuración de experiencialidad correspondiente.

Así, pues, la *experiencia* concreta de intelección que nos aporta el «nuevo pensamiento», consiste en llevar a cabo la renovación continua e interminable, *a través del tiempo*, y no de manera independiente o a-temporal, de la realización efectiva de lo verdadero. Lo verdadero en este caso, está dado en la vinculación recíproca de una continua renovación de la

¹⁸⁹ Infinito-exterior cuyo grado máximo de positividad asumirá posteriormente de manera *radical* Emmanuel Lévinas.

¹⁹⁰ *ER*, p. 246.

¹⁹¹ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 60.

¹⁹² *ER*, p. 308.

Creación-Dios, en la Revelación-Mundo, y de ésta en la Redención-Hombre. La Revelación es sólo un «paso» más, ya que si bien ésta se encuentra fundamentada en la Creación, es decir, en ese *antes* que le antecede, también está dirigida hacia aquella orientación que apunta hacia la Redención que vendrá *después*. Por ende, en el *tiempo* se actualiza la renovación infinita de la experiencia y del acontecimiento fundamental que contiene la Palabra. «La revelación es entonces un paso. No una transición que aseguraría simplemente la buena circulación del antes hacia el después, sino todo lo contrario, la incesante conversión que los renueva y los «absorbe» sin abolirlos jamás»¹⁹³. Dicha renovación, patentiza la concreción y facticidad de la propia existencia, en tanto relación o acontecimiento concreto de *tiempo* y *alteridad*. Dicho de otra manera, a lo que Rosenzweig parece dirigirse aquí en términos filosóficos, es justo a la descripción específica de esa *fluctuación móvil de la renovación vivida* o experiencia existencial concreta del *judaísmo*, donde la desconcertante experiencia personal de *redención* que en ella aparece, constituiría el contenido fundamental de la revelación *strictu sensu*. En efecto, como pudimos ya antes mencionar, el «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig no comienza con el Logos «griego», sino que parte más bien de «las fuentes vivas del judaísmo» para poder renovar y enriquecer a la totalidad de la filosofía. Y es justo a partir de la consideración de dichas *fuentes*, que debe ser comprendida «la cuestión de Dios» en dicho pensador, precisamente para poder captar tanto la contribución filosófica que su «nuevo pensamiento» ofrece al ámbito mismo de la Filosofía, como para valorar con seriedad todas aquellas implicaciones de inteligibilidad que pudieran desprenderse de ahí.

Ciertamente, en la centralidad fundamental del «nuevo pensamiento» se encuentra la *palabra*, y no el «concepto». Una palabra en cuyo decir efectivo se conjugan de manera instantánea *tiempo* y *alteridad*. El hecho mismo de hablar no depende de mí, ni de los medios que yo me daría para hacerlo. La inmediatez de la vida me inscribe en el curso móvil de una temporalidad y de una sujeción a la alteridad real de un interlocutor. Así, pues, en el planteamiento de intelección que propone Franz Rosenzweig, «para quien quiere hablar, la palabra está siempre disponible y le permite existir»¹⁹⁴. La permisión de la existencia depende por tanto de la *donación* de la palabra, lo cual hace posible el «milagro» de la existencia, la posibilidad abierta de una respuesta dirigida a la Palabra primigenia, es decir, al Tú primordial.

¹⁹³ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 63.

¹⁹⁴ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 67.

«Ahora bien, lo milagroso de lo que habla *La Estrella* es precisamente lo inesperado, la posibilidad siempre presente de vivir una experiencia previamente «impensable»¹⁹⁵. Y esto que queda fuera de todo pensamiento, lo «impensable», consiste precisamente en la realidad concreta de la simultaneidad dialógica que se da entre el *tiempo* y la *alteridad*. En el «nuevo pensamiento», el *tiempo* no corresponde con ningún tipo de «forma pura de la sensibilidad» al estilo kantiano, ni la *alteridad* queda reducida a una proyección o extensión subjetiva de concreción especulativa. Más bien, *tiempo* y *alteridad* apuntan a una realidad exterior que precede a toda forma de pensamiento subjetivo. De hecho, la *donación* de la palabra en su real carnalidad, remite a una experiencia concreta de diálogo, donde lo que puede ser vivido concretamente en la espera siempre incesante de la respuesta, constituye el cruce infinito de ese *quizá* en cuya apertura se encuentra latente y palpitante la voz real de la Trascendencia. Una Trascendencia que me apela y existencializa, es decir, me vincula vivamente con la obra misma de la Redención.

Para Franz Rosenzweig, la *donación* de la palabra es el «sello de la humanidad en el hombre». Un «sello» que marca definitivamente su mesianidad efectiva siempre en devenir, «pues la palabra es tan solo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y la boca que le responde»¹⁹⁶. «La cuestión de Dios» en el «nuevo pensamiento», coincidirá por tanto con el *hoy* inevitable de la palabra, con el momento presente cuyo signo mesiánico o realidad efectiva está siempre en devenir o, mejor dicho, que corresponde con el infinito por-venir de lo ya dado que está presente a partir de la viveza inherente del auténtico diálogo. Por ende, la donación de la palabra y la situación siempre imprevisible de una respuesta, esto es, el hecho mismo de la Revelación, a fin de cuentas, queda desplegada indefinidamente hasta aquello que lo desborda de modo infinito, es decir, hasta la Redención. Dicho de otra manera, en el «nuevo pensamiento» no se cree simplemente en Dios, ya que, de fondo, la pura creencia subjetiva no cree en la existencia de Dios, sino que se trata más bien de hacerle existir o aparecer a partir justo de la experiencia dialógica de la revelación. Experiencia dialógica que consiste precisamente en el «puro carácter presente de la vivencia»¹⁹⁷. Y esta concreta *experiencia de Dios*, no es otra más que la

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 68.

¹⁹⁶ *ER*, p. 152.

¹⁹⁷ «Porque el ser que Él da ahora a conocer ya no es ser ninguno allende la vivencia, un ser en lo oculto; sino que ha surgido por entero en la vivencia misma: está por entero en lo patente. No se da a conocer antes de revelarse, sino que tiene que ir por delante su revelarse para que pueda darse a conocer. Antes que el alma lo confiese, no se puede dar a conocer». *ER*, p. 228.

articulación inseparable de la realidad lingüística con la tarea o responsabilidad ética que comporta la auténtica vivencia dialógica. En efecto, la tensión específica entre la *llamada* y la *respuesta*, abre una posibilidad infinita de trascendencia que parte del reconocimiento de la alteridad inviolable del *otro* hablante, del *otro* hombre que enuncia la palabra dialogal, y cuya apertura hacia la exterioridad carnal en que ese *otro* adviene a mí como respuesta, constituye la tarea de un cumplimiento de orden divino, o bien, la realización concreta de la promesa mesiánica.¹⁹⁸

Así, pues, esta apertura hacia la experiencia de la exterioridad carnal del otro que conforma la verdadera situación dialogal, apunta justamente a eliminar cualquier tipo de anticipación en la respuesta. Es decir, anula la primacía monológica del pensamiento conceptual, para convertirlo así en un diálogo vivo donde la palabra y la respuesta vivifican, por así decirlo, la única realización auténtica del lenguaje, el *diálogo*, pues sólo en éste quedará marcada sin ningún tipo de anulación posible la exterioridad esencial que prevalece entre los interlocutores que lo conforman. «El *diálogo* es entonces matricialmente lenguaje»¹⁹⁹, y no al revés. Por eso es que Dios no se da a conocer antes del diálogo, es decir, antes de la revelación misma en la cual queda experienciada su realidad concreta de alteridad, pues éste no es una parte del lenguaje, un «concepto» más entre muchos otros, sino la experiencia efectiva del presente concreto y vivo que sólo se manifiesta en y a través de la realidad dialogal y su auténtica realización. De ahí que «el descubrimiento revelado de Dios se manifiesta en el mismo movimiento como presencia lingüística y personal del otro y como exterioridad infinitamente lejana»²⁰⁰.

Ahora bien, una vez que se ha puesto al descubierto la *alteridad* irreductible de las partes que configuran la realidad dialógica, es necesario pasar ahora a considerar con mayor profundidad el papel filosófico primordial que Franz Rosenzweig otorga al *tiempo* dentro de tal situación, específicamente en lo que se refiere al papel que éste desempeña en «la cuestión de Dios» por él concebida. En primer lugar, la realidad concreta y efectiva del *diálogo* que describe Rosenzweig, apunta a concebir al *tiempo* como un porvenir-en-el-presente, es decir, como una temporalidad de revelación que llama *siempre* a culminar la tarea de redención en lo futuro, pero sin dejar por ello de lado lo pasado. Razón por la cual, la condición de futuro que aparece en el

¹⁹⁸ Aquí aparece claramente la influencia filosófica que tuvo siempre Rosenzweig en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, sobre todo en las nociones de *rostro* y *responsabilidad* que éste último asumiera con una radicalidad filosófica por demás peculiar.

¹⁹⁹ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 75.

²⁰⁰ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 78.

«nuevo pensamiento» y su consecuente obra de redención –un futuro que, dicho sea de paso, se evade o despliega por siempre hacia la eternidad–, significa la conservación de su íntegro carácter de *promesa de redención mesiánica*, lo cual conduce a mantener una *tensión de expectativa* ante la simple anticipación que pudiera darse en cada instante concreto. Esto resulta decisivo para ese «todavía-una-vez-más» que implica el poder llevar a cabo el acto de redención en cada momento, es decir, *por siempre*. Pues a cada momento, en efecto, Rosenzweig considera que bien pudiera darse lo último, es decir, la redención. Por tanto, la «esperanza mesiánica» significa entonces considerar «el hecho de que el final deba ser esperado a cada instante»²⁰¹. Es decir, la esperanza mesiánica del «nuevo pensamiento» queda asentada en vivir con plenitud esa espera desplegada a cada instante o, mejor dicho, de ese «instante-presente» que hace irrumpir la eternidad a partir del *tiempo* y su respectivo don que tal parece lo hace eterno. Aunque quizá habría que decir que aquí se trata más bien no de una auténtica eternidad, sino de un acto de eternización inteligible cuyo don fundamental consiste en desplegar o estirar la realidad temporal de ese «instante-presente» en cuya base se encuentra la aportación inasible del propio tiempo. Dicho de otra manera, tal parece que Rosenzweig pretende *eternizar el tiempo*, y darnos con ello una especie de sustituto de real eternidad a partir de un principio de intelección que, de hecho, siempre es de carácter temporal. En efecto, dicho «instante-presente» significa, filosóficamente hablando, concebir una específica *infinitezación del tiempo* como «don de eternidad», *realización* de la eternidad a través del *tiempo*, en tanto principio y fundamento de la esperanza mesiánica en la queda sostenida la experiencia de Dios según el *judáismo* y, por ende, según Rosenzweig.

Sin embargo, ¿no será que prevalece en esta concepción filosófica una especie de perpetuo incumplimiento? ¿O es que debemos aceptar sin más que la esperanza mesiánica que asume Franz Rosenzweig a través de dicha *infinitezación del tiempo*, termine por colocarnos finalmente ante una situación de espera de *lo que nunca llega*, pero que debemos esforzarnos por mantener o infinitizar *a pesar de* su irrevocable carácter temporal de perpetuo incumplimiento? O bien, por decirlo con Charles Péguy, ¿no será que en tal *infinitezación del tiempo* se pretende conservar y mantener *a toda costa* una «oscura fidelidad hacia las cosas caídas»²⁰²? ¿O acaso será

²⁰¹ «Es sólo gracias a esto como llega a ser el tiempo de la eternidad. Pues como los tiempos se distinguen, en general, por su relación con el presente, así también el instante presente, que había recibido del pasado el regalo de la permanencia, de la perpetuidad, y que del propio presente había recibido el ser en todos los tiempos, recibe ahora el don de la eternidad. Que todo instante pueda ser el último, es lo que lo hace eterno». *ER*, p. 275.

²⁰² Charles PÉGUY, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, traducción de Laura Fóllica, Buenos Aires: Cactus, 2009, p. 13.

en verdad posible que a partir de esta «oscura fidelidad hacia las cosas caídas» se pueda en efecto llevar a cabo el pleno agotamiento de la realidad en su conjunto, es decir, de la realidad de Dios, del Hombre y del Mundo, sin tener por ello que atentar injustamente contra la irrupción deslumbrante que establece en sí toda auténtica novedad de redención que, justo por ser tal, rompería definitivamente con el orden imperante de la misma temporalidad mundana? Si sólo desplegamos inteligiblemente el reino de lo temporal, ¿dónde queda entonces la auténtica novedad de lo «impensable»? Y si el tiempo resulta ser nuestra mayor garantía para salvaguardar la eternidad, ¿cómo podrá ser posible que ésta conserve en efecto un carácter en verdad real y genuino de a-temporalidad novedosa? O peor aún, ¿acaso la eternidad, en este caso, Dios, deberá adoptar una injusta regla de sumisión que, en cierto sentido, terminará por resignarlo a no llegar jamás a nos-*otros*, precisamente por la dinámica u operación que impone el acontecimiento temporal que se pretende desplegar *por siempre* hasta el incumplido carácter de la redención mesiánica que Rosenzweig propone?

Tal parece entonces que el planteamiento filosófico de este pensador dialógico no carece de dificultades de intelección real. Dificultades que, al parecer, sólo podrán ser en efecto superadas a partir de una filosofía mayor.²⁰³ Así, pues, tal parece que el *infinito temporal* que impera en el «nuevo pensamiento» *como eternidad*, sólo se reduce a ser un posible aunque incierto acontecimiento, pero que jamás adquirirá la fuerza orgánica de ser algo real, precisamente porque impide la efectiva realización de *algo en verdad nuevo*, es decir, diferente por completo a la vieja conservación de la perpetuidad temporal. Una vieja conservación temporal en cuya base domina una supuesta fecundidad inteligible, que no es otra más que esa «oscura fidelidad hacia las cosas caídas»²⁰⁴. Pero que, a final de cuentas, se muestra incapaz de aceptar incluso la creación(pasado) de algo nuevo(futuro) en un momento(presente) concreto y

²⁰³ «La marca misma, lo propio de una filosofía mayor es justamente no contar sólo con una fuerza lógica, (de)limitada, cuyos bordes podrían recortarse, sino con una fuerza literalmente orgánica, una fuerza orgánica, una fuerza fecunda, una fuerza de acontecimiento y realidad, que sobresale así en todos los sentidos, que desborda por todas partes su propio objeto, su primer dominio, su materia, su objeto particular». Charles PÉGUY, o. c., p. 60.

²⁰⁴ «El Tiempo siempre lleva su guadaña sobre el *mismo* hombro –dice la historia–. Y en cierto sentido sega siempre en la misma dirección. Y en cierto sentido, el segador de deja de segar. En ese sentido, siempre perdemos y jamás ganamos. Es una ley unilateral por excelencia. Es la ley misma de la unilateralidad. En ese sentido, todo se pierde y nada se gana. En ese sentido, todo se pierde todo se pierde y, lo hemos dicho, *nada se crea*». Charles PÉGUY, o. c., p. 105. El subrayado es del propio Péguy. Ahora incluso nos preguntamos: ¿qué es entonces *lo realmente nuevo* que nos aporta el pensamiento de Rosenzweig, más allá de ese acto temporal infinitizado o *unilateralidad* donde la supuesta eternidad no es otra cosa más que el *tiempo* desplegado hasta su indefinición o incumplimiento? ¿Es por tanto la noción de eternidad en Rosenzweig el despliegue inteligible de un infinito-incumplimiento? Al menos, con lo que hemos podido observar hasta ahora, tal parece que en efecto es así.

expectante. Ciertamente, nosotros consideramos que tal *expectación* está esencialmente fundamentada en un *ya-pero-todavía-no*, donde este acontecimiento queda justamente garantizado por su precedencia o antedecencia fundacional que ha sido establecida de modo radical en tanto *eternidad* a través precisamente de la *encarnación* de la Presencia. Lo cual, por otra parte, nos coloca entonces ante una real *esperanza* o apertura que sólo espera confiadamente la absoluta consumación o plenitud redentora de la eternidad, *de una vez y para siempre*. Razón por la cual, el *tiempo* aparece para nosotros como esa «universidad de la amor» que lenta y gradualmente nos conduce hasta *la consumación final de los tiempos*. Consumación final que, habría que dejarlo muy en claro, no representa en absoluto una *entrada póstuma* o por-venir futurible que sólo se despliega hacia la eternidad sin poder jamás alcanzarla, sino que, si se nos permite utilizar esta expresión, es ya de entrada una *ántuma* reintegración a nuestra eternidad originaria de la cual de hecho *pro-venimos*, sin tener que negar por ello la realidad ontológica de nuestro tiempo de vida.²⁰⁵ Tiempo real de vida donde la *eternidad* no constituye tan sólo un después-de, un futurible por demás inalcanzable, sino que incluso ésta es ya un antes-de que resulta ser previo al carácter indudablemente temporal de la unilateralidad rosenzweigiana.

Pues bien, asimismo habría que aceptar también que la relación que establece el «nuevo pensamiento» con respecto a Dios es *activa*, y no especulativa. «Dios y el Hombre son dos homogeneidades activas, el primero un universal que crea y después se revela, el segundo un particular que se revela y después actúa»²⁰⁶. La actuación de Dios y el Hombre *en* el Mundo, según Rosenzweig, conlleva a la Redención, la cual no omite ni la Creación (Dios) ni su posterior Revelación (Mundo). De hecho, Rosenzweig considera necesario que un *acto* venga *después* a asegurar al mundo su esencia. La actividad de Dios en la Creación, se revela *después* en la actividad del Hombre con respecto a la actuación redentora que éste establece a través del

²⁰⁵ «El hombre es puesto en el tiempo a partir de la eternidad y en dirección a ella. En su regreso a Dios, aporta al fundamento divino el tiempo que ha consumado. La semilla sembrada procedía del cielo, el tallo y las espigas crecieron en el tiempo, pasando por la muerte, de nuevo hacia el cielo. Dado que la eternidad «antes del tiempo» y la eternidad «después del tiempo» no pueden ser dos eternidades diferentes y separadas por el tiempo, sino que son una y la única duración divina, por eso coinciden (¡nunca estuvieron separadas!) para nosotros en una unidad indistinguible la eternidad de nuestra vida en la idea divina («in ipso vita erant», según permite leer la antigua interpunción del pasaje joánico: en la idea divina las cosas eran vida, la verdadera vida) y la eternidad «posttemporal» de nuestra vida resucitada en Dios. Debemos evitar representarnos el vivir en Dios como si tuviese un punto inicial *temporal*, aunque no tenga un punto final, porque tales representaciones provienen del tiempo, sin duda alguna. Hablando estrictamente, *no hay ninguna «entrada» en la eternidad*». Hans Urs von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, traducción de Antonio Murcia Santos, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, p. 82. El subrayado es nuestro. Por otra parte, el neologismo *ántumo*, en francés *anthumes* (aquí referido al «antes del nacimiento»), lo tomamos de Charles PÉGUY, o. c., p. 103.

²⁰⁶ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 84.

Mundo. Y dicha «esencia» no consiste en un indefinido devenir que sólo es propuesto a partir de la garantía especulativa de su enunciación como algo-que-viene circular a partir de sí mismo (el eterno retorno del paganismo), sino que esta «esencia» se concretiza fácticamente en «un venir» constante al mundo, o aún más, *es lo que debe venir siempre*: el Reino.²⁰⁷ Ciertamente, para Rosenzweig, Dios y el Hombre «ya son», mientras que el mundo «deviene». En el mundo es donde «debe venir» el Reino de Dios. «Dios era desde los orígenes; el Hombre llegó a ser; el Mundo deviene»²⁰⁸. Y si bien el Mundo (Revelación) se manifiesta *antes* de «ser» en la Creación, su realización concreta de existencia depende de que dicho «ser» no le puede advenir sino por el Hombre (Redención). Lo cual significaría que la «esencia» del mundo no se define, sino que se cumple, es decir, que se realiza. El Mundo no-es realmente algo, «el mundo no está aún acabado»²⁰⁹. La Redención del mundo, esto es, la actuación concreta del hombre que debe llevarla a cabo, no está dada a partir de un distante futuro de eternidad o eliminación de la temporalidad, sino que dicha Redención irrumpe ya en el «instante-presente» en cuyo esfuerzo hace brotar ya la eternidad en el *tiempo*. En síntesis, el Reino de Dios, según el «nuevo pensamiento», no está al final del tiempo, sino que sólo-a-través-del-tiempo es que se puede llegar a él, corriendo siempre el riesgo de que dicho Reino se escape una y otra vez. Por decirlo brevemente, el Reino de Dios que Rosenzweig plantea, es siempre algo *póstumo*, algo cuya postumación consiste en un despliegue indefinidamente temporal. Despliegue que, según él, es algo por ende infinito. Así, pues, el Reino es justo aquello que siempre está aún-por-llegar, pero cuyo arribo quizá ponga en entredicho el esfuerzo mesiánico de autoconfirmación o sostenimiento cultural del *judaísmo*.²¹⁰

²⁰⁷ ER, p. 268.

²⁰⁸ ER, p. 132.

²⁰⁹ «O quizá más claramente expresado: mientras que para Dios y para el hombre la esencia es más antigua que la apariencia, el mundo está creado como fenómeno mucho antes de ser redimido para su esencia». ER, p. 267.

²¹⁰ «Si Moisés tarda demasiado en volver, y Dios mismo parece convertirse en inaccesible, se le va a buscar. Este culto se convierte en una fiesta que la comunidad se ofrece a sí misma, y en la que se confirma a sí misma. La adoración de Dios se convierte en un girar sobre uno mismo: comida, bebida, diversión. El baile alrededor del becerro de oro es la imagen de un culto que se busca a sí mismo, convirtiéndose en una especie de *autosatisfacción insustancial*. La historia del becerro de oro es la advertencia de un culto arbitrario y egoísta, en el que, en el fondo, ya no se trata de Dios, sino de fabricarse, partiendo de lo propio, un *pequeño mundo alternativo*. En ese caso, la liturgia realmente se convierte, no cabe duda, en un jugueteo vacío. O, lo que es peor, en un *abandono del Dios vivo camuflado bajo un manto de sacralidad*. Pero al final lo que queda es la frustración, el sentimiento de vacío. No tenemos ya esa experiencia de liberación convertida en acontecimiento allí donde tiene lugar un encuentro con el Dios vivo». Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, traducción de Raquel Canas, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007, p. 61. ¿Y no es el Reino de Rosenzweig justamente ese «pequeño mundo alternativo» que, en todo caso, depende para su autoafirmación inteligible con respecto a «la cuestión de Dios», de un establecimiento de aquella infinitización del tiempo «bajo un manto de sacralidad» que, de fondo, lo único que nos trasmite como *imposible* es precisamente un encuentro de vida y real con el Dios vivo? Tal pareciera que, para poder en efecto mantenerse, el planteamiento rosenzweigiano depende en todo caso de sostener la postergación infinita de

Ahora bien, aún habría que decir que el elemento «Mundo» que Rosenzweig plantea no es algo ya hecho, algo ya fijo y, por tanto, a-temporal, sino que está deviniendo en un continuo aún-por-hacer, donde *creer* y *hacer* están íntimamente ligados. En efecto, la facticidad del *creer* y *hacer* depende en todo caso de la realización del Reino de Dios ya en el *tiempo*, es decir, en ese «instante-presente» que corresponde al aquí y al ahora temporal. El Reino de Dios no llega por sí solo, sino que se debe *hacer*, es decir, que su realización depende en último término de su irrupción efectiva en el *tiempo* mismo. Por ello, Rosenzweig considera que no es posible creer en el *factum* «Dios», en tanto dato muerto de una supuesta esencia desligada de todo acontecer real, es decir, del acontecer temporal, sino que la creencia depende del *faciendum* Mundo, en tanto esto implica y conduce a creer, o más bien en realizar su Redención: el cumplimiento efectivo del Reino de Dios que debe venir *siempre, y por siempre*. La dinámica del *faciendum* conduce a reconocer la vitalización o «crecimiento vital» del mundo «en algo que viene». Esto apunta justamente a la marcada característica mesiánica que prevalece en el pensamiento filosófico de Franz Rosenzweig. Filosofía que se dirige ante todo a la Redención del mundo, al establecimiento del Reino, en tanto *infinitización del tiempo* como tarea inminente del cumplimiento de eternidad que comporta en sí la promesa mesiánica. Así, pues, la tensión que se establece entre la filosofía y la vida, depende por tanto de aquello que debe venir siempre (el primado vital de la «promesa» mesiánica), y la espera que empuja a preparar *en cualquier momento* el advenimiento de la Redención del mundo (realización o cumplimiento total del Reino de Dios).²¹¹ Realización redentora que, a final de cuentas, depende por completo de la acción humana. O bien, por decirlo con más claridad, la obra que comporta la Redención recae por completo en el hombre, *esa es su tarea*. Aunque quizá habría que reconocer que, de ser así, entonces Dios aparece más bien como una especie de pretexto para llevar a cabo una obra meramente humana de redención unilateral. Obra que tal parece quedar más bien adornada con un «manto de sacralidad» inteligible.

Por tanto, para poder garantizar la perdurabilidad futura inminente del Reino de Dios en cada instante preciso, Rosenzweig ubica el acto de la Redención en una infinita eternización de ese todavía-no-ahí que siempre está *aún por llegar*. La acción del hombre para llevar a cabo la

dicho encuentro, o bien, de sacralizar el orden temporal hasta hacer prácticamente imposible la irrupción auténtica de Dios en su real antecedencia conmovedora de eterna novedad.

²¹¹ «La vida del mundo en crecimiento apela a la acción del hombre según la revelación, del «alma» en tanto sale de su cara-a-cara con Dios. Esta obra de infinitización del mundo que adviene de la acción humana es la redención». Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 86.

Redención consiste precisamente en resguardar con *fidelidad* el cumplimiento infinito de dicha garantía –lo cual, dicho sea de paso, igualmente podría entenderse como un resguardar hasta el infinito la imposibilidad de que Dios irrumpa en el mundo con su Presencia. Ahora bien, según el «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig, «en el presente, y sólo en el presente, puedo decir un cumplimiento futuro, en ese presente perpetuamente instantaneizado vivo mi relación con el porvenir»²¹². Por tanto, *la perpetuidad del instante* significa que cada momento de *tiempo* se encuentra ya preparado por sí mismo para recibir la plenitud de un advenimiento redentor. En cualquier instante, que bien pudiera ser el último, hay que esperar el final. El Reino de Dios depende a cada momento de ese infinito recomenzar una vez más de nuevo. El recomienzo del porvenir genera a cada momento un nuevo origen, una renovación de la promesa mesiánica cuya donación de eternidad depende en último caso de la esperanza puesta en la Redención del mundo. *La infinitización del tiempo* en cada preciso instante, conlleva a reconocer el carácter eterno que irrumpe ya desde la propia temporalidad a la que ha quedado confiada la realización o cumplimiento del acto de Redención. Pero entonces, cabría preguntarse ¿qué es *de hecho* lo más importante, Dios, o «ese presente perpetuamente instantaneizado» que termina condicionándolo supuestamente a nunca jamás poder aparecer en verdad? No cabe duda que Rosenzweig se decantará por esto último. En efecto, «ese presente perpetuamente instantaneizado» constituye el meollo filosófico de «la cuestión de Dios» en el «nuevo pensamiento».

En la *infinitización del tiempo* se reconoce por tanto que «lo más lejano es lo que se espera a cada próximo momento»²¹³. «Acoger la plenitud de eternidad», significa entonces reconocer que el Reino de Dios está ya en su inmediata proximidad en cada instante concreto, poniéndose así al alcance de su *realización incalculable de cada momento*. «Lo más lejano», esto es, el Reino de Dios, está ya apuntado en cada instante preciso de advenimiento posible, y su interminable infinitización realza el carácter supuestamente eterno que éste posee al tratarse de «lo más alto». Para Rosenzweig, como acertadamente afirma Gérard Bensussan, «el Hoy es el nombre de la eternidad»²¹⁴. Y ese *Hoy* o momento presente infinitizado, es el que define concretamente la experiencia mesiánica del *judáismo* con respecto a «la cuestión de Dios». Cada hoy, cada instante, cada momento de tiempo, ya no es una pequeña puerta por donde el *Mesías*

²¹² Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 93.

²¹³ «Allí donde el Reino avanza en el mundo a pasos no calculables y cada instante ha de estar preparado para acoger la plenitud de eternidad, lo más lejano es lo que se espera a cada momento próximo; con lo que lo más próximo, que no es sino el representante de lo más lejano, de lo más alto, del todo, se pone a cada instante al alcance». *ER*, p. 277.

²¹⁴ *ER*, p. 94.

pueda colarse y aparecer, sino que en la *infinitización temporal* es que se manifiesta el cabal cumplimiento de una promesa de advenimiento que siempre, o mejor dicho, que es *eternamente* conservada, pero sin llegar de hecho nunca a ningún tipo de término o real finalización. La experiencia mesiánica del *judaísmo*, según la concepción filosófica que adopta el «nuevo pensamiento», puede decirse, realmente no espera la eternidad –precisamente porque no la reconoce como antecedencia fundacional de nuestra real existencia–, sino que más bien pretende *vivirla* en la continua actualización del «instante-presente» que sólo se constriñe al aquí y al ahora, es decir, al Hoy, al presente temporal. Así, pues, la inteligibilidad filosófica del «nuevo pensamiento», *en principio* sólo se sostiene en y a través del *tiempo*, y nunca fuera o independientemente de él. En consecuencia, la más profunda fidelidad que se tributa en este tipo de intelección filosófica corresponde al *tiempo* y, por ende, al hombre y al mundo bajo un «manto de sacralidad» que, al parecer, sólo pretende encubrir o negar la posibilidad presencial y real de Dios entre nos-otros.

Y, aunque este *tiempo* sea en efecto de carácter vital, tal parece que no es capaz en efecto de plenificar mi real existencia personal, es decir, *carnal*. De hecho, este *tiempo* viviente cuya esperanza mesiánica consiste en mantener la *eternización* o *infinitización* de cada instante en el cual se anuncia la llegada inminente del Reino, no toca, por así decirlo, mi más íntima configuración humana, ya que esta venida jamás culminada en su plenitud, es la que asume Rosenzweig como la única temporalidad adecuada para llevar a cabo la realización del mismo. ¿Y *quién en concreto* deberá entonces *realizar* la Redención? ¿El hombre, o Dios? ¿Los hombres? ¿En verdad *todos* los hombres? ¿O sólo los hombres cuya participación de origen evoca de fondo una convocatoria unilateral que está finalmente dirigida más bien al ámbito vivencial del *judaísmo*? ¿Y qué tipo de redención concreta sería ésta? Incluso nos preguntamos aún más tajantemente: ¿redención *con respecto a qué*? ¿Acaso la redención rosenzweigiana consiste esencialmente en quedar a fin de cuentas redimido de la eternidad, a favor precisamente de un imperio temporalmente postergado en un infinito incumplimiento que, sólo por ser tal, pretendería entonces negar la realidad efectiva de un posible y concreto Redentor? A pesar de que Rosenzweig considere que sólo la *temporalidad* resulta ser adecuada para el advenimiento del Reino mesiánico, debemos asimismo reconocer que dicho Reino únicamente sobrevive de manera inteligible a partir de una base o modelo de anticipación cuya supuesta eternidad está

dada a partir de una *póstuma* o unilateral *infinitezación del tiempo*.²¹⁵ Razón por la cual, el modelo del «por venir» eterno del Reino que prevalece en el «nuevo pensamiento», conduce finalmente a reconocer que «la cuestión de Dios» en Franz Rosenzweig no depende de un Redentor en concreto, sea éste posible o imposible, sino del *acto mismo de la Redención*. Acto redentor que, como hemos tenido oportunidad de comprobar, adquiere su firmeza de intelección a partir de la esencial experiencia de redención mesiánica que prevalece ante todo en el pueblo judío.

Con ello, Rosenzweig considera que, a diferencia del cristianismo que «domina el tiempo»²¹⁶ o, al menos, según él, eso pretende, el *judaismo* «ha anticipado la eternidad en el tiempo»²¹⁷. Y a su vez, el «destino de eternidad» del pueblo judío, ha quedado colocado como una fuente viva de reflexión filosófica acerca del mundo y su inminente temporalidad. Lo cual conduce finalmente a un planteamiento filosófico en el devenir del mundo como Redención, ya que el mundo está siempre *por venir*, tal y como el pueblo judío, según Franz Rosenzweig, lo ha entendido y asumido. «Para el pueblo judío, la eternidad absorbe cada instante en aquel que está más cerca [...] según una motricidad regulada enteramente por el porvenir»²¹⁸. Para el *judaismo*, y por tanto también para el «nuevo pensamiento», «no es que el presente pase porque el pasado lo empuje, sino porque el futuro tira de él»²¹⁹. En efecto, la «motricidad» del planteamiento filosófico de Franz Rosenzweig, depende en todo caso de una concepción del tiempo cronológico del mundo en su infinito por-venir que, a diferencia del cristianismo, no contiene en sí una real promesa de salvación y, por ende, de cumplimiento.²²⁰ Para el cristianismo, ciertamente, el *tiempo*

²¹⁵ «Modelo presente de una redención por venir; arquitecto de un tiempo fuera del tiempo». Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 102.

²¹⁶ *ER*, pp. 401–403.

²¹⁷ *ER*, p. 389.

²¹⁸ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 112.

²¹⁹ *ER*, p. 389.

²²⁰ En efecto, desde una perspectiva cristiana, «la historia de la salvación, reunida y llevada al encuentro de su sentido último por Cristo *al cumplirla e integrarla dentro de su propia vida humana*, no consiste ante todo en aisladas profecías literales y en prescripciones legales diversas», sino que «consiste en el entero acontecer, vivo y, para nuestra mirada, caótico, de la historia de Abraham hasta Juan Bautista». Y «esta historia, con todo su dramatismo, con todos sus juicios y reprobaciones, con sus terquedades y sus oraciones al fin logradas, con su alternancia entre libertad divina y humana, es, como tal, *promesa*. Así, pues, el hombre, con sus decisiones, que manifiestan su dignidad como criatura libre, está en su totalidad dentro de esta *preparatio evangelica*, y se presenta ante ella: en torno al desarrollo del tiempo de la promesa, en que Dios y el hombre combaten entre sí con el máximo empeño [y que no se debe entender en todos los sentidos como tiempo cronológico que debiera ser superado con la *venida del Hijo* (1ª Cor 10, 1 sig.)], se sitúa, envolviéndolo como un paréntesis, *el tiempo del cumplimiento*, que da a ese desarrollo una *dimensión completamente nueva*, la tercera o quizá la cuarta dimensión. La libertad del hombre y de su decisión no dejan de estar intactas por la libertad de Dios, que, en otro plano divino, y en obsequio de su propio Nombre, y a su propio honor ofendido (Ez 36, 22 sig.), provee de un nuevo índice a lo hecho por los hombres [...] La Historia se somete al Hijo, y el Hijo a la Historia. Pero la sumisión de la Historia al Hijo tiene lugar en el servicio de la sumisión del Hijo a la Historia, que por su parte *es sólo expresión de su sumisión a la voluntad del Padre*».

es ante todo *el tiempo de la promesa*, es decir, *el tiempo de un cumplimiento* cuyo fundamento reposa no en el devenir del mundo, ni en el acto redentor del hombre, y ni siquiera en el despliegue histórico del acontecer temporal de una redención póstuma siempre postergada, sino que, para el cristianismo, decimos, dicho *tiempo* manifiesta una *promesa paternal de salvación* que garantiza *en principio* justamente una eternidad desde *antes de todo tiempo*. Eternidad o promesa paternal de hecho *ántuma* que, dicho sea de paso, basta para colmar y garantizar incluso el temporal comienzo de salvación para todos nos-*otros* de manera personal, esto es, *carnal*. Así, pues, a diferencia del *judaísmo*, el cual se concentra ante todo en el acto mismo de la Redención en el «instante-presente» del mundo y su irrevocable temporalidad, el cristianismo por su parte contiene una intelección propia donde pasado, presente y futuro, realmente se conjugan en una promesa de realidad paternal o antecendencia eterna –la cuarta o *primigenia* dimensión–, cuyo cumplimiento depende en última instancia de Él mismo en tanto Dios. Lo cual conduce a nuestra intelección radical a reconocer que es Él entonces *en tanto Dios*, quien ha establecido no sólo una vaga e indeterminada promesa, sino que también Él ha contemplado el cumplimiento o plenitud de la misma, es decir, de aquella realización de cumplimiento o plenitud de salvación que está contenida y garantizada a su vez en ella, *pero por Él*. Garantía de realización que precisamente está dada en «el instante de tiempo que Dios nos otorga»²²¹, pero con vistas a la salvación y no sólo al acto de redención, en tanto don mismo de su real eternidad y primacía *ántuma* a todo tipo de efectiva temporalidad.²²²

Ahora bien, como ya hemos mencionado, la «motricidad» es justo aquella acción concreta por medio de la cual, según el «nuevo pensamiento», es posible concebir el *acto de Redención* que define «la cuestión de Dios» en el pensamiento dialógico de Franz Rosenzweig.

Hans Urs von BALTHASAR, *Teología de la historia*, traducción de José María Valverde, Madrid: Ediciones Encuentro, 1992, pp. 58–59. El subrayado es nuestro.

²²¹ Hans Urs von BALTHASAR, o. c., p. 144.

²²² Lo cual, finalmente, nos conduce a sostener lo siguiente: que la tríada elemental o figurativa de intelección que prevalece en el planteamiento filosófico del pensador dialógico Franz Rosenzweig, es decir, de la *Estrella de la Redención* compuesta por la tríada Dios-Creación-Pasado, Mundo-Revelación-Presente, Hombre-Redención-Futuro, adquiere una figura del todo distinta al tomar en consideración esa cuarta dimensión que apunta a la promesa de salvación que nos ha sido dada ya *antes de todo tiempo*, es decir, *desde toda la eternidad*. Cuarta dimensión que, de manera inevitable, nos reorienta entonces a la tetradimensionalidad de una salvación o Presencia encarnada cuya forma coincide no con la triangulación de los Elementos entrelazados en la Estrella de David, sino con la Cruz de un Salvador cuya centralidad no sólo incluye la entera Creación, la plena Revelación, y la colmada Redención, sino que, además contiene en sí la realidad consumada del cumplimiento de una promesa de salvación en forma de Cruz o, mejor dicho, en forma de *Presencia crucial*, es decir, en forma de crucifixión. Así, pues, tal tetradimensionalidad, al menos en términos de una inteligibilidad filosófica radical como la que aquí nos hemos propuesto asumir, resulta ser plenamente coherente con sus máximas exigencias de intelección real. Ciertamente, la *crucialidad* de la Presencia y, por ende, de la Salvación, toma en cuenta la carnalidad en verdad crucificada de un Redentor.

En efecto, «la venida del Mesías es “para hoy”, sin embargo, todavía no ha venido. No es todavía el buen “Hoy”»²²³. En el «buen Hoy» es donde se manifiesta el carácter esencialmente dialógico de la *palabra* y el *tiempo*. El lugar donde la concepción mesiánica heredada por Rosenzweig, adquiere una dimensión y aplicación filosófica que comprende y asume el instante-presente –el *tiempo* a final de cuentas–, como aquel infinito e irrevocable cumplimiento-compromiso de una promesa eternamente renovada. Promesa eternamente renovada, habría que decirlo, en su despliegue infinitizado de incumplimiento. En síntesis, podemos ahora afirmar, «la cuestión de Dios» que aparece en el «nuevo pensamiento» de Franz Rosenzweig, depende en última instancia del «Hoy mesiánico», el cual es un *ahora-o-nunca* en el tiempo y para toda la eternidad. De tal manera, «la cuestión de Dios» que el fundador del «nuevo pensamiento» concibe a través de la condición dialógica de la *palabra* y el *tiempo*, conlleva a presentar de modo filosófico un acto o acontecimiento de «eternización» redentora²²⁴, en cuyo fondo prevalece la concepción mesiánica del *judaísmo*.

Sí, *ahora o nunca*. «La cuestión de Dios» como *acto de Redención* implica tanto una paciente *espera* como el *no-renunciar* a la realidad adjudicada al mesianismo en términos filosóficos. Por ello, «no es que los judíos *esperen* la venida del Mesías, es que se reúnen para esperarlo (es decir, llevan una *vida* de esperanza)»²²⁵. «Vida de esperanza» que, filosóficamente hablando, exige al instante-presente abrirse a la eternidad de cada instante y, por ende, asumir la experiencia de *eternización* que aporta el *judaísmo*. Experiencia concreta donde a cada momento se realiza un acto de cumplimiento infinito en la *instantaneización* suspendida del «Hoy». Lo cual, finalmente, conlleva a contemplar la vida humana a partir de esa *infinitización del tiempo* o acontecimiento vital de *Redención* donde, según Rosenzweig, «la cuestión de Dios» depende tan sólo de una «confianza plenamente actual, presente», pues a cada instante es posible atreverse «a decirle a la verdad amén y en verdad»²²⁶.

Pues bien, hasta aquí hemos expuesto lo más esencial del planteamiento filosófico de Rosenzweig en lo referente a «la cuestión de Dios». Veamos ahora qué nos tiene que decir Ferdinand Ebner, otro pensador dialógico, con respecto dicha «cuestión».

²²³ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 114.

²²⁴ *ER*, p. 305.

²²⁵ Gérard BENSUSSAN, o. c., p. 114.

²²⁶ *ER*, p. 496.

2) Ferdinand Ebner.

Otro de los máximos exponentes de la filosofía del principio dialógico del pasado s. XX es, sin lugar a dudas, el pensador austriaco Ferdinand Ebner. Aunque quizá no tan conocido y estudiado dentro del ámbito filosófico actual, la obra de este pensador ciertamente giró en torno a la realidad existencial de la palabra dialógica. Realidad existencial que en este caso será más bien enfocada a partir de una perspectiva ético-religiosa. Una perspectiva particular que, como veremos a continuación, tuvo como centro fundamental justo «la cuestión de Dios» que en el presente trabajo exponemos y desarrollamos. Ahora bien, dicha perspectiva está sustentada en un planteamiento de intelección particular que brota en este caso de la fe cristiana protestante.²²⁷ En efecto, «Ebner piensa con gran originalidad los temas ético-antropológicos desde una posición de fe»²²⁸. *Posición de fe* que le llevará a sostener y exponer, aunque de manera fragmentaria y no plenamente acabada, el contenido primordial de la «auténtica vida espiritual» que el hombre adquiere al asumir el principio dialógico existencial que prevalece en tal perspectiva. Así, pues, Ebner llegará finalmente a la conclusión de que la auténtica vida del hombre ha de consistir en la real y concreta vida de relación con Dios, es decir, con esa realidad de Trascendencia que en términos dialógicos apunta a ese «Tú» primordial, en tanto fundamento básico de la auténtica o genuina relación dialógica y, por ende, humana.

De tal manera, lo que Ferdinand Ebner terminará elaborando es aquello que él mismo denomina «pneumatología».²²⁹ La cual, a grandes rasgos, podemos adelantar que será entendida más bien como aquella descripción filosófico-dialógica de las auténticas realidades espirituales, es decir, como la descripción de aquellas realidades fundamentales en cuyo centro no se encuentra ya la realidad existencial del hombre aislado y encerrado en sí mismo, esto es, en la

²²⁷ Como veremos más adelante, esta perspectiva ético-religiosa del cristianismo protestante que está presente en Ferdinand Ebner, proviene directamente de la clara influencia que tuviera el filósofo danés Søren Kierkegaard en los ámbitos intelectuales vieneses de la primera mitad del s. XX. Influencia a la cual el propio Ebner no fue inmune, y que más bien adoptó y adaptó a la filosofía del principio dialógico. A este respecto, pueden consultarse, para la vida de Kierkegaard, de hecho inseparable de su obra filosófica, Alastair HANNAY, *Kierkegaard. A biography*, USA: Cambridge University Press, 2003; y, en lo referente a su obra en general, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair HANNAY and Gordon D. MARINO, USA: Cambridge University Press, 1999.

²²⁸ Julio PUENTE-LÓPEZ, *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*, Madrid: Revista «Estudios», 2006, p. 63. En este libro, puede encontrarse un esbozo bien documentado tanto biográfico como doctrinal de este pensador dialógico.

²²⁹ De hecho, su obra fundamental, a la cual nos apearemos básicamente de aquí en adelante, lleva por título *La Palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, traducción de José M^o. Garrido, Madrid: Caparrós Editores, 1995. En lo que sigue *PyRE*, más el número de fragmento (I, II, III, etc.) y la página correspondiente a esta edición.

soledad intelectual o abstracta de sus meros pensamientos, sino que el auténtico centro vital lo encontrará ahora Ebner justamente expuesto en «la cuestión de Dios», en tanto dicha «cuestión» constituye la fuente genuina de relación en la cual se despliega y hace patente la auténtica existencia humana. Por tal motivo, dicha fuente primordial se encuentra para Ebner previamente establecida como el sustento pneumatológico o espiritual de la verdadera realización existencial del ser humano. Dicho de otra manera, el hombre sólo es tal dentro de una auténtica relación o vínculo dialógico con Dios, es decir, con ese «Tú» divino que fundamenta y autentifica la existencia humana a partir de su más profunda dimensión, la cual, más que ser de hecho especulativa, será ahora existencialmente espiritual. Por ende, como a continuación tendremos oportunidad de observar, la verdad existencial del ser humano la encontrará Ferdinand Ebner establecida en la auténtica relación dialógica del yo con el tú, esto es, del hombre con Dios, y no en la soledad especulativa de una conciencia aislada que se muestra por ello mismo incapaz de dirigirse o abrirse a la auténtica verdad de la existencia. De tal manera que nuestro actual pensador dialógico pretenderá ante todo encontrar en la realidad pneumatológica de la *palabra*, de la *palabra* en sentido dialógico, la auténtica verdad que subyace a toda existencia que pueda ser considerada genuinamente humana. Veamos, pues, de qué modo Ebner describe lo esencial de su filosófico planteamiento.

a) El *pensar* como una necesidad existencial: «la *palabra* es el camino».

Antes de pasar a definir qué entiende en concreto Ferdinand Ebner por «pneumatología», podemos ya adelantar aquí que con dicha definición se pretende resaltar y resumir ante todo la realización concreta de la existencia humana. Esto significaría que el *pensamiento* debe corresponder con una necesidad existencial verdadera, es decir, como afirma Hans Urs von Balthasar al hablar precisamente de F. Ebner, que el *pensamiento* debe corresponder con una «lógica concreta de la palabra», en contraposición directa a una «lógica abstracta del pensamiento en el aislamiento del yo», ya que «la lógica concreta se vincula muy estrechamente con el yo-tú inter-humano/divino, entre mí y el Logos divino que posibilita todo el yo-tú mundano, todo hablar como «discurso recíproco» y que libera por gracia tanto al yo como al tú con la libertad de

poder empezar desde sí mismos»²³⁰. De tal manera, Ebner apelará a la realidad esencialmente dialógica del *pensamiento*, esto es, a ese vínculo interhumano concreto o dialógico en que se da espiritualmente la relación existencial del yo con el tú. Con ello, Ferdinand Ebner intentará asimismo desligar al pensamiento de una concepción abstracta en que éste suela ser entendido como soledad o aislamiento-del-yo, es decir, con aquella soledad que Ebner atribuye a la cerrazón especulativa que, a final de cuentas, no es dialógica sino abstracta y, por tanto, según Ebner, inauténticamente existencial. Lo cual conduce a mostrar su impronta filosófica como como pensador religioso. Pensador filosófico-religioso que, al igual que lo hiciera en su momento el filósofo danés Søren Kierkegaard, se inclina más bien por un «pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo»²³¹. En efecto, «toda una filosofía de la vida y del mundo» que no sólo hace referencia al ámbito intelectualmente abstracto o especulativo, sino que ante todo se refiere al conjunto mismo de la humana existencia.

Así, pues, desde un inicio Ebner estará convencido de que el pensamiento sólo será verdadero, si es que éste llega a ser reconocido y asumido de un modo real, esto es, como una vital e importante necesidad existencial, y no sólo como una capacidad nocional existencialmente idealizada. En efecto, el modo real de intelección, según Ferdinand Ebner, apunta a establecer un tipo de necesidad existencial que no corresponde en realidad con la soledad especulativa o abstracta de la conciencia, ya que dicha conciencia —en tanto «cosa pensante»— no se dirige a la verdad auténtica de la existencia, esto es, a la genuina relación dialógica del yo con el tú. Lo cual viene a significar por tanto que, para Ferdinand Ebner, «el pensamiento sólo se realiza como verdadero cuando saliendo de la soledad de nuestra conciencia se hace palabra de unidad y armonía con otras conciencias»²³². Y es justo esta «palabra de unidad y armonía con otras conciencias» dónde, según este dialógico pensador, se encuentra la solución al problema más genuino de autenticación de la existencia humana. Un problema de autenticación que, justo por ser de índole existencial, no encontrará una adecuada solución con el empleo de los conceptos abstractos, ni a través de las abstracciones meramente intelectuales, las cuales tal

²³⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, *Teológica 2. Verdad de Dios*, traducción de José Pedro Tosaus, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, pp. 57–58.

²³¹ Søren KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar, 1980, p. 42.

²³² Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., p. 131. Para ahondar más en el tema de la unidad y armonía de las conciencias o, mejor dicho, en la «comunidad de las conciencias» en el Amor, no estaría por demás consultar el libro del filósofo francés Maurice NÉDONCELLE, *La Reciprocidad de las conciencias*, traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer, Madrid: Caparrós Editores, 1996.

parece que sólo absolutizan la capacidad abstracta o especulativa de la «cosa pensante», negando así el camino que conduce a la realidad concreta del tú, sino, por medio de un modo adecuado de inteligibilidad existencial cuya auténtica preocupación, se dirija precisamente a esclarecer la relación dialógica primordial donde la *palabra* fundamenta la más profunda intimidad o vínculo con lo divino. Aquí encontramos, pues, una intelección de vinculación real a partir de una posición existencial de fe. Tal posición existencial de fe rompe o, en todo caso eso pretende, romper justamente con la soledad especulativa de ese yo ideal a final de cuentas aislado y encerrado solo en sí-mismo, en tanto abstracción idealizada del individuo «en la que la reflexión lo subordina»²³³. Y esto es así porque, en palabras del propio Kierkegaard, «quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, *se refleja a sí mismo*, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él»²³⁴. Y es justo este tipo de «reflejo» que se da a partir de la fe, el que Ferdinand Ebner pretenderá introducir precisamente como fundamento dialógico existencial de la profunda realidad inter-humano/divina, ya que, siguiendo en este caso los pasos dados por el filósofo danés al respecto, este pensador dialógico encontrará que sólo «en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo»²³⁵. Existencia dialógicamente establecida donde ya no impera la subordinación reflexiva de un «sujeto», sino la primacía existencial de ese Tú en cuyo fundamento se encuentra dado el ámbito divino por él expresado, es decir, Dios.

Dicho de manera breve, podemos entonces afirmar que para Ferdinand Ebner la *existencia* no es una cuestión susceptible de ser resulta a través del mero pensamiento. En efecto, el tipo de *existencia* que plantea la «pneumatología» ebneriana, se encuentra configurada e implicada en la realidad dialógica de la fe, en tanto se trata de esa fe primordial con la cual, como estarían de acuerdo tanto Kierkegaard como Ebner, «no renuncio a nada, antes al contrario, lo consigo todo»²³⁶. De hecho, Ebner considerará que precisamente a partir del ámbito relacional que se da en la vida auténticamente dialogal, es que se puede poner al descubierto el orden fundamental de la realidad inter-humana, es decir, de esa realidad inter-humana donde prevalece ante todo la realidad «pneumatológica» de lo divino. Dicho sea de paso, el aspecto marcadamente *dialógico* que aparece en la «pneumatología» de Ebner, es aquel que separa y distingue de

²³³ Søren KIERKEGAARD, *La época presente*, traducción de Manfred Svensson, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001, p. 65.

²³⁴ Søren KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, traducción de Vicente Simón Merchán, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 88. El subrayado es nuestro.

²³⁵ Søren KIERKEGAARD, o. c., 101.

²³⁶ Søren KIERKEGAARD, o. c., 103.

manera clara la postura filosófica de éste con respecto a la que sostuviera el «caballero de la fe» de Dinamarca, pues Kierkegaard se concebirá a sí mismo como el «absolutamente aislado»²³⁷, como el enfrentado y consumido por la profunda e ineludible realidad existencial de la «angustia»²³⁸, donde la auténtica superación de tal «estadio» contempla la realidad existencial de ese «salto mortal» que caracteriza al «caballero de la fe», y cuyo ejemplo concreto retoma Kierkegaard de la figura bíblica de Abraham. Por su parte, Ebner eludirá, por así decirlo, dicha «angustia» a partir de la referencia explícita a la configuración dialógica o existencial de la realidad humana. Configuración dialógica con la que se logra desligar justamente al individuo de su terrible y angustiosa soledad, sin tener por ello que renunciar a la propia perspectiva existencial de la fe. O por decirlo en otros términos, como ya veremos más adelante, Ebner no hablará como *un cristiano de fe a solas*, sino que, a partir de la fe en sentido personal, la cual será entendida entonces como una realidad espiritualmente dialógica (pneumatológica) que brota precisamente de la figura concreta de Cristo, al ser éste asumido como la única Palabra dadora de sentido para la existencia humana, hablará, decimos, como una persona concreta y carnal en su realidad existencialmente dialógica, es decir, configurada de manera esencial por la referencia existencial a un Tú, y no por una férrea armadura de fe individual como la que parece portar el «caballero de la fe» kierkegaardiano.

Ahora bien, para llevar a cabo este último propósito, y esto nos parece aquí filosóficamente todavía más importante, F. Ebner se apartará de toda posible objetivación de la existencia a través de los conceptos, buscando con ello recuperar aquella red de profundas conexiones vitales sin las cuales el hombre no puede comprenderse realmente a-sí-mismo, y mucho menos en-sí-mismo. En consecuencia, Ebner no se dirigirá por tanto a una humanidad objetivada ni a una divinidad especulativa, si es que ambas fueran asumidas como «objetos» del pensamiento impersonal. Es decir, como «ob-jetos» que sólo parecen remitir en último término a «lo humano», o bien, a «lo divino», *así sin más*, de manera genérica y abstracta. Razón por la cual, este pensador dialógico buscará ante todo recuperar, asumir y dirigir en concreto la *palabra*

²³⁷ Søren KIERKEGAARD, o. c., 141.

²³⁸ Véase a este respecto, Søren KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, traducción directa del danés de Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza Editorial, 2007. Una «angustia» cuyo «análisis existencial», dicho también de paso, retomará posteriormente Martin Heidegger en su exposición filosófica temprana como uno de los elementos filosóficos primordiales y constitutivos de su famoso *Da-sein*. Cf. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2003, particularmente §§ 46-53 y 58.

que corresponde a la persona divina y humana en «la inmediatez de la afirmación existencial»²³⁹. *Inmediatez de afirmación* que de fondo pretende poner al descubierto la profunda realidad dialógica de la cuestión existencial del hombre. Por ello, Ebner no descuidará la concreta *carnalidad de la palabra dialógica* que ya hemos descrito anteriormente. Aunque cabría mencionar aquí un especial señalamiento, a saber, que tratándose específica y filosóficamente de la «pneumatología» de Ferdinand Ebner, dicha *carnalidad* contempla de manera directa la realidad humano-divina de una Palabra fundamental que, al menos desde su propia posición inteligible de fe, él encuentra plenamente realizada en la figura de Cristo.²⁴⁰ Además, a partir de dicha figura central el camino que conduce a «la cuestión de Dios» en este pensador dialógico, ha quedado plenamente definido en términos existenciales a partir de *Alguien*, y no a partir de *algo* que correspondería más bien con un «objeto» ideal y por ende abstracto del pensamiento. En síntesis, podemos afirmar entonces que a F. Ebner no lo interesa tanto la fe del cristiano *por sí sola*, sino la realidad personal de Cristo, en tanto dicha realidad es justo la que hace posible la vivencia auténticamente dialógica de la fe. Vivencia de fe en cuyo fondo subyace esencialmente la relación «pneumatológica» o dialógico-existencial del ser humano.

Por tanto, a diferencia de Heidegger, por ejemplo, quien de acuerdo con su propia interpretación ontológica con respecto a la fe, la cual remitirá en última instancia a la «relación existente con el crucificado», y que pretenderá definir dicha relación apelando precisamente a

²³⁹ Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., p. 137.

²⁴⁰ Ciertamente, este aspecto peculiar resulta ser el centro fundamental de intelección del planteamiento dialógico de Ferdinand Ebner. Por otra parte, filosóficamente hablando, no será el único que reconozca en la figura de Jesucristo la máxima plenitud de intelección posible. Leibniz, por ejemplo, también reconocerá que sólo «Jesucristo ha descubierto a los hombres el misterio y las leyes admirables del Reino de los cielos y la magnitud de la suprema felicidad que Dios prepara a aquellos que lo aman» y, a manera de resumen, añade lo siguiente: «los filósofos antiguos han conocido muy poco estas importantes verdades: sólo Jesucristo las ha expresado divinamente, y de un modo tan claro y familiar, que los espíritus más toscos las han comprendido: por eso su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas; nos ha dado a conocer el Reino de los cielos o esa perfecta República de los Espíritus que merece el título de ciudad de Dios, cuyas admirables leyes nos ha descubierto: sólo él ha mostrado cuánto nos ama Dios y con qué exactitud ha provisto a todo lo que nos concierne; que, teniendo cuidado de los pajarillos, no descuidará a las criaturas racionales que le son infinitamente más queridas; que todos los cabellos de nuestra cabeza están contados; que el cielo y la tierra perecerán antes que cambie la palabra de Dios y lo que pertenece a la economía de nuestra salvación; que Dios atiende más a la menor de las almas inteligentes que a toda máquina del mundo; que no debemos temer a los que pueden destruir los cuerpos, pero no podrían dañar a las almas, puesto que sólo Dios puede hacerlas felices o desdichadas; y que las de los justos están en su mano a cubierto de todas las revoluciones del universo, pues nada puede actuar sobre ellas sino Dios sólo; que ninguna de nuestras acciones se olvida; que todo entra en la cuenta, hasta las palabras ociosas y hasta una cucharada de agua bien empleada; en fin, que todo tiene que resultar para el mayor bien de los buenos, que los justos serán como soles, y que ni nuestros sentidos ni nuestro espíritu han gustado nunca nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los que lo aman». G. W. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, traducción de Julián Marías, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 100–101.

una «modalidad del Dasein histórico de la existencia humana, esto es, del ser histórico en una historia que sólo se desvela en la fe y sólo para la fe»²⁴¹, Ferdinand Ebner, por su parte, defenderá no el carácter histórico-heideggeriano de ese supuesto «Dasein» o ser histórico en su «relación existente con el crucificado», sino que mantendrá la primacía de Cristo en tanto palabra dialógica fundamental que conlleva al auténtico encuentro existencial entre Dios y los hombres. Encuentro de realidad existente o «pneumatológico», cuyo modo esencial de intelección no es precisamente de tipo «histórico», sino de índole dialógico-relacional, es decir, acorde con la inteligibilidad filosófica que aporta la vinculación real entre un yo y un tú.

Así, pues, el particular planteamiento filosófico de intelección que adopta Ferdinand Ebner en lo referente a «la cuestión de Dios» no es, por así decirlo, el que correspondería con un cierto tipo de *camino objetual de la fe*, sea éste de tipo existencial (como ocurre en Kierkegaard), u ontológico (como acontece en Heidegger), sino que más bien corresponde con el camino esencial e inteligiblemente dialógico que concibe y asume la *palabra* como aquel don divino que ha sido dado al hombre para comprender a fondo la verdad auténtica de su propia existencia. De una humana existencia que ni se reduce ni se entiende únicamente por la fe, sino a partir de la realidad esencialmente dialógica que en ella misma subyace, y que prevalece sólo en tanto se refiere a la Palabra divina. En consecuencia, la pretensión básica de este pensador austriaco consistirá en poner al descubierto la realidad auténtica de la vida espiritual, sin olvidar por ello retomar el fundamento esencial que radica en la Palabra dialógica fundamental, es decir, en el vínculo primordial que subyace en la auténtica relación existencial del yo y el tú. Relación que, en última instancia, remite más bien a la relación «pneumatológica» o espiritualmente dialogal del hombre con Dios.

Ahora bien, para llevar a cabo su cometido principal de intelección, Ferdinand Ebner no acudirá ya al empleo de los conceptos filosóficos propiamente dichos, esto es, que no hará uso de conceptos abstractos, sean estos los que sean, sino que acudirá más bien a dejar en claro la compleja realidad de la Palabra que, en términos dialógicos, según Ebner, expresa su sentido o necesidad más auténticamente espiritual y, por ende, relacionada a su vez con la situación existencial del ser humano. Razón por la cual, más que hablar en términos formales de «filosofía»

²⁴¹ Martin HIEDEGGER, «Fenomenología y teología» en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 57.

especulativa, Ebner hablará en términos de «pneumatología». Veamos a continuación qué significado adquiere tal término en el planteamiento ebneriano.

b) Pneumatología.

Ciertamente, «la búsqueda inquieta de Ebner fue un viviente reflexionar acerca de la palabra y la vida»²⁴². Búsqueda que finalmente le condujo a anhelar y procurar la liberación de su yo de aquella soledad existencial impuesta por la autorreclusión del pensamiento en sí mismo. Y fue sólo a través de la situación dialogal de la fe, por así decirlo, que este pensador austríaco pudo encontrar en efecto la plena satisfacción de su primordial inquietud. Ante tal convicción, lo que se propuso básicamente Ebner como tema fundamental y primario del filosofar, es decir, como fundamento central de su peculiar esfuerzo de intelección, fue justo la relación dialógica que está presente de manera real e inmediata entre el yo y el tú.

De hecho, la «salida» hacia el tú, según F. Ebner, funda un *ámbito de intimidad* en el cual el tú deja de hallarse en una relación especulativa de *exterioridad frente al yo*. Brevemente explicado, esto quiere decir que si sólo partiéramos de una exterioridad especulativamente objetual con respecto al tú, entonces dicho tú sólo terminará siendo asumido a fin de cuentas como un abstracto *ob-jeto*, es decir, como un «espectáculo» a distancia (el peculiar «espectáculo» de ese en-frente inteligiblemente distancial) que supuestamente sólo será alcanzable a través del pensamiento y su inherente proyección especulativa o conceptual. En consecuencia, al rechazar la exterioridad o primacía del distanciamiento especulativo que tal parece impone la «cosa pensante», la cual, como hemos dicho se impone al concebir al tú como un mero «ob-jeto» susceptible de abstracción, a favor de un específico ámbito de intimidad o *inmediatez* que parte precisamente de la convicción inmediata que aporta una postura dialógica con respecto a la fe, lo que busca en concreto la «pneumatología» de Ebner, puede decirse, consiste en poder recuperar la inmediatez dialógica esencial que predomina de manera profunda y esencial en la realidad de concreción del yo con el tú, sin tener por ello que recurrir ya a la distancia especulativa de la «cosa pensante» con respecto al establecimiento de sus propios ob-jetos.

²⁴² Alfonso LÓPEZ-QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Madrid: BAC, 1997, p. 5.

Por decirlo en términos diferentes, Ebner no pretende enfrentarse con meros *conceptos* que sólo hagan referencia a «ob-jetos» ideales o distantes, sino que busca reencontrarse de manera concreta con aquellas realidades vivas que están íntima y realmente (y no sólo idealmente) vinculadas en la inmediatez dialógica de la existencia. Ciertamente, tal inmediatez corresponde precisamente a ese ámbito dialógico de intimidad donde la Palabra vincula al yo con tú en recíproca correlación. Incluso cabría mencionar que, según Ferdinand Ebner, dicha inmediatez dialógica no es posible encontrarla en la exterioridad especulativa o conceptual que forma el pensamiento, sino que ésta se encuentra dada en la inmediatez dialógica o vivencial de la Palabra y sus respectivas realidades espirituales, las cuales, dicho sea de paso, conforman precisamente la médula más esencial de su «pneumatología». Para Ebner, por tanto, el acceso a la realidad espiritual de la Palabra, y con ella y por ella al ámbito dialógico-existencial de la relación yo-tú, no puede ser inaugurado por una vía meramente intelectual, sino por una vía específicamente espiritual, es decir, «pneumatológica». Ahora bien, «por *pneuma* entiende Ebner el espíritu viviente que se afirma a sí mismo en la apertura activa del yo al tú», donde «el espíritu es un ser capaz *de abrir ámbitos de correlación* en los cuales se potencian las fuerzas internas de las entidades que los forman»²⁴³. Y ese «espíritu viviente» o *pneuma*, no es otra cosa más que el *lenguaje* de los hombres. O más precisamente, dicho *lenguaje* corresponde en primer término con la Palabra divina, es decir, con su manifestación «histórica en la vida» de Jesús.²⁴⁴ Y por Él, es decir, por Él en tanto Palabra, es que se pueden establecer o abrir todos aquellos «ámbitos de correlación» de índole dialogal. «Ámbitos de correlación», podríamos afirmar, en los que la Palabra ha puesto su fuerza e impulso de conformación existencial también en el *lenguaje*, es decir, en el diálogo vivo que prevalece entre las realidades primordiales —el yo y el tú— que lo conforman.

Así, pues, a diferencia de Nietzsche, por ejemplo, quien sostenía que el «lenguaje» no era más que una excitación nerviosa cuyos nefastos resultados se traducían en la elaboración conceptual de una «metáfora» o «mentira» con la cual poder enmascarar un insolente e insoportable «prejuicio»²⁴⁵, la concepción que asume Ebner con respecto al *lenguaje*, no gira en torno a términos meramente lingüísticos o psicológicos, sino que hace referencia directa a la

²⁴³ Alfonso LÓPEZ-QUINTÁS, o. c., p. 14. El subrayado es del autor.

²⁴⁴ «Y con todo la Palabra en la divinidad de su origen se ha hecho histórica en la vida y la palabra de Jesús». PyRE, II, p. 34.

²⁴⁵ Acerca de la compleja aunque negativa relación de Nietzsche con respecto al «lenguaje», véase, por ejemplo, José María VALVERDE, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona: Planeta, 1994.

perspectiva «pneumatológica» o dialogal que él adopta de modo ferviente con respecto al lenguaje y sus «ámbitos de correlación». El *lenguaje*, visto entonces desde la realidad «pneumatológica» que Ebner le atribuye, aparece justamente como el espíritu viviente que unifica las «realidades espirituales de la vida», a saber, el yo y el tú.²⁴⁶ No obstante, estas realidades vivas, cuya forma básica consiste justamente en la relación dialogal auténtica *de persona a persona*, se relacionan y hacen efectivas por la Palabra, ya que no son a fin de cuentas más que la expresión concreta de la relación «pneumatológica» o espiritual que mantiene el hombre con Dios. Y «ésta es la forma fundamental y original de la relación con Dios», afirma Ebner, «que precisamente porque es y debe ser una relación personal no puede ser otra que la relación del yo con el tú»²⁴⁷. En tal sentido, si bien es cierto que Nietzsche sostuvo que es justo por la «seducción del lenguaje» que se llega a imponer la idea de Dios, esto es, el «concepto» filosófico o mejor dicho *metafórico* de Dios²⁴⁸, para F. Ebner no se tratará ya de una metáfora o seducción lingüística, sino de una realidad «pneumatológica» muy concreta y específica. Ciertamente, Ebner, a diferencia de Nietzsche, mantendrá que es justo porque Dios, en este caso, Cristo, es la auténtica Palabra, es que éstos, es decir, los hombres, o más bien las realidades espirituales yo-tú, tienen y viven en el *lenguaje*, es decir, en su más íntima e innegable relación de intimidad con Aquel que es tanto la Palabra originaria de la relación dialogal, como la fuerza de su expresión esencialmente existencial. Dicho brevemente, vemos cómo para Ferdinand Ebner *lenguaje* y *diálogo* coinciden en la realidad «pneumatológica» o correlativa de la Palabra divina.

En efecto, «la Palabra a la que se refiere Ebner es algo que se encuentra en el hombre y algo que el hombre ha recibido. El hombre «tiene la palabra», pero ésta es de Dios»²⁴⁹. Y «para entenderla debe el hombre creer en Dios, ser consciente de la soledad de su yo [...] entonces es posible al hombre comprenderse a sí mismo en su «poseer la palabra», y comprender su relación con Dios y la exigencia de esa relación, y le es posible, sobre todo, lograr entender, en su tener la palabra como fundamento de su espiritualidad, la relación de Dios con él en esa espiritualidad»²⁵⁰. Dicho de otra manera, sólo a través de la «pneumatología» es que es posible acceder, según Ebner, a la realidad profundamente dialógica o espiritual de la existencia humana. ¿Pero acaso

²⁴⁶ «El yo y el tú, ésas son las realidades espirituales de la vida». *PyRE*, I, p. 26.

²⁴⁷ *PyRE*, I, p. 27.

²⁴⁸ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2007, §26.

²⁴⁹ Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., p. 154.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 155.

nos resultará tan sencillo el acceso «pneumatológico» que postula Ferdinand Ebner? ¿No habrá ahí una cierta *carencia*, por así decirlo, entre la exigencia de creer en Dios y el reconocimiento de la profunda soledad de mi yo? ¿O debemos suponer entonces que mi humana *espiritualidad* dependerá en todo caso de mi propia decisión que, habría que reconocer, quizá no compartan ni acepten una gran cantidad de personas? Quizá no podamos todavía responder de manera adecuada a tales interrogantes. Por lo menos no lo podremos hacer hasta que avancemos un poco más en nuestra actual presentación. No obstante, lo que sí podemos reconocer en este momento, es que si bien es cierto que en el planteamiento de Ferdinand Ebner el *lenguaje* aparece como algo que es básicamente humano, asimismo *refleja* también dicho *lenguaje* aquella realidad más profunda o trascendente –espiritual– que emana a partir de la transmisión «pneumatológica» que se da a través de él. Reflejo de transmisión que Ebner entiende más bien como el *don* básico o esencial que la Palabra ha concedido a los hombres. Y a este don básico o esencial de la Palabra, nuestro pensador dialógico le llamará *invocación*. En el siguiente inciso abordaremos el contenido filosófico que tal término adquiere en el planteamiento de intelección que está presente en la dialógica ebneriana. Veamos, pues, de qué se trata.

c) La *invocación* como el condicionamiento originario o «pneumatológico» del don de la Palabra.

Quizá no esté por demás mencionar que, para Martin Heidegger, toda tentativa o pretensión inteligible de elaborar seriamente una filosofía cristiana desemboca irremediabilmente en una «pura quimera»²⁵¹. Ahora bien, quiméricamente o no, lo que sí es un hecho es que el pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner posee ciertas intuiciones fundamentales cuyo modo de «desvelamiento» inteligible difiere por completo del que fuera empleado filosóficamente por su contemporáneo alemán. En efecto, Ebner no se cuestionará por «el ser del ente» a la manera de Heidegger, ni pregonará el «olvido del ser» por parte de la total tradición filosófica en general, sino que a partir de la realidad única de la Palabra que es Jesucristo, el pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner ahondará en las realidades espirituales que de ella dependen para

²⁵¹ «No existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es una pura quimera». Martin HIEDEGGER, «Fenomenología y teología» en *Hitos*, p. 65. No es este el lugar de pretender desmentir o polemizar de manera seria y cabal con esta afirmación heideggeriana. No obstante, tal afirmación nos parece por demás injustificada, ya que podríamos encontrar bastantes ejemplos, como los que hemos ido dando de hecho a lo largo del presente trabajo, que son capaces de poner claramente en entredicho tan tajante afirmación.

su completa significación o realización existencial. Aunque por otra parte, bien es cierto que, al igual que Franz Rosenzweig o incluso el propio Heidegger, habría que reconocer que Ferdinand Ebner no seguirá el camino filosófico de un idealismo metafísico o especulativo-conceptual.²⁵²

Así, pues, siguiendo la «pneumatología» de Ebner, podemos afirmar que el ser humano posee efectivamente un *lenguaje* por el *don* de la Palabra que le ha sido dado. ¿Y qué significa esto? Significa que *el hombre posee la capacidad básica de apelar y ser apelado*. En efecto, «tal capacidad la recibió el hombre en el acto mismo de ser llamado por el Creador a la existencia [...] Esta apelación funda la condición relacional del hombre y alumbra en éste la conciencia de ser un tú respecto al Creador que le habla y le apela. La protorrelación personal del hombre es la relación que lo vincula radicalmente al Dios que le habla, lo apela y le confiere la capacidad de responder a tal llamada con actos de *invocación*»²⁵³. Por tanto, es la *invocación* aquello que constituye el movimiento recíproco que se establece de manera concreta entre el acto de *apelación-creación*, por un lado, y el acto mismo de *respuesta* entre aquellas realidades esenciales que configuran de manera esencial la relación dialogal que está presente entre el yo y el tú, esto es, entre Dios y los hombres. De tal manera, el *lenguaje* no es en el planteamiento «pneumatológico» un conjunto de signos sonoros más o menos articulados y descifrables, sino que constituye el vínculo originario de *invocación* donde se relacionan de manera concreta y personal las realidades fundamentales que asimismo configuran el «dinamismo interno de la palabra». Por tanto, cuando el hombre habla, afirma Ebner, está hablando a Dios, aunque no lo sepa. O, dicho de otro modo, el hombre que tiene *lenguaje* se vincula directamente en relación con el don de la Palabra que le ha sido previamente dado.²⁵⁴ Y dicho *don* previo, constituye para Ebner aquella «protorrelación personal del hombre» en la cual éste vive la «relación que lo vincula radicalmente a Dios». Razón por la cual, los actos de *invocación* que Ebner menciona, apuntan a dejar en claro el lugar de intelección tanto del que apela, o sea, Dios, y el hombre, el

²⁵² Acerca del distanciamiento por parte de Heidegger con el pensar occidental y su filosófica tradición o «metafísica», aparte de lo mucho que se ha escrito, puede verse el claro aunque sintético libro de Modesto BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar*, Salamanca: UP, 1990. De igual manera resulta interesante el texto de Gabriel AMENGUAL, Mateu CABOT y Juan L. VERMIL (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta, 2008.

²⁵³ Alfonso LÓPEZ-QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro*, p. 20. El subrayado es del autor.

²⁵⁴ «Puesto que esta relación es a un mismo tiempo la relación de la “persona que habla” con “la persona a quien habla”, siendo por tanto la atmósfera del espíritu en la que la palabra respira y vive; puesto que la palabra viene de Dios y conforme a su primero y último sentido en el hombre desea volver a Dios, en ese caso la palabra, en cuanto es la situación del lenguaje en la actualidad de su ser hablado, no es a fin de cuentas otra cosa que la relación del hombre con Dios». *PyRE*, II, p. 35.

cual resulta ser en este caso más bien apelado. Aunque cabe mencionar que en ambos se conserva la correlación dialógica, o bien, «pneumatológica» de intimidad o vinculación esencial, según Ferdinand Ebner.

Dicho lo anterior en términos filosófico-dialógicos, podríamos decir que se trata en todo caso de *la apertura fundamental al tú* mediante el «dinamismo interno de la palabra». Es decir, del vínculo vivo y dialogal que entraña y corresponde a la dinámica interna o espiritual de la *invocación*. Lo cual, por otra parte, implicaría renunciar de una vez por todas al encierro especulativo del ser-para-sí. Lo cual, dicho sea de paso, apunta precisamente a consumir de manera definitiva el abandono del «yo solitario».²⁵⁵ También Gabriel Marcel se expresará en términos semejantes cuando hable asimismo de la *invocación*. Según Marcel, la *invocación* o llamada fundamental está más allá de la relación especulativa con el «objeto», ya que «la invocación se dirige a algo que de ninguna manera es pensado como objeto. El *tú* es a lo que se dirige la invocación: y ahí aparece a plena luz la oposición entre el *tú* y el objeto»²⁵⁶. En consecuencia, al igual Gabriel Marcel, F. Ebner sostendrá que el hecho original de la existencia consiste justamente en esa relación dialógica de *apelación-llamada* y de *respuesta-invocación* que se da entre el yo y el tú, o bien, entre el hombre y Dios en *íntima relación dialogal*.²⁵⁷ Así, pues, «Ebner piensa que si el hombre ha sido, al igual que todo lo existente, *no simplemente creado por Dios, sino creado por su Palabra*, entonces el hombre posee en esa Palabra en la que existe y que se le dirige en el momento de ser creado, el medio en que reconocer aquello que esa palabra revela y esclarece: el ser que su lenguaje designa con el nombre de Dios»²⁵⁸. Razón por la cual, Ebner reconoce que el hombre no es quien *produce* la Palabra, sino que, justo porque la ha recibido en ese acto específico de *apelación-llamada*, él mismo está constituido esencialmente como *palabra-respuesta*, es decir, como relación viva y auténtica de *diálogo*. Y esta relación viva y auténtica de diálogo, corresponde con la realidad de existencialización del hombre mismo. En este último aspecto podemos estar de acuerdo con Ebner, aunque con ciertas reservas. Ciertamente, consideramos que la *persona* en tanto *respuesta* debe expresar una radical decisión existencial. Decisión que no sólo lo vincula a una «pneumatológica» situación dialogal, sino que

²⁵⁵ «El ser-para-sí del yo solitario no es un hecho original en la vida espiritual del hombre sino un resultado de su acción de cerrarse al tú». *PyRE*, II, p. 32.

²⁵⁶ Julia URABAYEN-PÉREZ, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona: EUNSA, 2001, p. 184.

²⁵⁷ De hecho, para el filósofo francés, «la relación entre Dios y el hombre es una relación personal, *basada en la creencia, y establecida entre dos "tú"*». Julia URABAYEN-PÉREZ, o. c., p. 214. El subrayado es nuestro.

²⁵⁸ Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., pp. 159–160. El subrayado es nuestro.

incluso lo coloca dentro de una situación mucho más amplia y compleja que la que pudiera sugerir una filosófica postura individual de inteligibilidad. En efecto, reconocemos pues que la persona puede *responder* a una garantía previamente establecida, o bien, si se prefiere, que la persona puede *confirmar* su confianza en un sostén cuya fidelidad resulte realmente indudable y, por ende, esperanzador. Así, pues, nuestro principio de intelección radical tal parece que nos conduce a reconocer que junto a la fe, también debe estar la confianza que *co-responde* con una firme esperanza, pero de igual manera reconocemos que también el amor debe *co-responder* con una sincera y profunda gratitud.²⁵⁹ Dicho en una palabra, tal pareciera que sólo estando presentes estos tres aspectos, es que podríamos hablar de una vivencia total de fe, es decir, de una entrega plena y total en términos inteligibles de fe. Así, pues, es justo la ausencia de tal confianza y gratitud en el planteamiento ebneriano y, por tanto, la falta de esperanza y caridad, aquella que no satisface por completo nuestras más esenciales exigencias de intelección al abordar «la cuestión de Dios» en la «pneumatología» de Ferdinand Ebner.

Pues bien, el acto mismo de *hablar*, en términos «pneumatológicos», significa entonces participar real y espiritualmente en el acto originario de *apelación* por parte de Dios. De tal manera que participar efectivamente en dicha *apelación* divina es justo aquello que abre la posibilidad de responder y por tanto inaugurar el existir auténticamente humano, en tanto dicho existir hace referencia a un tú verdadero en su más íntima situación existencial, esto es, dialógica. En consecuencia, *hablar* significa para Ebner ante todo participar en esa *conversación* o «dinamismo interno de la palabra» existencial, en cuyo centro se encuentra precisamente el sentido originario y final de la Palabra con la cual hemos sido *invocados* a participar de la existencia espiritual de Cristo, es decir, en el llamado a participar en esa primigenia invocación

²⁵⁹ Pues como afirma Joseph Ratzinger: «la fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no sólo ansía la eternidad sino que la otorga. La fe cristiana vive de que no existe el puro entendimiento, sino el entendimiento que me conoce y que me ama; de que puedo confiarme a él con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos en torno a los cuales gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret». Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, traducción de José L. Domínguez Villar, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 71. Para ahondar todavía más en el «descubrimiento de Dios» a través de la *persona* de Jesús de Nazaret, puede verso el muy logrado libro de Joseph RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*, traducción de Carmen Bas Álvarez, Madrid: la Esfera de los Libros, 2007; así como Joseph RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Segunda Parte: desde la entrada a Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

donde se encuentra precisamente «el estupor radical por la realidad en general de la relación yo-tú»²⁶⁰.

Así, pues, la *invocación* parte por tanto de la Palabra originaria que se refleja asimismo en el *lenguaje* de los hombres. Así, pues, la «orientación» básica que el *lenguaje* adquiere en sentido pneumatológico-existencial, se dirige por tanto hacia aquella Palabra originaria que en él se ve ya reflejada: Dios. A este respecto, el propio Ebner afirma que «la palabra en la actualidad de su ser dicha presupone el tú, y puesto que éste *en última instancia es Dios*, eso no quiere decir otra cosa que la existencia del hombre en su espiritualidad presupone la existencia de Dios»²⁶¹. La *inmediatez* dialógica de la *invocación* podría quedar entonces expresada del siguiente modo: «Yo soy y por Mí eres tú»²⁶². Esta última afirmación, puede decirse, contiene en sí el núcleo fundamental a partir del cual se deriva todo el posterior pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner. De hecho, él mismo así lo expresa y resume en el prólogo con el cual da inicio a su obra.²⁶³ Ahora bien, dicha afirmación abre a su vez un horizonte de intelección que debemos asimismo recorrer en el presente trabajo filosófico. Y es precisamente tal recorrido de inteligibilidad aquello que, a continuación, nos proponemos ciertamente realizar.

²⁶⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria 7. Nuevo Testamento*, traducción de Vicente Martín y Felipe Hernández, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 355.

²⁶¹ *PyRE*, III, p. 37. El subrayado es nuestro.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ «No me parece del todo superfluo, ofrecer aquí mismo en el prólogo el pensamiento fundamental de los fragmentos lo más esquemáticamente posible. Este pensamiento fundamental es: partiendo de que la existencia humana en su núcleo es una existencia espiritual, es decir, una existencia que no agota su sentido en su afirmarse natural con el curso de los acontecimientos mundanos; partiendo de que se puede hablar de algo espiritual en el hombre y no necesariamente en el sentido de una ficción entendida poética o metafísicamente o tal vez ofrecida desde condicionantes sociales, se encuentra lo espiritual esencialmente determinado al estar constituido desde su raíz por una relación hacia algo espiritual *fuera de él*, mediante lo que y en lo que él existe. Una expresión, con exactitud la expresión “objetivamente” palpable y por lo mismo una expresión accesible al conocimiento objetivo de la propia constitución para una relación semejante, la encontramos en el hecho de que el hombre es una esencia *hablante*, de que “tiene la palabra”. No posee la palabra desde principios naturales o sociales. La sociedad humana no es el presupuesto de la lengua, sino que más bien presupone la lengua, la palabra depositada en el hombre como principio de su existencia. Y si ahora, para nombrarlo de alguna manera, llamamos yo a lo espiritual en el hombre, pero al que existe *fuera de él*, para el que existe en relación con el “yo”, lo llamamos tú, tenemos que pensar que ese yo y ese tú se nos han dado mediante la palabra y en ella en su “interioridad” pero no como palabras “vacías” carentes de toda referencia a una realidad, no como lo que muestran las palabras en su uso abstracto, substantivizado y substancializado, sino más bien como la palabra que, en la concreción y actualidad de su ser pronunciada en la situación creada por el hablar, reduplica su contenido y su riqueza real. Éste es en suma el pensamiento fundamental». *PyRE*, pp. 22–23.

d) La cuestión del *ethos* en el pensamiento «pneumatológico».

La tesis filosófica central del pensamiento de F. Ebner, esto es, aquella que concibe la relación «pneumatológica» o dialógicamente existencial entre el yo y el tú, es decir, entre estas dos realidades espirituales básicas, depende y gira por completo en torno al pensamiento fundamental anteriormente enunciado. En efecto, a partir de ese «Yo soy y por Mí eres tú», se establece un pensamiento que, como es posible observar, depende absolutamente en su originalidad de «la cuestión de Dios» que ahí subyace. De hecho, «*esta manera de conjuntar la palabra y la relación yo-tú, constituye la originalidad del pensamiento de Ebner, su hallazgo personal*»²⁶⁴, ya que dicha conjunción conlleva a desligar la *palabra* de su posible significación semántica o conceptual, y asimismo, tal parece que nos obliga a reorientarla hacia la realidad profunda de la relación espiritual que apunta a una determinación ontológica que le capacita para ser escuchada y pronunciada desde su más íntima condición divina u originaria. La *palabra* aparece entonces como aquella vivencia dialógica de relación que involucra personalmente, es decir, en el conjunto total de su existencia, al hombre con Dios, ya que «el hombre no tiene simplemente la posibilidad de recibir la palabra que lo eleve a una relación personal con Dios, sino que es puesto en la existencia «en» ella y «por» ella, lo que significa una cierta posesión de la misma que lo relaciona esencialmente con aquél de quien recibe la palabra»²⁶⁵.

La Palabra, en su íntima donación al hombre a través del *lenguaje* «en» ella y «por» ella, configura dialógicamente, según Ferdinand Ebner, el *ethos* de la existencia humana.²⁶⁶ *Ethos* cuya repercusión existencial apunta de manera directa a la relación con el *Tú*, esto es, con Dios, en primer lugar, como el dador originario de la palabra y por ende de la existencia, y con el hombre, cuya respuesta complementa la primigenia *invocación* que proviene de lo divino. Ahora bien, según Ebner, el *ethos* básico de la existencia humana se caracteriza ante todo por su real *indigencia* existencial, pues *existir*, según el pensamiento «pneumatológico», consiste esencialmente en quedar involucrado con el ámbito mismo de lo divino, esto es, en el vivo «diálogo con Dios»²⁶⁷. «Diálogo con Dios» que obliga al hombre a «confrontar su propia

²⁶⁴ Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., p. 163. El subrayado es del comentarista.

²⁶⁵ Julio PUENTE-LÓPEZ, o. c., p. 166.

²⁶⁶ *PyRE*, III, p.43.

²⁶⁷ «En el “diálogo con Dios” alcanza la palabra su último y más profundo sentido. El hombre necesita la palabra, para aclararse a sí mismo y su pensar ante sí mismo, pues ella es la luz de nuestra vida. Y él se aclara a sí mismo, entiende la indigencia de su existir y a sí mismo en esta indigencia sólo en el “diálogo con Dios”». *PyRE*, IV, p. 56.

existencia con el hecho de la vida y de la palabra de Jesús»²⁶⁸, justamente a partir de la respuesta que ella misma propicia y hace posible existencialmente a partir de su real encarnación.

Asimismo, cabe mencionar que para F. Ebner la Palabra es ante todo *hablada*, no escrita, justo porque ésta, la Palabra, es *Persona*, Persona Divina (Cristo Jesús), y no sólo escritura (Evangelio), lo cual, por otra parte, le otorga su perpetua actualidad. Actualidad que más que ser intelectual, es *existencialmente* espiritual.²⁶⁹ Esto es comprensible si no se pierde de vista el carácter vital, esto es, personal o vivencial que en el pensamiento «pneumatológico» posee la verdadera y real *invocación*. Sin embargo, esto no implica que el propio Ebner, al igual que no lo hiciera en su momento Martin Heidegger, por ejemplo, descuide la rica significatividad que aporta la cuestión etimológica, ya que a través de profundizar en dicha cuestión es que se pone al descubierto el sentido profundo del *lenguaje* y del ser y, por tanto, también del «pensar»²⁷⁰. No obstante, a F. Ebner más que «pensar en sentido originario» la palabra, le interesa ante todo *realizarla*. En efecto, realizar la Palabra originaria significa sobre todo *decidirse* a vivir a partir de la relación dialógica primordial del yo y del tú, respondiendo así de manera *personal* a la realidad primordial que ella misma establece en su relación originaria con la existencia.²⁷¹ Una existencia, habría que decirlo, doblegada según Ebner por la soledad y el dolor de su propia indigencia existencial. De tal manera, «de la decisión del hombre en la temporalidad de su vida depende si el sentido de la frase “yo soy” seguirá o no teniendo por toda la eternidad el sentido de un grito de dolor»²⁷². Un «grito de dolor» que el pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner decide afrontar «fuera del pensamiento», esto es, a partir de la realización concreta, es decir, personal del *ethos* primordial al que ha sido invocado originariamente a responder de manera plena el ser humano. Respuesta que, en último caso, se dirige a ese *Tú* primordial que le llama a asumir dicha respuesta por medio de su propia existencia.²⁷³

²⁶⁸ *PyRE*, IV, p. 67. De hecho, según Ebner, «mediante la fe en la encarnación de Dios en Jesús comienza el hombre a autocomprenderse».

²⁶⁹ «Es sobre todo en la palabra hablada, la que penetra en el interior del hombre a través de la oreja, en la que reside esa fuerza de mover el corazón y de sacudir el espíritu. En la lengua, no en la escritura, en el ser pronunciada tiene la palabra en este mundo su verdadera actualidad espiritual». *PyRE*, VI, p. 83.

²⁷⁰ Acerca de la cuestión etimológica en Heidegger, véase, por ejemplo, Modesto BERCIANO, o. c., pp. 11–38.

²⁷¹ A este respecto, según la interpretación que hace Reyes Mate de Heidegger, en el filósofo alemán ocurriría más bien lo contrario, ya que realmente «no importa qué se escuche, sólo el estado de escucha; no importa qué se decida, sólo la decisión. Se está a merced de cualquier ruido». REYES-MATE, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 83.

²⁷² *PyRE*, VIII, p. 100.

²⁷³ Algo similar ocurre en el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel cuando afirma: «¿Qué es en definitiva esta angustia o herida? Hay que responder que es, ante todo, la experiencia descuartizante de una contradicción entre todo

«Hay que tener siempre ante los ojos, afirma Ebner, un punto decisivo para la concepción correcta del yo: la ausencia del tú que siempre se debe tomar sólo relativamente, del yo en su quedar-cautivo-dentro-de-sí-mismo, su soledad, no es lo primario de su esencia a partir de lo cual se hubiera desplegado la relación con el tú; que aquella ausencia del tú más bien comienza a darse en el cerramiento frente al tú por parte del yo»²⁷⁴. Y dicho «cerramiento» frente al tú, esto es, dicho «quedar-cautivo-dentro-de-sí-mismo» por parte de la «cosa pensante», significa justamente la ruptura tajante con respecto a la Palabra originaria. Con esa Palabra fundacional que es justo el fundamento primordial de la existencia humana en cuanto tal. Dicho de otra manera, la negación de la realidad dialógico-existencial del hombre con Dios, del yo con el tú, según Ebner, fractura en lo más profundo e íntimo la realización cabal de la *invocación* originaria con respecto al cumplimiento mismo de la existencia en su forma más auténtica o verdadera, es decir, «pneumatológica». De hecho, bien puede decirse que el *ethos* que describe F. Ebner, depende justamente de llevar a cabo el rompimiento de esa egocéntrica y por demás cuestionable saturación-de-sí-mismo, a través de asumir la disponibilidad que implica el responder realmente a la *invocación* primigenia de la Palabra, ya que, por decirlo en términos de Gabriel Marcel, «el ser disponible se opone a aquél que está ocupado o saturado de sí mismo»²⁷⁵. Por tal motivo, ahora es posible entender por qué F. Ebner incluso llega a denominar de manera radical a ese doloroso «quedar-cautivo-dentro-de-sí-mismo», es decir, a esa acción de cerrarse al tú, como «la apostasía respecto a Dios», lo cual significa a final de cuentas, «el intento del hombre de existir en una “interioridad” atea»²⁷⁶. «Interioridad atea» que la «pneumatología» ebneriana buscará hacer desaparecer a través del compromiso existencial que implica precisamente la co-relación y respuesta a la Palabra de Dios. Veamos, pues, en qué consiste el planteamiento inteligible que comporta tal desaparición.

al que aspiro a poseer, a anexionarme, o incluso, por absurdo que sea, a monopolizar, y la conciencia oscura de esta nada, de esta nulidad que soy después de todo; pues, otra vez, no puedo afirmar nada que sea permanente, nada que esté fuera del alcance de la crítica y de la duración. De ahí esa necesidad loca de confirmación por lo exterior, por el otro, esa paradoja en virtud de la cual *es del otro y sólo de él* de donde a fin de cuentas el yo más centrado sobre sí mismo espera su investidura». Gabriel MARCEL, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, traducción de José de Torres, Salamanca: Sígueme, 2005, p. 28.

²⁷⁴ *PyRE*, IX, pp. 106–107. A lo cual añade: «Jamás se comprenderá la esencia del hombre si se desatiende este punto de máxima importancia».

²⁷⁵ Gabriel MARCEL, *Homo viator*, p. 36.

²⁷⁶ *PyRE*, II, p. 32.

e) «La cuestión de Dios» en el pensamiento «pneumatológico» de F. Ebner.

Dicho todo lo anterior, bien podemos ahora pasar a definir qué significado adquiere «la cuestión de Dios» que fuera concebida por este pensador dialógico. Partiendo pues de las «fuentes vivas de la fe cristiana», para F. Ebner la esencia existencial del hombre consiste sobre todo en «existir ante Dios»²⁷⁷, ya que dicha *existencia* se traduce en un vivir dentro de ese diálogo originario de relación con la realidad espiritual que emana de la Palabra. Con lo cual, se pretende resaltar de igual manera «la necesidad existencial para el yo de la relación con el tú»²⁷⁸. Ahora bien, dicha *necesidad* existencial, significa ante todo no pretender usurpar el lugar de Dios, ni pretender sustituir, aunque sea especulativamente, la posibilidad misma de su existencia en relación dialogal. La absolutización del yo²⁷⁹, no es otra cosa más que mantenerse atrapado en el cautiverio de la «muralla china» o soledad del pensamiento (inmovilización hacia el encuentro con el tú), que éste mismo construye e impone, negando con ello la necesidad fundamental de la relación primigenia con el tú a través de la Palabra y, por ende, con una viva repercusión en la verdadera y más auténtica existencia. De tal manera, no es por medio del pensamiento que la relación dialógicamente existencial se cumple y se realiza, sino que a través de la realidad «pneumatológica» que la Palabra aporta como movimiento espiritual y no especulativo hacia el tú, es que en efecto puede ser ésta asumida. Con este *movimiento*, Ebner hace referencia a la realidad espiritual del amor, como «último fundamento de donación» del hombre a la Palabra.²⁸⁰ Amor divino de movimiento o donación que conduce finalmente hacia el *amor al prójimo exigido por Dios*.²⁸¹ Y dicho amor al prójimo, implica, según Ebner, que la filosofía no esté construida *contra Dios*, es decir, según la soledad especulativa del mero pensamiento, sino que esté más bien vivificada en la Palabra divina que es Amor y cumplimiento del *ethos* esencial de la existencia humana.²⁸²

²⁷⁷ *PyRE*, X, p. 120.

²⁷⁸ *PyRE*, X, p. 121.

²⁷⁹ «La verdad, de la que desgraciadamente la filosofía no sabe nada y de la que en rigor nada puede saber, consiste en que no hay un yo absoluto sino sólo un yo que existe en relación con el tú». *PyRE*, XI, p. 127.

²⁸⁰ *PyRE*, X, p. 125.

²⁸¹ A este respecto, según la doctrina del judaísmo, véase, por ejemplo, Hermann COHEN, *El prójimo*, traducción de Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos, 2004.

²⁸² «Sin Dios no sería el conocimiento ético lo que debe ser: conocimiento de la soledad del yo como pecado, el autoconocimiento del yo en el conocimiento del pecado. Esto no es posible sin la fe, sin la decisión personal del hombre a favor o contra la espiritualidad de su existencia, lo que viene a ser precisamente por o contra Dios; porque sólo en relación con Él posee el hombre su verdadera vida espiritual». *PyRE*, XII, p. 152.

Aquí, la noción de «pecado» es entendida justo como la *negación* del amor al prójimo que es exigido por Dios, o bien, como el incumplimiento del *ethos* existencial que brota de la Palabra divina en su primigenia *invocación*. Negación que, por otra parte, tiene su raíz en la soledad especulativa del yo y su inherente «desesperación» ante Dios. De igual manera que Kierkegaard, por ejemplo, Ebner considerará que «el pecado es pues la elevación de la potencia de la desesperación»²⁸³. Desesperación que significa precisamente no ser sí mismo, es decir, la ausencia de una existencia humana en relación dialógica con la realidad espiritual de la Palabra originaria que prevalece entre el yo y el tú. Por tanto, «el que ama el prójimo no es un simple “oyente” de la palabra, en la que tenemos la gracia y la verdad de nuestra vida, sino también su “cumplidor”. Y éste es el sentido último de la palabra en la humanidad de su origen: que en ella pronunció Jesús el mandamiento del amor, que esa palabra vuelve a recoger en sí la palabra en la divinidad de su origen, que se hace palabra de amor»²⁸⁴. Así, pues, el *cumplidor* genuino de la Palabra que emana del Amor es, de hecho, aquel que logra concretizar *personalmente* «la cuestión de Dios». Dicho de otro modo, la realización del *ethos* «pneumatológico» apunta precisamente a establecer la realidad existencial y dialógica de que yo, éticamente hablando, «debería ser fundamentalmente otro del que soy»²⁸⁵, es decir, el *cumplidor* esencial de la Palabra a través de mi propia existencia, o bien, el «hombre nuevo» cuya *transformación* depende en todo caso de la Palabra que es Cristo.²⁸⁶

El cumplimiento cabal de dicho *ethos*, depende en todo caso de la decisión personal por el Otro, por ese Otro concreto que es Dios y también el tú, así como de la disponibilidad a sufrir la *metanoia* a la que he sido convocado a participar desde siempre por la *invocación* personal de la Palabra en su verdad.²⁸⁷ De otro modo, «sin Dios se hunde el yo en el abismo de la nada, porque solamente existe en relación con Él, con el Tú»²⁸⁸. Ahora bien, a diferencia de Franz Rosenzweig, quien, como ya hemos visto anteriormente, colocaba «la cuestión de Dios» en la

²⁸³ Søren KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 103. Es casi seguro que el paralelismo entre «desesperación» y «pecado», Ebner lo retoma de Søren Kierkegaard, a quien realmente conoce y se apega en gran medida.

²⁸⁴ *PyRE*, XII, p. 154.

²⁸⁵ *PyRE*, XII, p. 155.

²⁸⁶ Para una mayor profundización de este llamado a la *transformación en Cristo*, aunque desde una perspectiva filosófico-católica, véase el interesante libro de Dietrich von HILDEBRAND, *Nuestra transformación en Cristo. Sobre la actitud fundamental del cristianismo*, traducción de M^a. Elisabeth Wannieck, Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

²⁸⁷ «La verdad de la palabra concretamente dicha en la que la persona se expone exige la fe del otro como “la decisión personal” por la verdad». *PyRE*, XII, p. 158.

²⁸⁸ *PyRE*, XII, p. 160.

infinitezación del tiempo o acto mismo de la Redención, F. Ebner sí apelará de manera directa a una realidad personal con la cual concretizar dicha «cuestión». El Tú verdadero del hombre, según Ebner, «se hizo hombre y vino a este mundo para darnos el verdadero objeto y contenido de la fe en su hacerse-hombre, en la encarnación del *Logos*»²⁸⁹. Encarnación cuya apelación proviene directamente de Dios y, por ende, de la *invocación* originaria del Amor al *otro*, al tú, a todo prójimo. Así, pues, la relación dialógica con Dios es siempre personal, es decir, tanto con la Persona divina del Verbo encarnado, como con la misma *carnalidad* que ostenta la realidad existencial del otro tú. Por tal motivo, la realidad espiritual de la relación entre el yo y el tú, es por tanto de carácter personal, esto es, *de persona a persona*, y no de tipo conceptual.²⁹⁰ En consecuencia, la «pneumatología» no hablará de la «substancia muda», sino de la realidad espiritual de la Palabra que es *persona* y, por ende, *carnalidad*.

Aquí radica entonces el núcleo del «problema de la vida» que plantea Ferdinand Ebner, el cual coincide justamente con «la cuestión de Dios». Dicho problema consiste en asumir «la relación con el tú donde el yo *llega a ser* lo que debe ser»²⁹¹. Por ende, el yo está en *proceso de ser*. Su *ethos* fundamental solamente se realiza en relación con el tú. O bien se *desrealiza*, «según que cada cual en esa relación se mueva hacia el tú o se aleje de él»²⁹². Asimismo, el tú es algo realmente existente, «algo que no *empieza a ser* gracias a la relación del yo con él», sino que el tú es ya tanto el presupuesto como la realización del yo. Y Dios es la concreción del tú, así como el hombre es y debe ser la concreción del yo en su relación con Dios. Incluso, «podría aún decirse que Dios nos es cercano, no sólo *espiritual* sino también *físicamente*: cercano en cualquiera, ante todo en el hombre más cercano, en el prójimo, en cualquiera que está ahí teniendo que arrastrar un dolor –¿y quién no lo arrastra?–, en el hambriento, en el enfermo; en cualquiera que necesita una acción o una palabra de amor –¿y quién no la necesita?–. *Dios nos está cercano en el hombre al que convertimos en el verdadero tú de nuestro yo* saliendo de nuestro yo solitario, lo que evidentemente no quiere decir tenerlo sin más por Dios en su

²⁸⁹ *PyRE*, XII, p. 162.

²⁹⁰ «En el enunciado “yo soy” y “tú eres” coinciden de inmediato con el *ser*, como el presupuesto subjetivo del *enunciado*, y *éste mismo*, como presupuesto de la existencia “objetiva” del yo y del tú en la palabra. Esta identidad que no debe eliminarse mentalmente entre el sujeto del enunciado y del predicado es lo que constituye la esencia de la afirmación existencial en la primera y la segunda persona, en la que se afirma un ser en el sentido de su ser personal, que implica en sí y para sí la relación al enunciado, a la palabra, porque ser persona y “poseer la palabra” son una y la misma cosa». *PyRE*, XIV, p. 181. El subrayado es del autor.

²⁹¹ *PyRE*, XIV, p. 183.

²⁹² *PyRE*, XIV, p. 185.

humanidad»²⁹³. Razón por la cual, sólo el *cumplidor* de la Palabra sería el único que, al menos desde la «pneumatología», reflejaría esa concreción divina del Amor en la relación originaria entre el hombre y Dios.

De hecho, según F. Ebner, «ésta es la exigencia del cristiano: *que el hombre fundamente sobre su relación con Dios su relación con el otro hombre y que en ésta testimonie la primera*»²⁹⁴. De tal manera, amar a Dios es sinónimo de amar a los hombres sin preferencias, ya que amar a «cualquier prójimo»²⁹⁵, refleja en sí el fundamento de la apertura del yo al tú, es decir, del Amor que es Dios y hombre en Jesucristo. No obstante, Ebner insistirá, y nosotros creemos que tiene toda la razón, en que no hay que confundir lo humano con lo divino: el hombre tiene la palabra, ésta la ha sido dada, pero él mismo no es la Palabra²⁹⁶. La Palabra es Cristo, y el yo sólo es en Él y por Él.²⁹⁷ Asemjarse por tanto a Dios, no significa *divinizar* al hombre, sino *cristificar*, por así decirlo, la existencia humana.²⁹⁸ Razón por la cual, «la fe del hombre en la encarnación es en última instancia y en el más verdadero sentido de la fe en la palabra, en el Logos que demanda la fe en su divinidad. La fe, que es la decisión personal del hombre por la espiritualidad de su existencia –y esto significa por su ser de persona– despierta esta espiritualidad en el hombre y la mueve a su irrupción»²⁹⁹. Irrupción de Cristo en la carne humana, es decir, en la realidad carnal que asimismo comparte con todo hombre.

En síntesis, «la cuestión de Dios» en F. Ebner, se traduce en una gradual actualización de la Palabra que es Cristo en la existencia de cada persona. Es decir, en manifestarse como *cumplidor* total de la fe en la Palabra en la cual fundamenta su relación vital y dialogal de existencia consigo mismo y con los demás. Dicho de otra manera, «la cuestión de Dios» en la «pneumatología» de F. Ebner, no es otra cosa más que el testimonio de su fe personal en la vida y divinidad de Jesús, es decir, en su *decisión* humana de fe. Y «el hombre que ha encontrado el verdadero tú de su yo, afirma Ferdinand Ebner, el que ha encontrado en Dios el sentido de su existencia, ése no vuelve a preguntarse más por el sentido de su vida»³⁰⁰. Sin

²⁹³ *PyRE*, XIV, p. 186. El subrayado es nuestro.

²⁹⁴ *PyRE*, XIV, p. 187. El subrayado es nuestro.

²⁹⁵ *PyRE*, XIV, p. 189.

²⁹⁶ «El yo no es algo divino en su estar sacado de sí mismo, en su darse a sí mismo como yo, porque el yo no puede convertirse a sí mismo en tú». *PyRE*, XIV, p. 192.

²⁹⁷ *PyRE*, XIV, p. 191.

²⁹⁸ «Si el hombre vive a Dios, lo vive en el hombre; pero no en sí mismo, como lo creen los místicos, sino en el otro en el que el hombre vive el verdadero tú de su yo». *PyRE*, XIV, p. 194.

²⁹⁹ *PyRE*, XIV, p. 211.

³⁰⁰ *PyRE*, XIV, p. 236.

embargo, ¿debemos entonces aceptar sin más que el *Verbum Caro* esté supeditado, por así decirlo, a que en efecto se lleve a cabo su actualización humana en términos de una realización filosófico-dialógica? ¿O acaso debemos suponer que ahora todo depende de nosotros y nuestra respectiva decisión de fe? Es decir, ¿debemos aceptar entonces que la actualización de la Palabra ha quedado reducida a su manifestación humana que, si bien resulta ser en efecto *cumplidora*, no por ello quedará exenta de un cierto humano orgullo de cumplimiento? Sinceramente, nos es imposible aceptar tales conclusiones. Sobre todo, porque esto significaría restarle importancia, si es que la hay incluso en términos inteligibles, a la realidad divina de la Palabra. Sí, de la Palabra soberana que exige ante todo humildad para dejar que sea Él quien consume hasta el final su obra redentora, incluso *a pesar de* todos nos-otros, es decir, de ti y de mí. Ciertamente, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical coincidiría más bien con la afirmación que hace Ratzinger al respecto cuando afirma que «la mayor humildad está en dejar que Dios haga también lo que a nosotros nos parece inaudito y en inclinarnos ante lo que hace y no ante *lo que nosotros pensamos sobre él y para él*»³⁰¹. Ciertamente, creemos que es todavía más radical aceptar en términos de intelección filosófica que aquello que hace grande a Dios y a su Palabra-Jesucristo, es justamente el hecho de que no está condicionado o supeditado a la humana decisión de fe personal, como si el hombre en particular tuviera la última palabra al respecto, sino que quizá su mayor grandeza consista precisamente en instaurar el triunfo de la Palabra divina que ha resucitado, y que por ello mismo logra resplandecer incluso a través de la *escandalosa debilidad* de los suyos, es decir, de todos aquellos que Él ha redimido.³⁰²

³⁰¹ Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, p. 31. El subrayado es nuestro.

³⁰² Este es el tema central de una de las obras literarias de Georges Bernanos, en la cual, se pone claramente de manifiesto que la gracia redentora del *Verbum Caro*, es decir, del «Señor que hemos aprendido a conocer como un maravilloso amigo vivo que sufre con nuestras penas, se alegra con nuestras dichas, compartirá nuestra agonía y nos estrechará con sus brazos sobre Su corazón», siempre triunfa. Y esto *a pesar de* la indudable y a veces escandalosa debilidad humana que está realmente presente en la inherente fragilidad de los miembros que, por Él, han sido en efecto redimidos e injertados en su triunfo. Véase Georges BERNANOS, *Diario de un cura rural*, traducción de Jesús Ruíz y Ruíz, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, pp. 32–33. También podría citarse aquí el notable testimonio de Jacques Fesch quien, *a pesar de todo* —como haber asesinado a un policía después de un atraco frustrado, enfrentar un proceso judicial largo y complicado que al final termina condenándolo a ser guillotinado a la edad de 27 años—, no duda en afirmar que «Todo viene de Él», que aunque todavía no cree lo bastante y nunca creará lo suficiente, y que aunque en efecto teme a la muerte, de igual manera reconoce que está colmado de Amor, pues como él mismo confiesa refiriéndose a Jesús: «*me salva a pesar mío*». Jacques FESCH «Diario de prisión» en *Dentro de cinco horas veré a Jesús*, traducción de Mercedes Villar Ponz, Madrid: Ediciones Palabra, 2001, p. 178. El subrayado es nuestro. ¡Qué lejos estamos aquí de la decisión «pneumatológica» que propone Ferdinand Ebner! Pues a diferencia de la decisión «pneumatológica» de fe que describe este pensador dialógico, Jacques Fesch, por ejemplo, sostendrá radicalmente que, a final de cuentas, Dios se impone, eso es todo. Lo cual significa que por mucho que se pueda alcanzar cierto tipo de comprensión al respecto, tal *hecho triunfante* sobrepasa cualquier tipo de humanas razones, justo porque resulta ser ciertamente algo mucho más fuerte y contundente. Así, lo que realmente resulta

Pues bien, podemos decir que hasta aquí hemos podido recorrer el itinerario inteligible de la «pneumatología» ebneriana en lo referente a «la cuestión de Dios». Y que incluso no ocultamos nuestra principal objeción, a saber, aquella que se opone radicalmente a sostener que Dios quede supeditado a la decisión de sus creyentes, lo cual, por otra parte, abriría una enorme brecha de exclusión, ya que todos aquellos que no sigan el camino de fe «pneumatológicamente» trazado por Ebner, ¿dónde quedarían? Así, pues, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, nos conduce a sostener que más que exclusión, debe prevalecer un ámbito de inclusión o, mejor dicho, de *inserción* que, de fondo, sólo Dios nos podría en efecto garantizar, a pesar incluso y *aún más todavía* –¿y por qué no habríamos de decirlo aquí abiertamente?!–, de nosotros mismos, es decir, de todos aquellos que nos confesamos ser creyentes de Cristo, esto es, cristianos.

Una vez aclarado lo anterior, daremos paso a continuación a la presentación del planteamiento filosófico que Martin Buber nos propone, para indagar y abordar el contenido esencial que corresponde a tal «cuestión». Veamos, pues, cuáles son los contenidos filosóficos fundamentales que están presentes en su perspectiva dialogal de intelección.

3) Martin Buber.

Desde un principio, con la aparición de un libro titulado *Yo y Tú*, quizá su obra más conocida y leída, Martin Buber posicionó su pensamiento filosófico en las líneas fundamentales del principio dialógico, colocándose así como uno de sus mejores y más claros exponentes.³⁰³ De hecho, bien

fundamental aquí, y a que nosotros nos interesa resaltar, es lo *decisivo* de dicho triunfo, ya que esto garantizaría incluso inteligiblemente eliminar la riesgosa *exclusión* que la decisión de fe personal ebneriana establece de modo implícito. En efecto, si todo depende en todo caso de dicha decisión, ¿qué ocurre entonces con todos aquellos que no comparten este tipo de convicción? ¿Quedarán tales personas *excluidas* del «cumplimiento» de la Palabra y, por ende, de la realidad redentora y salvadora de Dios? ¿Acaso debemos suponer que, en último término, los cristianos protestantes como Ebner y su consecuente decisión de fe, determinarán el cumplimiento de la obra redentora que Dios ha querido establecer a través de Su Palabra? Ciertamente, tal parece que el Dios por el que se decide Ferdinand Ebner, termina convirtiéndose en algo desconcertante para nosotros, justamente por ser éste tan exclusivo y selectivo.

³⁰³ No se trata de dar aquí una visión pormenorizada del planteamiento filosófico de Martin Buber, sino que ante todo queremos poner de manifiesto «la cuestión de Dios» que dicho planteamiento ciertamente contiene. Ahora bien, para una visión elaborada y completa del pensamiento buberiano, puede verse, por ejemplo, Diego SÁNCHEZ-MECA, *Martin Buber*, Barcelona: Editorial Herder, 2000; así como, Hans Urs VON BALTHASAR, *Martin Buber & Christianity. A Dialogue between Israel and the Church*, translated by Alexander Dru, New Cork: MacMillan Company, 1961.

puede decirse que ya no se desvió lo más mínimo de sus reflexiones juveniles, sino que fue profundizando cada vez más en aquella, por así decirlo, su gran intuición originaria. Con dicha intuición, Martin Buber en efecto planteó desde un inicio el núcleo básico de su pensamiento, a saber, aquel que establece filosóficamente el contraste existente entre la relación Yo-Tú y la relación Yo-Ello, es decir, entre la relación que se da *con respecto a las cosas* (el mundo del Ello en general), y la relación o encuentro *entre las personas* (la situación dialogal que caracteriza el ámbito propiamente humano). Así, pues, para este pensador dialógico, la estructura básica y fundacional de la filosofía moderna, esto es, la correspondencia inteligible entre sujeto-objeto, posee un carácter restringido, ya que dicha correspondencia sólo tiene sentido al ser aplicada al mundo de las cosas, al «mundo-del-Ello» y, por ende, tal correspondencia resultará insuficiente para fundamentar la *reciprocidad* que implica y exige el profundo ámbito del Yo-Tú interhumano.

Ahora bien, las palabras básicas Yo-Tú y Yo-Ello, según Martin Buber, ante todo «fundan un modo de existencia»³⁰⁴, donde el modo de existencia verdaderamente *humano*, corresponde básicamente con aquel donde se funda toda vida verdadera entendida como *encuentro*, y ya no como mero conocimiento. En otras palabras, en el planteamiento inteligible de Buber no es posible decir que *conozco* personas, sino que me *encuentro con ellas*.³⁰⁵ De tal manera, la mediación del conocimiento que prevalece en la estructura fundacional de sujeto-objeto, donde el Ello son justo las cosas que son conocidas *por un sujeto*, es dejada de lado a favor de una noción de *encuentro* que logre involucrar sin mediación alguna la relación directa con el Tú, es decir, con el Otro en cuanto Otro en su innegable e irreductible alteridad y realidad dialogal. Así, pues, se trata por tanto de un Tú concreto que no puede quedar reducido ni mediatizado por el conocimiento subjetivo o nocional de la «cosa pensante». Por el contrario, este Tú primordial despunta por sí mismo en la *presencia*, el *encuentro* y la *relación* mutua que se establece en la relación viva que se da entre el Yo y el Tú, según los fundamentos básicos de la filosofía del principio dialógico que Martin Buber adopta con todo rigor.

Por ende, más que mediación cognoscitiva de carácter subjetivo, lo que en tal relación dialógica prevalece es la *reciprocidad*.³⁰⁶ Reciprocidad que evita que todo Tú haya de convertirse,

³⁰⁴ Martin BUBER, *Yo y Tú*, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Caparrós Editores, 1998, p. 11. En adelante, *YyT*, seguido de la página de esta edición.

³⁰⁵ «Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro». *YyT*, p. 18.

³⁰⁶ *YyT*, p. 22.

o mejor dicho, reducirse a un Ello, esto es, a una mera cosa del mundo; reciprocidad donde el ser humano se torna verdadero Yo sólo en relación con el Tú³⁰⁷; reciprocidad donde si bien es cierto que sin el Ello no puede vivir el ser humano, ya que éste vive en efecto en el mundo y las cosas circundantes que le rodean, quien sólo vive a partir del Ello no puede decirse que sea en efecto un ser humano en plenitud³⁰⁸; reciprocidad donde se vive la pura relación dialogal y, con ella, el todo en el Tú³⁰⁹; donde, a fin de cuentas, dirá Buber, encuentras al Dios viviente, es decir, al Tú ilimitado, ilimitado sin ningún tipo de reservas, ni de espacio ni de tiempo como ocurre con las cosas, pues se trata del Tú Eterno, y cuya alegoría auténtica se encuentra, según Martin Buber, en la relación *interhumana*, es decir, en la relación originaria o fundacional del Yo-Tú. Lo cual, por otra parte, significa que el encuentro con Dios no le adviene al ser humano sólo acreditando el sentido del mundo según el Ello de las cosas que establece el «Yo», sino según la relación primordial que se establece entre los hombres de acuerdo con el Tú. Y dicha acreditación, «que desde la parte mundana se llama conversión, desde la parte de Dios se llama salvación»³¹⁰.

Sin embargo, a pesar de la candidez poética y juvenil que prevalece en su primer escrito, Buber tendrá que reconocer posteriormente que la verdadera «cuestión de Dios» no es tan clara y sencilla como le parecía serlo hasta ese momento. De hecho, siendo sinceros, ¿cómo poder minimizar lo complejo y profundo que entraña, filosóficamente hablando, «la cuestión de Dios»? ¿Acaso ha gozado dicha «cuestión» en algún momento de una innegable claridad inteligible? En todo caso, dejando atrás la perspectiva de juventud, Martin Buber considerará posteriormente que es necesario traspasar y ahondar en un fenómeno que ciertamente parece indudable y que no puede ser pasado por alto: «el eclipse de Dios»³¹¹. En efecto, «la cuestión de Dios» que nos plantea Martin Buber asumirá «el eclipse de Dios» como punto central de dicha «cuestión», asumiendo con ello toda la ambivalencia y complejidad que la propia imagen nos transmite. Por ende, este pensador dialógico intentará entender cuáles son los factores que han propiciado el advenimiento de dicho «eclipse» y, de igual manera, buscará proponer alternativas filosóficas que logren superar la supuesta oscuridad en la cual se vive actualmente con respecto a

³⁰⁷ *YyT*, p. 31.

³⁰⁸ *YyT*, p. 35.

³⁰⁹ *YyT*, p. 72.

³¹⁰ *YyT*, p. 103.

³¹¹ Martin BUBER, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, traducción de Christian Hugo Martín, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. En lo que sigue, *ED*.

Dios. A continuación, iremos describiendo el particular itinerario filosófico que Buber desarrolla al abordar «la cuestión de Dios».

a) Replanteando la intuición originaria.

A más de cuarenta años de haber escrito por vez primera el libro *Yo y Tú*³¹², Martin Buber decide publicar en 1957 un *Epílogo* a esta obra.³¹³ A pesar de la distancia que existe entre un escrito y otro, como el propio Buber lo afirma, el argumento central no ha dejado de tener su original interés. ¿En qué consiste el «argumento central» al que Buber alude? Pues en «el estrecho vínculo que hay entre las relaciones del hombre con Dios y con sus congéneres»³¹⁴. Relaciones que se diferencian entre sí al «hablar sobre algo», hablar sobre las cosas, según el modo del Ello, y el «dirigir la palabra» al Tú, según el modo de relación originaria entre los hombres y Dios. Este modo de relación originaria es aquello que constituye precisamente la realidad el *diálogo*. Diálogo que no depende de la objetivación de un sujeto cognoscente, ni de su posterior conceptualización monológica, sino del encuentro y respuesta en la que el Tú hace posible el verdadero encuentro humano o dialógico con respecto a Dios y, por tanto, con respecto también a los hombres. De ahí que «la realidad concreta es, desde ahora, no el yo pensante como pensante, sino el hombre en relación con el mundo, en medio de su circunstancia, proyectado más allá de su instante, etc.»³¹⁵. La primacía de la relación dialógica, no recae por tanto en la dualidad filosófica del sujeto con el objeto, sino en la reciprocidad dialogal que está presente en el encuentro entre el Yo y el Tú. Reciprocidad que, por otra parte, manifiesta la realidad íntima o relacional de la propia existencia. En consecuencia, «lo real, el ser, tiene, para Buber, la estructura relacional de la existencia»³¹⁶.

Ahora bien, puede decirse que es justo esta «estructura relacional de la existencia» la que permite a Buber profundizar en «la cuestión de Dios». En efecto, el mismo Buber se cuestiona lo siguiente: «¿cómo es que la relación de tú que el hombre sostiene con Dios, la cual

³¹² Que de hecho fuera publicado en 1923.

³¹³ Martin BUBER, «Epílogo» en *El camino del hombre*, selección de ensayos e introducción de Roger Calles, Buenos Aires: Altamira, 2004, pp. 147–163. En adelante *E*, más la página que corresponde a la edición citada.

³¹⁴ *E*, p. 150.

³¹⁵ Diego SÁNCHEZ-MECA, o. c., p. 98.

³¹⁶ Diego SÁNCHEZ-MECA, o. c., p. 110.

requiere una orientación incondicional y siempre atenta hacia Él, puede abarcar sin embargo todas las otras relaciones Yo-Tú de este hombre y llevarlas, por así decirlo, a Dios?»³¹⁷. En el anterior interrogante ya está perfilada de alguna manera la respuesta. En efecto, en tal cuestionamiento ciertamente no se habla tanto *de* «Dios», sino de *la relación humana con Él*. En otras palabras, Martin Buber no asume la noción de Dios como un mero «concepto», sino de «lo que es Dios en su relación con el hombre»³¹⁸. El acento primordial, como es posible observar, recae justamente en un ámbito de orientación que apunta directamente a la «estructura relacional de la existencia», es decir, al ámbito de relación y encuentro dialógico que prevalece entre el Yo y el Tú, o bien, entre Dios y los hombres. ¿Cómo superar entonces la pretensión conceptual con respecto a Dios en este caso en particular? Según Buber, apelando a la *relación personal* que existe entre los hombres y Dios. Lo cual no significa que en la concepción buberiana Dios sea precisamente una Persona, sino que Dios se relaciona directamente con los hombres según el *modo mismo de la relación* que, en términos de existencia, prevalece con respecto a ellos. De tal manera, «con “Dios” –donde sea que además pueda estar– se hace referencia al que con actos creadores, reveladores, redentores, entra en una relación inmediata con nosotros, los seres humanos, haciéndonos posible así entrar en una relación inmediata con Él»³¹⁹. Y son justo estos «actos creadores, reveladores, redentores», los que nos introducirían en esa «estructura relacional de la existencia» que, según Buber, sólo puede darse de hecho *entre* seres humanos, es decir, *entre personas*. De ahí que Dios, siguiendo esta perspectiva dialogal, sea necesariamente «persona», pero no en-sí-mismo, es decir, no según su esencia, sino según *el modo de relacionarse mutuamente con todos los hombres*.³²⁰

En realidad, al menos hasta este momento, «la cuestión de Dios» que concibe Martin Buber, depende en todo caso de un lenguaje más bien *personalizado*, y no tanto de apelar a la realidad profunda y sustancial de la *persona en sí misma*, ya se trate de Dios o de los hombres. En efecto, a pesar de que Buber afirme que «Dios entra en *relación inmediata* con nosotros como la persona absoluta»³²¹, en realidad no es así. No es así, al menos, más allá del ámbito discursivo en que se plantean su inteligible pertinencia. Por el contrario, tal parece que más bien el tipo de

³¹⁷ E, p. 160.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ E, p. 161.

³²⁰ Para Martin Buber, «el concepto de ser persona es, por supuesto, totalmente incapaz de expresar la esencia de Dios, pero está permitido y es necesario decir que Dios es *también* una persona». *Ibid.* El subrayado es del autor.

³²¹ E, p. 162. El subrayado es mío.

relación inmediata al que hace referencia este pensador dialógico, pasa por alto un vínculo más íntimo e inmediato –el de la *carne*, por ejemplo–, que el de la mera relación modal al que apunta este tipo de *lenguaje personalizado*. Ciertamente, al abordar dicha inmediatez relacional, el filósofo Emmanuel Mounier la concibe de acuerdo con un «movimiento de personalización» o *vínculo íntimo no modal sino de acuerdo con la misma esencia*, donde Dios queda por tanto esencialmente vinculado con el «modo propiamente humano de la existencia»³²², es decir, con el ser mismo de la persona. De la *persona*, y en esto estaríamos de acuerdo más bien con Mounier, tanto divina como humana. Ya que, de ser así, entonces la relación con Dios no dependería de la relación modal según los «actos creadores, reveladores y redentores» que toma en cuenta Martin Buber, sino del acto mismo de la persona en la profunda realidad de su Ser.³²³ ¿O no es acaso más íntimo e inmediato el vínculo esencial que apela al ser de la persona, que el modal que hace referencia a la relación según los actos creadores, reveladores y redentores de Dios a través del lenguaje? Y no habría que creer que se trata tan sólo de un juego de palabras, ya que las implicaciones que de ahí podrían derivarse son realmente importantes.³²⁴

Así, pues, la postura filosófica de Emmanuel Mounier no conduce a una *personalización del lenguaje*, como en el caso de Buber, sino a la concreción metafísica de un Dios personal que, por ser justamente Persona, es decir, realidad pre-esencial o *encarnación*, ha sido incluso capaz de donar su mismo ser-personal igualmente divino «para asumir y transfigurar la condición humana» en su más íntima y profunda realidad esencial. Lo cual viene a significar filosóficamente lo siguiente: que Dios «propone a cada persona una relación singular de intimidad, una participación en su divinidad»³²⁵. ¿O no es acaso esta «relación singular de intimidad y participación» que hemos enunciado con la misma divinidad, la que haría falta precisamente en el planteamiento filosófico de Martin Buber? A final de cuentas, la postura de Emmanuel Mounier apelaría en todo caso a la «transfiguración de la persona» de acuerdo con el

³²² Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*, traducción de Josefina Anaya, México: Jus, 2005, p. 10.

³²³ Para Mounier, «la persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y no es consistente más que en el ser al que apunta». O. c., p. 102. Quizá lo que falta en la filosofía de Martin Buber, sea precisamente una metafísica profunda que sea capaz de abordar la compleja y profunda realidad de la *persona*. Metafísica que, por otra parte, habría que reconocer que el pensamiento filosófico de Emmanuel Mounier sí desarrolla amplia y extensivamente.

³²⁴ Por ejemplo, «para Carlos de Foucauld, Dios no es ya únicamente, desde este momento, una verdad que aprender, sino un persona que encontrar, *alguien que puede darse a conocer o negarse a ello*. Este paso del «¿qué es?» al «¿quién eres tú?» es esencial, y esta invocación, este llamamiento a un «tú» contiene en sí el reconocimiento de que el otro es absolutamente otro y que es todopoderoso, hasta y sobre todo *en la revelación que quiere hacer de lo que es*». Jean François SIX, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual*, versión española de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona: Herder, 1988, p. 55. El subrayado es nuestro.

³²⁵ Emmanuel MOUNIER, o. c., p. 13.

ser al que apunta, es decir, en su misma esencia de hecho divina, mientras que la de Martin Buber apostaría más bien por la divinización de los actos humanos según la condición relacional o modal de éstos con respecto a Dios.³²⁶ Aunque también habría que decir que ambos coinciden en la pretensión filosófica que asume la noción de *persona* como apertura y descentralización con respecto al Otro, esto es, en tanto apertura hacia los demás: Dios y los hombres.³²⁷

Pues bien, retomando nuestro anterior hilo argumentativo, podemos decir que de igual modo que Franz Rosenzweig, Buber apelará a las categorías judías de Creación, Revelación y Redención, en su vínculo directo del hombre con respecto a Dios, aunque cabe mencionar que dichas categorías quedarán ahora más bien vinculadas de manera directa con la «estructura relacional de la existencia» del Yo-Tú. De tal manera, podemos ahora destacar que lo que realmente importa a Martin Buber en términos de intelección filosófica, es justo la relación que se establece con Dios a partir de dichos actos de vinculación. «Podemos decir ahora, afirma Buber, que Dios se nos hace absoluto cuando entra en relación con el hombre». A lo cual, él mismo añade además que «el hombre que se orienta hacia Él no precisa alejarse de ninguna otra relación Yo-Tú: legítimamente las transporta todas hacia Él y las trasfigura en “el semblante de Dios”»³²⁸. El *diálogo* con Dios es entonces personal, esto es, según el *modo de relación* meramente enunciativo que se establece entre Él y los hombres. He aquí el *testimonio* de la relación de los hombres con Dios, según este pensador dialógico. Razón por la cual, la existencia que sostiene Martin Buber con respecto a la *mutualidad* o correspondencia de vinculación entre Dios y los hombres, ofrece ahora precisamente «el testimonio de aquel a quien habla», en tanto dicha *mutualidad* o correspondencia vinculante apela a un tipo de inteligibilidad dialógica de «testimonio presente o futuro».³²⁹

³²⁶ Incluso para Mounier, Dios mismo, o sea, «la concepción misma de la Trinidad, que alimentó dos siglos de debates, anuncia la asombrosa idea de un Ser supremo donde *las personas dialogan íntimamente*, que es ya de por sí la negación de la soledad». Es decir, el Dios de Emmanuel Mounier no es un Dios solitario, aislado, solo, sino que asimismo es *Alguien* íntimamente dialógico, justamente por ser en esencia trinitario. O. c., p. 14. El subrayado es nuestro.

³²⁷ «La persona se nos revela también como una presencia dirigida hacia el mundo y hacia otras personas, sin límites, entremezclada con ellos, en una perspectiva de universalidad. Las demás personas no la limitan, la hacen ser y crecer. No existe más que para los demás, no se conoce más que por los demás, no se encuentra más que en los demás. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, precede al *yo*, o cuando menos lo acompaña». Emmanuel Mounier, o. c., p. 45. El subrayado es del autor.

³²⁸ E, p. 162.

³²⁹ E, p. 163.

b) Elementos filosóficos del testimonio presente y futuro: «el semblante de Dios».

Ya desde un inicio, y esto habría que ser de hecho resaltado, «la cuestión de Dios» en Martin Buber no consiste en establecer si éste existe o no existe. Dicho de otra manera, no se trata pues de una cuestión de conocimiento, sino de asumir una *relación viva* con una exigencia que nos sale al encuentro a partir del Otro, a partir del Tú, y que sólo nos resultará accesible al trascender la propia subjetividad para poder salir al encuentro directo con «el semblante de Dios» que está presente en la relación dialogal Yo-Tú. Por ende, Buber profundizará en este último aspecto en una obra que lleva por título *Diálogo*.³³⁰ De hecho, Buber comienza a perfilar en esta obra el punto central de «la cuestión de Dios» que aparece dentro de su planteamiento filosófico, a saber, la noción filosófica de *eclipse*. Noción con la cual se pretende poner al descubierto la modificación esencial de la relación entre Dios y los hombres.³³¹ Ante dicho *eclipse*, Martin Buber opta por anunciar el tiempo de un verdadero diálogo, un diálogo que transcurre de certidumbre a certidumbre, esto es, de persona franca a persona franca. El verdadero diálogo, según el planteamiento buberiano, conducirá a una situación donde la teofanía o manifestación de Dios se revelará plenamente a través de la relación en verdad humana que debe establecerse entre los hombres. Esta es, pues, la gran «expectativa» filosófica de Martin Buber. En la cual, dicho sea de paso, presente y futuro se vinculan íntimamente en un mismo núcleo. Así, pues, la inquietud y la espera anhelante convergen en un mismo acto de aprehensión de lo divino. Aprehensión que sólo será posible, según este pensador, dentro de una comunidad esencialmente dialógica que corresponde, según él, con el cumplimiento cabal de su más sincera y profunda «expectativa» vivencial.

Ahora bien, para Martin Buber, «los límites de la posibilidad de lo dialógico son los de comprender»³³². ¿Y qué es aquello que se debe comprender? Pues que la Creación, en tanto acto divino por medio del cual me relaciono de manera directa con Dios, me ha sido confiada. De hecho, ha sido confiada a cada hombre, ya que «en ella nos son concedidos los signos de la

³³⁰ Martin BUBER, *Diálogo*, traducción de César Moreno Márquez, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997, pp. 13–68. En adelante *D*, más la página correspondiente a la edición citada.

³³¹ «Esta modificación no es comprendida enteramente de modo esencial si se piensa sólo en el tan confiado a nosotros eclipse de la luz superior, en la noche sin revelación de nuestra existencia. Es la noche de una esperanza –no de vaga esperanza, sino de una expectación. Estamos a la expectativa de una teofanía de la que no sabemos nada salvo el lugar, y éste significa comunidad». *D*, p. 25.

³³² *D*, p. 28.

apelación»³³³. Estos «signos de la apelación», funcionan justamente como medios de vinculación con el orden de lo divino, en tanto que apelan a una exigencia y también a una responsabilidad por parte de todo hombre que está inmerso en el orden mismo de la Creación. Es decir, «los signos de la apelación» que se nos revelan a través de la Creación, apuntan a establecer la posibilidad auténtica de erigir una determinada *respuesta*. Respuesta que sólo es posible si se comprende el *diálogo vivo* e ineludible entre Dios y los hombres. Por tanto, lo que habría que *comprender* de antemano, es justamente que Dios nos habla por medio de su Creación. Y que, al estar vinculados con la Creación misma, se espera de cada uno de nosotros una respuesta concreta. De tal manera, la Creación sería entonces «el todo simplemente vivido en su posibilidad de diálogo»³³⁴. En efecto, el diálogo que Dios establece con los hombres por medio de su Creación, según Buber, implica asimismo la posibilidad de responder, esto es, la posibilidad de quedar realmente involucrado en dicho diálogo, a partir de cada uno de los instantes que configuran nuestra existencia en particular. Ahora bien, dichos instantes dependen en todo caso de los *signos* que prevalecen en la Creación, ya que este sería el modo de comunicación que Dios establece con los hombres. Así, pues, ¿qué podemos saber de Dios? Pues «sólo lo que en cada caso experimentamos desde los propios signos»³³⁵. De hecho, Martin Buber sostendrá que Dios nos habla a través de ese peculiar lenguaje. En efecto, Buber sostendrá que Dios nos habla a través de signos que nos apelan en cada instante concreto de nuestro existir.³³⁶ En consecuencia, Dios, es decir, *el que da los signos*, espera de nosotros una determinada respuesta a cada instante. Respuesta que, dicho sea de paso, configura el orden mismo de la existencia verdaderamente humana, en este caso, claro está, de la existencia auténticamente dialógica.

Por tanto, el primer elemento filosófico de la propuesta dialógica que Martin Buber concibe es justo la *comprensión*. Y *comprender*, de acuerdo con este filósofo, sería entonces responder al diálogo que Dios establece con los hombres a través de su Creación. Así, pues, *comprender* significa ante todo *responder* a esa Voz que nos apela por medio de todos los signos que Dios a puesto en su Creación, ya que de este modo es como Él quiere hablar y establecer una comunicación directa con los hombres. ¿Pero es acaso tan claro este *lenguaje de Dios* que Buber asume como el elemento dialógico fundamental? ¿Qué nos dicen en realidad dichos *signos*?

³³³ *D*, p. 31.

³³⁴ *D*, p. 33.

³³⁵ *D*, p. 34.

³³⁶ «Al que habla ese lenguaje lo llamamos Dios, que de este modo es siempre el Dios de un instante, un Dios de instante». *Ibíd.*

¿Acaso están constreñidos al ámbito del instante concreto sin decirnos absolutamente nada de la *eternidad*? Incluso cabría cuestionarse lo siguiente: ¿no será posible que estos *signos* nos permitan adivinar algo del misterio de la eternidad, es decir, de Dios mismo como Creador más allá de cualquier instante meramente creacional? Al parecer, a pesar de su parentesco judío, los antiguos profetas de Israel tenían una concepción muy diferente a la de Buber en su lectura e interpretación de los *signos* en relación con la Creación y el propio Creador.³³⁷

Asimismo, cabe mencionar que el *diálogo* que Martin Buber concibe es un mundo concreto, un mundo nuevamente creado. Y esto se prueba en «el estricto sacramento del diálogo»³³⁸. La sacramentalidad del diálogo que Buber concibe apunta a denunciar la posible falsificación del mismo. Es decir, que al *diálogo* auténtico y verdadero, esto es, vital o «sacramental», se opondría de manera tajante el monólogo. El monólogo, según Buber, «tiene la apariencia del diálogo, pero no su esencia»³³⁹, ya que el que vive monológicamente «nunca confirma al Otro como algo que a la vez simplemente no es él y con el que él, sin embargo, comuniza»³⁴⁰. Según Buber, los hombres están vinculados por el mismo medio de comunidad, es decir, por la Creación. La acción concretamente dialógica consiste en responder a los demás hombres a través del mismo medio que es compartido como movimiento fundamental de orientación. Para Martin Buber, de hecho, «el movimiento dialógico fundamental es la Orientación»³⁴¹. *Orientación* que se dirige ante todo al Otro que me apela e invita a dar una respuesta a los demás. En otras palabras, Dios, a través de su Creación, me coloca en un medio concreto donde se espera de mí una respuesta auténtica con respecto al otro. Contrariamente al movimiento fundamentalmente monológico de la «cosa pensante», que consiste ante todo en replegarse en su capacidad especulativa de abstracción, el movimiento fundamentalmente

³³⁷ Por ejemplo, como afirma Joseph Ratzinger, «el auténtico gran momento, en el que la Creación se convirtió en el tema dominante, fue el exilio babilónico [...] En ese momento, los profetas abrieron una nueva página, y aprendió Israel que precisamente entonces se le mostraba el verdadero rostro de su Dios, que no estaba unido a aquella superficie de la tierra. Nunca lo había estado: Él había prometido este trozo de tierra a Abraham antes de que él tuviera allí su casa. Había sido capaz de sacar a su pueblo de Egipto. Ambas cosas había podido hacerlas porque no era Dios de una tierra, sino que dominaba sobre el cielo y la tierra. Y por eso ahora podía desterrar a otro país a su pueblo infiel para allí manifestarse. Se hizo comprensible entonces que este Dios de Israel no era un Dios como los demás dioses, sino el Dios que dominaba sobre todos los países y todos los pueblos. Y esto lo podía Él, porque Él mismo había creado todo: el cielo y la tierra. En el destierro, en la aparente derrota de Israel, se abrió el camino para el reconocimiento del Dios que sostiene en sus manos a todos los pueblos y toda la historia; *al Dios portador de todo, porque Él es el Creador de todo, en quien está todo el poder*». Véase, Joseph RATZINGER, *Creación y pecado*, traducción de EUNSA, Navarra: EUNSA, 2005, p. 34.

³³⁸ *D*, p. 37.

³³⁹ *D*, p. 41.

³⁴⁰ *D*, p. 43.

³⁴¹ *D*, p. 45.

dialógico me orienta no hacia mí mismo, sino hacia al Otro que me apela y habla. Por tanto, la esencia de toda realidad consistiría en vivir de manera plena la orientación dialógica que me conduce al Otro, sin quedar replegado tan sólo en mí mismo. En síntesis, puede decirse que no es en el yo monológico, sino en el Yo-Tú dialógico, donde coloca Martin Buber la realidad esencial de la existencia que se comunica y, por tanto, se *comunica*.

De tal manera, «el que vive dialógicamente conoce una unidad de vida»³⁴², es decir, instaure una verdadera comunidad. Este es el segundo aspecto filosófico del testimonio dialógico que asume Martin Buber. En efecto, la verdadera *comunidad*, según Buber, es justo la realidad esencial de la existencia. Así, pues, la comunidad no consiste en una unidad abstracta de pensamiento, sino en un vínculo de interacción concretamente dialógico. De hecho, Buber concibe la comunidad, esto es, a todos los demás hombres, no como si se tratara de una idea abstracta, ni un simple o elaborado producto del pensamiento, sino como una realidad concreta que, al ser ante todo algo dado entre personas, instaure la auténtica realidad existencial de la comunidad dialógica.³⁴³ Por ende, la comunidad dialógica a la que hace referencia Martin Buber, es justo esa «morada de lo existente entre ellos», esto es, la comunidad que se vincula por su propia realidad comunitaria o dialógica. En este sentido, Buber opone «colectivismo» a *comunidad*, porque el primero «empaca individuo junto a individuo»³⁴⁴, mientras que la segunda relaciona dialógicamente a las personas entre sí.³⁴⁵ Puede decirse entonces que el futuro de la realidad esencial de la existencia que nos plantea este filósofo dialógico es la comunidad y su presente, es decir, su vivencia dialógica verdadera. Sin ésta última, no es posible el futuro que Martin Buber vislumbra. En otras palabras, sin esta vivencia dialógica que se da en el presente, no resplandecería «el semblante de Dios» en el futuro, o sea, que no se llevaría a cabo el cumplimiento cabal de la expectativa filosófico-teofánica que este filósofo dialógico tiene justamente en mente.

³⁴² *D*, p. 49.

³⁴³ «Sólo si dos se dicen uno a otro, con todo su ser: “¡Tú eres éste!”», está la morada de lo existente entre ellos». *D*, p. 55.

³⁴⁴ *D*, p. 56.

³⁴⁵ Ahora bien, a pesar de las acertadas referencias que hace Buber al respecto, tal parece que sigue adoleciendo de una profunda metafísica de la realidad de la persona que explique filosóficamente las estructuras de la vida común pero partiendo asimismo de ésta, esto es, de la persona. De tal manera que dicha vida en común ponga de manifiesto la grandeza de la persona en la misma común-uniión, o comunidad, sin perderse por ello en el complejo ámbito de las relaciones interhumanas. A este respecto, bien podría decirse que, de alguna manera, este ha sido una de las grandes preocupaciones abordadas por el filósofo francés Jaques Maritain. Véase, por ejemplo, Jaques MARITAIN, *Humanismo integral*, traducción de Juan Manuel Burgos, Madrid: Ediciones Palabra, 2001.

Ciertamente, Martin Buber no escatimará esfuerzos para esclarecer lo más posible el tipo de relación que existe entre Dios y los hombres. Sin embargo, dichos esfuerzos no perderán jamás su marcado acento antropológico o, como Buber prefiere decirlo, *interhumano*. En 1954, Martin Buber escribe otro texto que lleva por título *Elementos de lo interhumano*, en el cual es posible rastrear otros puntos importantes de ser tomados en cuenta para «la cuestión de Dios» que aquí nos ocupa.³⁴⁶ Por ejemplo, Buber define en este texto la vivencia de lo *interhumano* como aquello que «no depende sino de que cada uno de los hombres experimente al Otro como otro determinado y de que cada uno de ellos se cuide del Otro y justamente por ello se comporte ante él de tal modo que no lo considere ni trate como si fuese un objeto, sino compañero en un acontecimiento vital»³⁴⁷. El «acontecimiento vital» consiste por tanto no sólo en no ver, sino ante todo en no tratar al otro como un objeto. La relación *de persona a persona*, constituye el núcleo de dicho «acontecimiento vital». En efecto, para Buber sólo así el hombre puede ser percibido como totalidad existente, esto es, como compañero vital en tanto se trata del Tú o de la respuesta verdadera que configura esencialmente a la existencia humana. Así, pues, la totalidad de la existencia se da a partir de la esfera de lo interhumano, «la esfera del uno-frente-a-otro»³⁴⁸, y cuyo despliegue se establece justo a partir del ámbito de lo dialógico. En consecuencia, la noción de lo *interhumano* sería el tercer elemento filosófico del «semblante de Dios». Aunque cabe mencionar aquí que este despliegue dialógico depende en todo caso de situaciones objetivamente antropológicas que estén cimentadas en una ontología de lo interhumano.³⁴⁹ Ciertamente, las características del auténtico diálogo que describe en términos filosóficos Martin Buber, fungan precisamente como elementos básicos de tal ontología. Los elementos ontológicos más importantes de lo interhumano serían, pues, los siguientes: primero, «la dirección hacia el compañero, en toda verdad, como dirección al ser»³⁵⁰, es decir, la *orientación* vital de mi existencia hacia el Otro, *hacia el Tú*; segundo, la consideración de dicha existencia como algo más bien *personal* y no abstracto; tercero, la consideración asimismo de Dios como persona de acuerdo con el modo de relación que se da con respecto a los hombres a través de la Creación, la Revelación y la Redención, o bien, a través de la apelación, la respuesta y el posterior

³⁴⁶ Martin BUBER, «Elementos de lo interhumano» en o. c., pp. 71–90. En adelante *EdI*, seguido de la página correspondiente.

³⁴⁷ *EdI*, p. 74.

³⁴⁸ *EdI*, p. 75.

³⁴⁹ *EdI*, p. 85.

³⁵⁰ *EdI*, p. 87.

establecimiento de la comunidad dialógica; cuarto, la confirmación del Yo y del Tú en su propio ser, es decir, en su expansión y realidad profundamente dialógica; y, en quinto lugar, la respuesta a la total reciprocidad dialogal *entre* los hombres y Dios.

De hecho, la base fundamental de este tipo de ontología, Martin Buber la retoma de las así llamadas enseñanzas jasídicas. En efecto, este tipo de enseñanza particular apunta a concebir la «realidad terrenal» del hombre según su orientación hacia Dios, lo cual, dicho sea de paso, correspondería por tanto con la auténtica esencia humana que el mismo Buber sostiene y defiende.³⁵¹ Ciertamente, Buber afirma que «la tarea del hombre, de todo hombre, de acuerdo a las enseñanzas jasídicas es, por el deseo de Dios, afirmar al mundo y a sí mismo, y por este medio transformar a ambos»³⁵². Y dicha transformación comienza con una *singularidad* que no es de ninguna manera numérica-objetual, sino ontológico-dialógica, en tanto hace referencia a la realidad personal de cada individuo en concreto. Y ya que «cada persona individual es alguien nuevo y es llamado a desarrollar su particularidad en este mundo»³⁵³, es que cada persona está llamada o convocada a responder, según su propia particularidad o singularidad, al llamado de Dios en el mundo. Esto conduce a considerar que los caminos que llevan a Dios son realmente múltiples, es decir, personales. Por tanto, cada persona puede llegar a Dios según su propio camino. La determinación de dicho camino depende en último caso de su respuesta particular.³⁵⁴ El camino del hombre por el cual éste puede alcanzar a Dios, según Martin Buber, «le es revelado a través del conocimiento de su propio ser, de sus características e inclinaciones personales»³⁵⁵. Así, pues, en la profundidad más íntima del ser de cada persona, donde Dios habla a cada hombre, es justo el lugar donde queda establecido es itinerario, por así decirlo, de su personal trayecto. El *corazón* de cada persona funge como aquella sede privilegiada de la comunicación entre Dios y los hombres. Las relaciones verdaderamente interhumanas serían tales sólo si se cumple la tarea de santificación que responde a la llamada que Dios dirige a los hombres que están en el mundo. La decisión crucial sería entonces ésta: «yo voy a enderezar mi vida»³⁵⁶. ¿Pero

³⁵¹ Buber desarrolla a aplicación de las enseñanzas jasídicas en un breve escrito que lleva por título «El camino del hombre», en *El camino del hombre*, pp. 55–90. En adelante *EdH*, más la página correspondiente a esta edición.

³⁵² *EdH*, p. 58.

³⁵³ *EdH*, p. 65.

³⁵⁴ Para Buber, «Dios no dice: “Este camino conduce hacia Mí y aquel no lo hace”, sino: “Todo lo que hagas puede ser un camino hacia Mí, siempre y cuando lo hagas de un modo tal que te conduzca hacia Mí». *EdH*, p. 66.

³⁵⁵ *EdH*, p. 66.

³⁵⁶ Y Buber añade: «pero para que un hombre llegue a ser capaz de esta gran proeza, ante todo debe despejar lo accesorio y casual y debe encontrar el propio camino hacia su ser: debe encontrar su propio yo, no el ego trivial del

es en verdad tan fácil llevar a cabo esta «gran proeza» de la que habla Martin Buber? ¿No carece tal afirmación de una mayor profundización en lo que respecta a la compleja autenticidad de la realidad humana? Si la certeza de mi recorrido dependiera en todo caso de mi propósito de enmienda, ¿qué me garantizaría quedar exento de cualquier posibilidad de error o extravío? Y si en última instancia tal corrección existencial de vida depende en todo caso de mi humana determinación, ¿para qué habríamos de invocar entonces a Dios? ¿Y de dónde es que obtendremos la *fuerza* necesaria para llevar a cabo de manera radical el cumplimiento cabal de la enmienda buberiana?

San Bernardo, por ejemplo, en su *Libro sobre la gracia y el libre albedrío*³⁵⁷, ha mostrado en efecto que «no todo el que muestra el camino da fuerza para caminar», y que «asimismo, el maestro, por mucho que nos enseñe, no nos da la capacidad de hacer el bien»³⁵⁸. En efecto, ¿qué nos dice Buber del *consentimiento*, esto es, del «cambio vital» en *lo más profundo de nuestro ser* que es necesario realizar para cumplir la «gran proeza» que él mismo nos propone? ¿Acaso basta con afirmar que «solamente cuando el orgullo se somete a la humildad, éste puede redimirse, y solamente cuando éste sea redimido, el mundo será redimido»³⁵⁹? ¿Y cómo es que esto en verdad ocurre? ¿No faltaría en la perspectiva buberiana, como de hecho sí aparece perfilado con bastante claridad en San Bernardo, un análisis profundo y detallado del *albedrío*, la *deliberación* y el *consentimiento*, que están presentes en todo hombre en tanto criatura? Este *consentimiento* o «impulso espontáneo de la voluntad»³⁶⁰, ligado de hecho a la razón en la *deliberación*, ya que ambos, voluntad y razón, conforman precisamente el *libre albedrío*³⁶¹, ¿no es acaso algo más complejo y complicado de entender que llevar a cabo que lo que pudiera suponer una mera afirmación verbal o argumentativa? ¿Acaso no habríamos de suponer que «para que el querer de que gozamos por el libre albedrío sea perfecto, necesitamos de una doble gracia», es decir, «por una parte, saborear la verdad, lo cual supone la conversión de la voluntad hacia el bien; y, por otra, la posibilidad de realizarlo, es decir, la confirmación en el

individuo egoísta, sino el profundo yo de la persona que vive en relación con el mundo. Y esto es contrario a lo que estamos acostumbrados a hacer». *EdH*, p. 78.

³⁵⁷ San Bernardo «Libro sobre la gracia y el libre albedrío» en *Obras completas I*, edición bilingüe, traducción de Mariano Ballano, Madrid. BAC, 1993, pp. 428–493.

³⁵⁸ Y añade: «yo necesito ambas cosas: la instrucción y la ayuda». San Bernardo, o. c., I, 1, p. 429.

³⁵⁹ *EdH*, p. 83.

³⁶⁰ San Bernardo, o. c., II, 3, p. 433.

³⁶¹ «Libre en cuanto se refiere a la voluntad; y albedrío en cuanto a la razón». San Bernardo, o. c., III, 6, p. 437.

bien»³⁶²? De no existir la real antecedencia de dicha «confirmación en el bien», todo posterior intento de sincera conversión o enmienda carecería efectivamente de una fuente sólida capaz de garantizar aquella fuerza sobrehumana que se requiere para llevar a cabo la corrección de la propia vida.

Ahora bien, la confirmación buberiana, a saber, esa que afirma que «yo voy a enderezar mi vida», propuesta según la influencia de las enseñanzas jasídicas, correspondería en todo caso a la «entrada de Dios en el mundo». Dicha «entrada de Dios en el mundo», depende del hombre mismo, ya que de hecho *está en sus manos*. «Dios quiere venir a este mundo, afirma Buber, pero lo quiere hacer por medio del hombre. Este es el misterio de nuestra existencia, la oportunidad sobrehumana que se le presenta a la humanidad»³⁶³. En efecto, para Martin Buber, esta «oportunidad sobrehumana» no es otra más que dejar entrar a Dios en el mundo. El «misterio de nuestra existencia» que concibe este filósofo dialógico, apunta en todo caso a preparar «una morada para la Presencia Divina»³⁶⁴. Y es justo la humanidad entera la que está llamada a realizar dicha labor. Sin embargo, llevar a cabo la entrada de Dios en el mundo no es tan fácil. Sobre todo, como el propio Buber reconoce y asume, si apelamos a «la desconfianza universal propia de nuestra época»³⁶⁵. Desconfianza *entre* hombre y hombre que, afirma Buber, incluso se ha vuelto una desconfianza de tipo existencial.³⁶⁶ Así, pues, si Dios no entra en el mundo, esto es, si no se lleva a cabo el cumplimiento de ese «misterio de nuestra existencia» del que habla Martin Buber, es debido a una crisis fundamental en la reciprocidad dialógica *entre* los humanos.³⁶⁷ El olvido del Otro en tanto otro, es decir, del Tú como aquella fuente misma de la existencia verdaderamente humana es, a ojos de Buber, la principal fuente de negación de la presencia de Dios en el mundo. De ahí que este filósofo dialógico insista tanto en restablecer una ontología que apele a la

³⁶² San Bernardo, o. c., VI, 19, p. 453. «Pero como el consentimiento se hace con la voluntad, afirma Elredo de Rieval, y el juicio con la razón, la voluntad y la razón integran el libre albedrío. La razón propone el bien y el mal, lo justo e injusto, y lo intermedio; *la voluntad consiente y todo consentir procede de la voluntad*». Elredo de RIEVAL, *El espejo de la caridad*, traducción de Mariano Ballano, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 42. El subrayado es nuestro. Tal parece que dicha consideración por demás relevante, no es tomada en cuenta por el planteamiento inteligible de Martin Buber.

³⁶³ *EdH*, p. 89.

³⁶⁴ *EdH*, p. 90.

³⁶⁵ Martin Buber «Esperanza para esta hora», o. c., pp. 109–123. En adelante *EpH*, más la página correspondiente.

³⁶⁶ «Que ya no podamos tener un diálogo auténtico entre un grupo y otro es el más contundente síntoma de la enfermedad del ser humano de hoy; en la que la desconfianza existencial es la enfermedad misma, y esta enfermedad se origina en la destrucción de la confianza en la existencia del ser humano; es el envenenamiento interior del organismo formado por la totalidad de los humanos». *EpH*, p. 116.

³⁶⁷ Afirma Buber: «reconozcamos que ha sido herida no únicamente la relación entre ser humano y ser humano, sino la fuente misma de su existencia». *EpH*, p. 123.

situación de lo interhumano, más allá de toda posible elaboración meramente conceptual. Sin embargo, esta ontología de lo interhumano no está por demás establecida. ¿Por qué? Porque, en general, Buber reconoce que efectivamente existe una dura crisis humana: «la crisis del hombre como crisis del Entre»³⁶⁸. «Crisis del Entre» que apunta directamente a definir la relación entre Dios y los hombres bajo una situación que resulta imposible pasar por alto. Dicha situación, es la que corresponde precisamente con «el eclipse de Dios». Y, una vez superada la «crisis del Entre», de acuerdo con Buber, será también posible superar la actual situación no-relacional o de desconfianza entre los hombres. Desconfianza que ha llevado a eclipsar asimismo la relación de éstos con Dios.

c) Actualidad de un «tiempo indigente».

¿Qué ha pasado para que *entre* Dios y los hombres algo se interponga, de manera que la humanidad misma no pueda ver la luz que nos llega de la propia divinidad? En su obra *El eclipse de Dios*, Martin Buber se propone hablar de la presencia de Dios más allá de las categorías del ser y del ente. ¿Por qué omitir tales categorías? Porque la idea de un «eclipse de Dios», según Martin Buber, significa la reducción de Dios a un mero objeto especulativo de discusión, reflexión y, por ende, incluso de duda. Para Buber, este tipo de tratamiento oculta la presencia real de Dios, ya que termina convirtiéndolo en un «objeto» especulativo que no dice absolutamente nada de la relación viva que prevalece entre Él y los demás hombres. Para este filósofo dialogal, Dios no sería por tanto un «objeto», ni un «concepto» ontológico que defina un ámbito particular de la existencia, sino que corresponde con un Tú primordial que sólo es posible de aprehender claramente a través de la relación dialogal del Yo con el Tú. Así, pues, «el eclipse de Dios» sería por tanto la *ausencia de relación* con Él. A partir de esta convicción, Buber profundiza en esta obra en aquellos esfuerzos filosóficos más recientes de *objetivación especulativa* de Dios (Heidegger, Sartre y Jung), en los cuales Dios ha dejado de ser una presencia viva de relación, y ha pasado a convertirse más bien en algo irreal para el hombre.

¿Cuál es el propósito básico que Buber busca desarrollar en esta obra? Él mismo nos lo dice: «no podemos limpiar la palabra «Dios», no es posible lograrlo del todo; pero levantarla

³⁶⁸ *EdI*, p. 78.

del suelo, tan profanada y rota como está, y entronizarla después de una hora de gran aflicción, esto sí podemos hacerlo»³⁶⁹. Ahora bien, Martin Buber no es el único que ha detectado y señalado esta «hora de gran aflicción». Heidegger, por ejemplo, también ha sido sensible al respecto. En efecto, en la *Entrevista del Spiegel*³⁷⁰, Heidegger afirma que «la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo», y que «esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos», ya que, y esto es quizá lo más importante de las afirmaciones de Heidegger que aquí procedemos a exponer, «sólo un dios puede aún salvarnos»³⁷¹. Al igual que Buber, Heidegger apela al «actual estado de cosas en el mundo», pero la posibilidad de salvación que él concibe, consiste justo en que «preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso», y que, «si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente»³⁷². El acento de Heidegger recae por tanto, filosóficamente hablando, en *la preparación de esa disposición* que se mantiene a la espera del «dios» presente o ausente. De hecho, para Heidegger, precisamente «preparar esa disposición sería la primera ayuda»³⁷³. En efecto, ese latente *estado de expectativa* constituye la continua disposición que el hombre contemporáneo, según este pensador alemán, debe mantener. Ahora bien, mientras que Buber se propone restablecer de algún modo la palabra y por ende la presencia de *Dios* a través del restablecimiento dialógico de las relaciones interhumanas, Heidegger busca de igual manera reestablecer la palabra y por tanto la presencia, o más bien la ausencia de lo divino, pero a partir del *Ser*. Y aunque bien es cierto que ambos recurren a la necesidad que éstos, Dios y el Ser, tienen del hombre para su manifestación y posible configuración, en realidad, se trata de cuestiones muy diferentes. Veamos brevemente por qué.

Es sabido que Heidegger habla, refiriéndose a Hölderlin y Rilke, de «un tiempo de indigencia»³⁷⁴. «Tiempo de indigencia» o *penuria* donde «se ha apagado el esplendor de la divinidad»³⁷⁵. «El eclipse de Dios» que describe Martin Buber, es en Heidegger «la época de la noche del mundo», donde ya no se siente la falta de la divinidad precisamente como una falta o

³⁶⁹ *ED*, p. 43.

³⁷⁰ Martin HEIDEGGER, «Entrevista del *Spiegel*» en *La autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado, 1933–1943. Entrevista del Spiegel*, traducción de Ramón Rodríguez, Madrid: Editorial Tecnos, 1996, pp. 51–83.

³⁷¹ Martin HEIDEGGER, o. c., p. 71. El subrayado es nuestro.

³⁷² Martin HEIDEGGER, o. c., p. 72.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Véase sobre todo Martin HEIDEGGER, «¿Y para qué poetas?» en *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 199–238.

³⁷⁵ Martin HEIDEGGER, o. c., p. 199.

ausencia. Así, pues, la «medianoche» del mundo que Heidegger encuentra bellamente descrita en la poesía de Hölderlin, corresponde por tanto al momento eclipsado que atraviesa el mundo con respecto a Dios, según Martin Buber. No obstante, las posibles similitudes no van más allá. En efecto, Heidegger considera que actualmente nos encontramos en la máxima ausencia de Dios, de tal manera que ya ni siquiera se percibe esta ausencia como tal. Ahora bien, «la cuestión de Dios» en Martin Heidegger³⁷⁶, posee ciertas particularidades dignas de resaltar. En primer lugar, en el planteamiento heideggeriano, «la cuestión de Dios no es ya la *cuestión central* de la filosofía, sino una cuestión esencialmente subordinada». Además, «como pensador, Heidegger no pregunta por Dios, sino por *el sentido del ser*»³⁷⁷. Ciertamente, el ser y Dios designan para Heidegger dos realidades más bien heterogéneas. «En cierto sentido, afirma Colomer, el ser es más originario que Dios» en el planteamiento heideggeriano. «De hecho, Heidegger absuelve al ser de la necesidad de referirse a un fundamento divino. Es más bien a la inversa, es el ser como acontecimiento originario el que abre el ámbito ulterior de sentido, donde se decide históricamente el destino de Dios»³⁷⁸. Y este *destino* de Dios, condicionado *históricamente*, es el que otorga una fisonomía particularmente a-tea al planteamiento heideggeriano. En efecto, el *tiempo indigente* que describe Heidegger siguiendo a Hölderlin, es justo el acontecimiento histórico y originario que permite abordar «la cuestión de Dios» como una expectativa más bien incierta que tan sólo responde al preguntar más originario por el «sentido del ser».

En este sentido, puede decirse en efecto que el a-teísmo filosófico de Martin Heidegger depende justamente del aspecto negativo al que apunta la actual ausencia de Dios. Dicho de otra manera, en Heidegger, a diferencia de Buber, la condición histórica de indigencia con respecto al resplandor de lo divino, conlleva a asumir con total radicalidad el abandono de Dios que arroja a los hombres a la «medianoche» de la historia. Partiendo en efecto de la experiencia poética de Hölderlin, Heidegger asumirá la falta de Dios como el «destino histórico del hombre moderno y, en consecuencia, el crepúsculo del mundo, la amenaza creciente de la noche»³⁷⁹. Así, pues, *el destino histórico del ser* que Heidegger plantea, es justamente lo que permitiría entender la ausencia de Dios. Dicho destino histórico del ser, que corresponde como ya

³⁷⁶ Para abordar dicha cuestión en Heidegger, seguimos básicamente la exposición del siguiente trabajo, Eusebi COLOMER, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, traducción de Pau Giralt, México: Universidad Iberoamericana, Cuaderno de Filosofía No. 24, 2001.

³⁷⁷ Eusebi COLOMER, o. c., p. 12.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Eusebi COLOMER, o. c., p. 19.

dijimos con la ausencia del resplandor de lo divino en Heidegger, en palabras de Gertrud von Le Fort, significa «la caída de un mundo perdido». Un «mundo perdido» que, a pesar de todo, es «el mundo que todavía existe»³⁸⁰. En efecto, se trata de ese «mundo que todavía existe» como el *horizonte espiritual de la época moderna*. Época que, por otra parte, Heidegger considera que es también la nuestra. Época donde «no hay que comprender la desdivinización desde el ateísmo, sino el ateísmo desde la desdivinización»³⁸¹, es decir, a partir del Ser en su destino histórico. De ahí que la noción de *a-teísmo* no significa en Heidegger la negación de Dios como tal, sino más bien la desaparición de una representación concreta y determinada de Dios, a saber, la que defendía la metafísica tradicional en su concepción ontoteológica, y con respecto a la cual Heidegger anuncia con firmeza su final e irreparable desaparición. «De aquí se sigue que al ateísmo conceptual es sólo ateo de un concepto determinado de Dios y, en este sentido, a lo sumo, es el descubrimiento correcto de que un determinado *concepto* de Dios no es concepto *de Dios*»³⁸².

Ciertamente, también Martin Buber rechazará que se asuma «la cuestión de Dios» como una cuestión meramente conceptual. Sin embargo, no concibe la resolución de dicha «cuestión» en el mismo sentido en que lo hace Heidegger. Para este último, la nueva dimensión en la que hay que replantear «la cuestión de Dios» es justo la que inaugura «la verdad del ser», es decir, según el horizonte histórico-trascendental de sentido en el cual aparece todo ente. Así, pues, «la cuestión de Dios» en Martin Heidegger depende en todo caso de la *pregunta* que ahora se plantea con respecto a la divinidad a partir de su ausencia.³⁸³ Ciertamente, para Heidegger Dios como ausente *es* de alguna manera. Y quién sabe, apunta con profundidad y seriedad este

³⁸⁰ Gertrud von LE FORT, *La corona de los ángeles*, traducción de María Rosa Font Playa, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, pp. 46, 48. De hecho, la «hora de gran aflicción» o ausencia de Dios, la vive como *destino histórico del ser* de manera muy intensa el personaje Enzo que aparece en la novela. Para este personaje, Alemania, justo en el periodo de entreguerras, representa asimismo el destino fatídico de todo el ser. Ciertamente, el ocaso histórico que atraviesa su país, constituye para él de igual manera la desaparición de todo posible vestigio de lo divino. Vestigio que la protagonista Verónica lleva a Enzo hasta consumir el triunfo definitivo del resplandor de Dios sobre la incredulidad. El sacrificio que hace Verónica por amor a Enzo, le muestra a éste otro sacrificio aún mayor: *el sacrificio de Dios por él*. La aceptación que la propia Verónica asume en su entrega total y *sobrehumana* por puro Amor, termina derribando, o más bien, trastocando el destino histórico del ser que Enzo había asumido con férrea determinación. Ahora bien, aunque nos apeguemos en este caso al ámbito literario, podemos en efecto observar de qué manera es posible establecer un orden de intelección que no necesariamente corresponde con al ámbito inteligible de la condición antropológica que prevalece tanto en Buber como en Heidegger, sino que es posible apelar de igual modo a un ámbito del todo distinto que es capaz de enmendar no sólo la propia vida, sino la vida de alguien más a través de un sacrificio muy particular, a saber, el que ha hecho Dios por los hombres.

³⁸¹ Eusebi COLOMER, o. c., p. 20.

³⁸² Eusebi COLOMER, o. c., p. 23. El subrayado es del autor.

³⁸³ «En resumen: Dios se hace presente en el pensamiento a-teo de Heidegger por el *vacío* que deja su ausencia y, en este sentido, se hace presente como *pregunta*, no como respuesta». Eusebi COLOMER, o. c., p. 31.

filósofo, si no sea ésta quizá *la manera más divina de estar presente Dios*. Con lo anterior, podemos afirmar entonces que Heidegger no niega la posibilidad de manifestación de lo divino. No obstante, no habría que pasar por alto que dicha posibilidad depende en todo caso del ámbito que plantea y hace posible el horizonte histórico que sólo está presente, según Heidegger, en la pregunta que apuntala a la verdad del Ser, es decir, en el preguntar que él mismo postula a través de su filosofía. Por su parte, Martin Buber apelará más bien a la *experiencia viviente de la persona con Dios* en sentido dialógico o relacional, y no a la dimensión histórica del Ser en su verdad. De hecho, para Buber, y esto es importante de señalar, mientras mayor sea la abstracción que se realice, más será necesario equilibrar dicha abstracción con la *experiencia viviente*.³⁸⁴ De no ser así, entonces se caería inevitablemente en la falta de reciprocidad que afecta, según Buber, a la realidad esencialmente dialógica de toda verdadera vivencia humana. Quizá sea esta la razón por la que Buber llega a decir que «el “mismo” de Heidegger es un *sistema cerrado*»³⁸⁵. Incluso Eusebi Colomer afirma que tal parece que Heidegger «se nutre de tal manera de sí mismo que no necesita nada más»³⁸⁶. Quizá esté por demás mencionar que nosotros estamos de acuerdo con la anterior afirmación.

En Buber, la exigencia de *reciprocidad* es esencial asimismo para entender cabalmente «la cuestión de Dios». «Pero Heidegger siente la filosofía como una vocación exclusiva y excluyente», afirma Colomer. Siendo así que en Heidegger, la filosofía termina convirtiéndose en una seducción de «cautividad»³⁸⁷. *Seducción de cautividad* que Buber rechazará de manera tajante. Aunque habría que reconocer que el planteamiento filosófico que postula Martin Heidegger, más que un definitivo e indiscutible golpe mortal, plantea más bien nuevos retos filosóficos aún quizá por abordar. Retos filosóficos que, más allá del solemne y vigoroso tono poético que emplea Heidegger para concebir «la cuestión de Dios», y que ciertamente no deja tan fácil de resonar en el mismo pensar una vez que se ha entrado en contacto con dicha entonación por demás solemne, decimos que bien pueden ser planteados dichos retos filosóficos a partir de otras perspectivas diferentes como la que nos ofrece la filosofía dialógica de Martin Buber, entre algunos otros. Pero ya que no podemos abordar aquí tales planteamientos, seguimos, pues, con el hilo argumentativo que hasta el momento hemos estado desarrollando.

³⁸⁴ ED, p. 46.

³⁸⁵ Martin BUBER, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 2002, p. 98.

³⁸⁶ Y añade: «Heidegger parece interpelar a todo el mundo, pero sin dejarse interpelar por nadie». O. c., p. 44.

³⁸⁷ Eusebi COLOMER, o. c., p. 47.

d) «El eclipse de Dios».

En caso de aceptar de manera tajante, por ejemplo, la «ausencia de Dios» como el destino único e inevitable del ser que Heidegger plantea, quedaríamos irrevocablemente resignados a quedar apresados en una «cautividad» que ciertamente parece imposible de superar incluso históricamente. «Cautividad» que, quizá, sea más bien aquello a lo que filosóficamente no se quiera renunciar. Sin embargo, es posible apelar a testigos directos, es decir, *históricos* que, a pesar de estar plenamente inmersos en una aparente «ausencia de Dios» que de entrada nadie niega, ponen en entre dicho el destino histórico del ser que Heidegger plantea. Uno de ellos es, por ejemplo, Nicolae Steinhardt. Siendo un intelectual judío de origen rumano de muy alto nivel, fue apresado y encarcelado por el régimen comunista que dominara a aquel país después de la segunda guerra mundial. No obstante, a pesar de todas las atrocidades que Steinhardt vivió dentro del encierro que le brindó su apresamiento en las cárceles de la *Securitate*³⁸⁸, y a pesar de la inconcebible represión que se sufría dentro y fuera de ellas, Steinhardt encontró no sólo la «medianoche» impenetrable del ser donde sólo prevalece la «ausencia de Dios», sino que ahí mismo descubrió el sentido redentor de la propia existencia. En efecto, siempre sensible al sufrimiento de los demás, Nicolae Steinhardt encuentra *allí*, es decir, en el lugar *históricamente* más inesperado y participando asimismo en las situaciones más adversas que se pudieran imaginar en tales condiciones, él encuentra, decimos, tanto la verdadera comunión con el otro como el camino que lleva a una por demás inesperada e insólita *metanoia*. En una obra que lleva por título *El diario de la felicidad*³⁸⁹, Steinhardt confiesa lo siguiente: «en este lugar siniestro hasta la irrealidad iba a vivir los días más felices de toda mi vida»³⁹⁰. ¿Por qué afirma este pensador rumano tal cosa? Porque su entera felicidad consiste precisamente en haber experimentado de manera por demás inesperada y sorpresiva el «gran milagro» de la transformación del ser. Y dicha transformación del ser o *metanoia*, Steinhardt la refiere y relaciona con la presencia viva de Alguien. De *alguien* que no es simplemente algo, ni una idea abstracta, y ni siquiera una simple imaginación de escapatoria, sino que se trata en efecto de una concreta persona. Y más aún, dicha transformación está íntimamente vinculada con una persona

³⁸⁸ El cual fungió como el organismo represor que se impusiera con el establecimiento del régimen comunista rumano.

³⁸⁹ Nicolae STEINHARDT, *El diario de la felicidad*, traducción y edición de Vicorica Patea, con Fernando Sánchez Miret y George Ardeleanu, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

³⁹⁰ Nicolae Steinhardt, o. c., p. 57.

encarnada concretamente en la realidad viva o verdaderamente humana de la Presencia que es Cristo.³⁹¹ Justo en «este lugar siniestro hasta la irrealidad», *pero indudablemente histórico y real*, aparece para Nicolae Steinhardt el «gran milagro» de cercanía de Aquel que vivió y por ende conoció de lleno la desesperación y el sufrimiento del hombre hasta sus más impensables profundidades. Alguien cuya realidad nos resulta ciertamente difícil de *digerir*.

De tal manera, y por extraño que parezca, «el destino histórico del ser» encuentra en Nicolae Steinhardt una verdad muy diferente a la que pensara Martin Heidegger. De hecho, en las nuevas «modalidades del ser» que ahora el intelectual rumano describe en su más inmediata manifestación, y cuya verdad remite precisamente a esas «modalidades» cotidianas del ser que apuntan a la experiencia inteligible y vivencial del «después de la muerte, en la cárcel, en la cama del hospital, en la desesperada o irremediable soledad, en la solitaria vejez o en registros menores: paseando por la calle, esperando un semáforo, aguantando humillaciones delante de una ventanilla»³⁹², se descubre que la creencia en Dios es «el hecho más realista que puede existir»³⁹³. Ciertamente, para Nicolae Steinhardt la vivencia de Dios está presente incluso en esos «registros menores» que configuran el vivir cotidiano de cualquier persona en su más común e inmediata experiencia diaria. Ahora bien, ¿de dónde brota tal tipo de *realismo*? Dicho realismo está conformado básicamente por dos aspectos, a saber, por la aceptación y el abandono real de todas las posibles ilusiones especulativas, y por asumir la radicalidad de una experiencia viva e histórica que no requiere en lo absoluto de fantasías o imaginaciones nocionales para poder asumirla con todo su dramatismo y rigor experiencial. Así, pues, este realismo no adulterado, por así decirlo, apunta por tanto a reconocer que es justo en la histórica «medianoche» del ser o «ausencia de Dios», donde Dios mismo aparece como el «gran milagro» de la existencia que está presente incluso en la desesperación, el abandono y el sufrimiento extremo del hombre como «el hecho más realista que puede existir». *Aquí está* realmente la presencia viva de la divinidad con

³⁹¹ «La razón se contentaría finalmente con un Dios crucificado simbólicamente, cuyo sufrimiento es aparente (de otro modo los hombres no entenderían), pero la paradoja y la locura (es decir, el cristianismo) representan a la divinidad no sólo colocada en la cruz –*solemniter*– sino realmente clavada. Allí se sufre verdaderamente con los nervios, las fibras y el alma del pobre hombre hasta las últimas consecuencias (las leyendas y epopeyas de la Edad Media, que sabían lo que es el dolor, se refieren sin cesar a los nervios). Y Cristo tiene, a pesar de la herejía de Apolinar, un alma enteramente humana. Si se hubiera mantenido –al menos en parte– impasible en la cruz, si no hubiera conocido de lleno la desesperación del hombre, el acontecimiento sucedido en el Gólgota no habría sido – para los filósofos, para los curas y para la chusma – motivo de escándalo y locura, sino un «escenario» o un «ritual», es decir, algo admisible, *digerible*». O. c., p. 95.

³⁹² Nicolae Steinhardt, o. c., p. 144.

³⁹³ Nicolae Steinhardt, o. c., p. 148.

toda su insospechada cercanía, el acontecimiento inaudito que es capaz de atravesar la espesura inherente a la «medianoche» no sólo histórica, sino que también es capaz de superar esa «medianoche» cotidiana y personal que nos puede acechar y aturdir a cualquiera de nos-*otros*, sin excepción. Lo cual, finalmente, constituye para Steinhardt el acontecimiento fundamental que no se plantea ya la pregunta por el sentido histórico del ser, sino que le aporta la respuesta sorpresiva de una Presencia viva de la divinidad precisamente en la radicalidad del sufrimiento, del abandono y de la desesperación, en tanto *factum* asimismo históricamente esperanzador.³⁹⁴ Y dicho *factum*, ciertamente no está limitado ni mermado por la situación oscura de nuestra época.

Por otra parte, ¿no es acaso Viktor E. Frankl, preso en los campos de concentración de Auschwitz, el que justo en la adversidad inaceptable que ya todos de sobra conocemos, y siendo además contemporáneo histórico del «destino del ser» y del propio Heidegger, quien afirma que «bajo cualquier apariencia la religión no está en vías de extinción, por lo cual, tampoco Dios está muriendo ni siquiera “después de Auschwitz”»? Es más, afirma Viktor Frankl, «la verdad es que entre aquellos que sobrevivieron a la experiencia de Auschwitz, el número de personas cuya fe se profundizó (a pesar de esa experiencia, y nunca gracias a ella) sobrepasa de largo a la de aquellos que abandonaron su fe»³⁹⁵. ¿Y no es justo *a pesar de dicha experiencia*

³⁹⁴ Después de salir de la cárcel, y una vez bautizado con agua sucia durante su estancia en ese siniestro lugar, Steinhardt terminará sus días como monje ortodoxo en el monasterio del Monte Athos. De hecho, *El diario de la felicidad* es, independientemente de la aceptación o negación de la divinidad de Cristo, un claro testimonio de que el destino histórico del ser que Heidegger plantea no es ni absoluto ni definitivo. Por el contrario, siguiendo la obra de Steinhardt, es posible concebir que la verdad del ser puede ser planteada incluso *a partir y a pesar de* la realidad histórica y sufriente del ser humano. Es esto justamente lo que aquí pretendemos ante todo resaltar. En este sentido, otro más que pone en entredicho el destino histórico del ser heideggeriano es, por ejemplo, el escritor ruso Iván Shmeliov. Este escritor también vivió en carne propia la «ausencia de Dios». De hecho, retrató con toda fidelidad la crudeza históricamente profunda que le tocó vivir en una obra cuyo título sugerente es *El sol de los muertos*. Esta obra constituye una clara denuncia de las grandes tragedias colectivas que se vivieron en el pasado siglo XX en suelo ruso. Y si bien es cierto que en esta denuncia se contempla el naufragio espiritual y material de todo un pueblo reducido a la miseria y a la esclavitud más deplorable, también es cierto que se hace a partir de una *historia* que en realidad no se suele escribir. En efecto, para Shmeliov, la Historia, es decir, esa Historia que está más bien ocupada en grandes asuntos y hazañas, o bien, en *altas consideraciones especulativas*, quizá como ocurre en el propio Heidegger, suele pasar por alto todo el conjunto de *pequeñeces* que configuran el entramado real del acontecer propiamente histórico. Un entramado que Shmeliov pretende rescatar precisamente acudiendo a todas esas *pequeñeces* que la Historia deja de lado, pero que representan en sí la «verdad desnuda» de nuestro real e histórico acontecer. Así, pues, «el sol de los muertos» que retrata Iván Shmeliov, no le impide arrojar más allá del destino histórico que amenaza nuestro ser, sino que, al igual que Nicolae Steinhardt, se dirige finalmente, *y a pesar de todo*, hacia el Milagro que la «Vida-Dueña» nunca ha dejado de aportar a los hombres, sea cual su situación o circunstancia personal o histórica: el milagro la *esperanza*, es decir, de esa «niña esperanza» que, como dijera Charles Péguy, «atravesará los mundos llenos de obstáculos». Véase Iván SHMELIOV, *El sol de los muertos*, traducción de Marta Sánchez-Nieves, Sevilla: El Olivo Azul, 2008; y también Charles PÉGUY, *Palabras cristianas*, traducción de José Luis Martín Descalzo y José Jiménez Lozano, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 20–22.

³⁹⁵ Viktor E. FRANKL, *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, traducción de Isabel Custodio, Barcelona: Paidós, 2006, p. 27.

aterradora que el fundador de la «logoterapia» llegó a la rotunda conclusión de que «el hombre se caracteriza en primer instancia por su “búsqueda de significado, es decir, de *sentido*”, más que por la “búsqueda de sí mismo”»? En efecto, Viktor Frankl quedó convencido de que el hombre «cuando más se olvida de sí mismo –entregándose a una causa o a otra persona– más *humano* se hace. Y cuanto más se implique o se deje absorber por algo o alguien diferente a sí mismo, más se vuelve *él mismo*»³⁹⁶. De hecho, puede decirse que Viktor Frankl sigue de igual manera los principios básicos del planteamiento dialógico, aunque éstos son más bien aplicados al ámbito específico de su peculiar «logoterapia» – ámbito que, dicho sea de paso, no carece en absoluto de una base filosófica firme y sólida. En efecto, él está interesado sobre todo en poner al descubierto la dimensión trascendente de dicho ámbito y, por ende, restablecer la rehumanización fundamental de la misma al abandonar el reduccionismo psicológico que en ella impera. Ahora bien, esta *rehumanización* sólo es posible si se dota de una significación trascendente al *logos*, que en Viktor Frankl adquiere ahora el significado preciso de *sentido*. Y dicho *sentido* consiste básicamente en la eliminación tajante del *self*.³⁹⁷ Con la eliminación del *self* o «sí-mismo», es decir, con la eliminación de la reducción psicológica que él mismo no duda en denunciar, aparece entonces «la cualidad trascendente de la conciencia». El *sentido* último que alcanza la «logoterapia» de Viktor Frankl, apunta precisamente a descubrir la *resonancia* del ser *per-so-na*, –ya que ésta literalmente significa «resuena a través de»– en la dimensión trascendente que la constituye como tal, justo para no asumirla como una reducción meramente psicológica encerrada en las dimensiones estrechas que circunscriben al *self*. Dicho de manera breve, podríamos afirmar entonces que en la «logoterapia» de Viktor Frankl, resuena de manera esencial la Voz de la Trascendencia, el Tú Eterno, es decir, de Dios, en tanto se trata en efecto del *sentido* más íntimo y profundo del ser humano.³⁹⁸

Así, pues, Viktor Frankl tampoco sucumbe al «destino histórico del ser», sino que encuentra en las profundidades psicológico-trascendentes del ser humano, y *a pesar de la experiencia histórica de Auschwitz*, una *dimensión personal* que posibilita la rehumanización no

³⁹⁶ Viktor E. FRANKL, o. c., p. 105.

³⁹⁷ «Así pues, no puedo considerar la conciencia únicamente en términos de su facticidad psicológica, sino que debo pasar también a concebirla en su esencia trascendente. Sólo podré ser el sirviente de mi conciencia cuando mi diálogo con la conciencia sea un verdadero *dia-logos*, y no un simple *mono-logos*. Y esto podrá darse únicamente cuando mi conciencia trascienda a mi “*self*”, cuando sea el mediador de algo diferente a mi “*self*”» O. c., p. 72.

³⁹⁸ Para un estudio de conjunto de la obra de Viktor Frankl, véase, José Benigno FREIRE, *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl. La aplicación del análisis existencial en la orientación personal*, Navarra: EUNSA, 2007.

sólo de la psicología a través de la «logoterapia», sino de la humanidad misma por medio de la recuperación del *sentido último* de la existencia humana que habita en ella. Sin embargo, el modo en que éste concibe la posibilidad de dirigirse a la divinidad no es igual al planteamiento que impera en la filosofía de Martin Buber. Aunque ambos coinciden en el énfasis *personal* de sus planteamientos en tanto apelan a la cualidad dialógica de la realidad humana, entendida entonces como la cualidad más humana de la existencia, dichos planteamientos no son idénticos. Para el fundador de la «logoterapia», «no sólo hay diálogos interpersonales, como en Buber, sino diálogos intrapersonales, diálogos internos, con nosotros mismos. En otras palabras, los diálogos no tienen por qué darse entre un *ego* y un *tú*, sino que también pueden darse entre un *ego* y un *alter-ego*»³⁹⁹. Por ende, la diferencia esencial entre Buber y Frankl consiste precisamente en la concepción que ambos tienen con respecto a la significación que posee la realidad dialógica. Para Martin Buber, el diálogo auténtico hace referencia a las relaciones *interpersonales* cuya forma básica es la relación que se comuniza en el Yo-Tú, mientras que, para Viktor Frankl, dicho diálogo se da también al interior, por así decirlo, de uno mismo. De ahí que éste último, a diferencia de Martin Buber, defina a Dios como «el interlocutor de nuestros soliloquios más íntimos»⁴⁰⁰.

Por otra parte, a Buber no le interesan tanto dicho tipo de «soliloquios», sino hacer frente al «oscurecimiento de la luz del cielo, el eclipse de Dios» de la hora histórica que nos ha tocado vivir. Aunque cabe mencionar que, de cierta manera al igual que Viktor Frankl, Martin Buber considera que «quien se niega a someterse a la realidad actuante de la Trascendencia, *verdadero interlocutor nuestro*, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse»⁴⁰¹. Así, pues, Martin Buber procurará no contribuir a fomentar aún más dicha oscura responsabilidad. ¿De qué manera lo plantea? Pues a partir de la consolidación de la relación Yo-Tú como plenitud de la existencia humana. Relación que no queda sustentada en la dualidad *sujeto-objeto* que impone la mera abstracción, y que niega por tanto la realidad esencial de la Trascendencia. De hecho, la relación Yo-Tú en este filósofo dialógico, adquiere su consumación plena en la relación esencialmente religiosa, ya que ésta «surge a partir de la situación originaria del individuo:

³⁹⁹ Viktor FRANKL, o. c., p. 200.

⁴⁰⁰ «Es decir, cada vez que te diriges a ti mismo de la forma más honesta posible y en completa soledad, la entidad a la que te estás dirigiendo puede muy bien llamarse Dios [...] Y estoy seguro de que si Dios realmente existe no se va a poner a discutir con las personas no creyentes porque lo estén confundiendo con ellas mismas y, en consecuencia, lo estén negando». O. c., pp. 200–201.

⁴⁰¹ *ED*, p. 55. El subrayado es nuestro.

viviendo éste ante la faz del Ser, vuelto hacia Él, como Éste se vuelve hacia aquel»⁴⁰². El carácter de religiosidad que adquiere la relación Yo-Tú, proviene justamente de que Dios no es aquí un *concepto* que surge a partir de la reflexión filosófica, en tanto objeto especulativo del sujeto pensante, sino que hace referencia a *Alguien* que me interpela más allá de toda especulación posible.⁴⁰³ Como es posible observar entonces, en la filosofía dialógica de Buber sigue estando presente la apelación a la *carnalidad de la palabra*, en tanto aquí se hace referencia a ese *Alguien* que me interpela más allá de toda posible acción propiamente especulativa. Ahora bien, este «Ser del que procede todo sentido» es, según Buber, Dios. Y dicho *sentido* no es precisamente un *conocimiento*, sino una experimentación actual de la reciprocidad dialogal que sólo estaría presente en la relación fundacional del Yo con el Tú. Dicho de otra manera, puede decirse entonces que para Martin Buber «la cuestión de Dios» no se resuelve en una *idea*, sino en una relación viva de contacto recíproco o *religación* entre un Yo y un Tú. Relación donde se involucra además una situación concreta de la persona justamente como *per-so-na*, ya que es así justamente como resuena en el planteamiento filosófico-dialógico de Martin Buber la presencia real de la Trascendencia que nos llama y apela.

Con lo anterior, ciertamente se aduce que la presencia del *otro en cuanto Otro* apela a una presencia imposible de reducir a una objetualización meramente conceptual. De ser así, entonces la *resonancia* de Trascendencia quedaría eliminada en la medida en que el verdadero Tú se transforma en un Ello, es decir, en un objeto especulativo cuyo concepto se asume como un producto del mero pensamiento. «Es entonces, según Buber, cuando llega la hora del filósofo, que rechaza por impuros tanto la imagen como el Dios que representa y les contrapone la idea pura»⁴⁰⁴. «La oración del filósofo», dicha en tercera persona, es por tanto el ateísmo crítico, esto es, el que antepone la *idea* al encuentro actual y concreto con respecto al otro, al Tú, en forma de un discurso especulativo que sólo versa acerca de una «idea pura», sin tener en cuenta la realidad viva y personal de la Trascendencia en la relación humana con el Otro. De hecho, puede decirse que para Martin Buber «lo más humano de la humanidad» es precisamente Dios, «esa *persona*

⁴⁰² ED, p. 62.

⁴⁰³ «La religión, sobre todo cuando habla de conocimiento, no lo entiende como una relación noética entre un sujeto que piensa y un objeto neutral del pensamiento, sino como la reciprocidad real de un contacto actual, en la plenitud de la vida, entre una existencia activa y otra existencia también activa. Y así, la religión entiende la fe como la penetración en esta reciprocidad, como el ligarse uno mismo con un Ser del que procede todo sentido, que no se puede mostrar, ni determinar, pero que se puede experimentar en el hecho de estar unidos». ED, p. 63.

⁴⁰⁴ ED, p. 76.

absoluta que llamamos Dios»⁴⁰⁵, en tanto se trata del «Ser del que procede todo sentido» para el hombre.

Ahora bien, ¿qué quiere decir en la filosofía de Buber que Dios «es» una persona? «El carácter absoluto de su personalidad, la paradoja de las paradojas, prohíbe un enunciado como éste. Sólo se quiere decir con ello que Dios ama como una persona y que quiere que se le ame como a una persona. Y para que no fuera de otro modo, cuando creó al hombre se hizo persona para amarle y ser amado por él, para amarme a mí y ser amado por mí. Pues aun suponiendo que también se pueda amar a las ideas, la realidad es que sólo las personas aman»⁴⁰⁶. La existencia *personal* de Dios, o sea, su presencia viva, depende en todo caso, según el planteamiento buberiano, del significado profundo del *Ehje* judío, esto es, de ese «Yo-estoy-ahí» que dirigiera Dios a Moisés, donde dicho *Ehje* significa ante todo que Dios se manifiesta como una realidad absoluta que supera toda idea.⁴⁰⁷ Es así como, según Martin Buber, el amor que se presenta en la reciprocidad dialógica testifica la existencia de un Amado, de un Tú cuya exigencia de intelección remite a una *trascendencia* que apunta al sentido último del Ser. Y este sentido como bien puede observarse, no es idéntico a aquel que planteara en su momento Martin Heidegger, ya que no está condicionado por el destino histórico que éste filósofo concibiera, sino que está más allá de toda concepción inteligible del mismo Ser.

En tal sentido, por ejemplo, también Gabriel Marcel consideraba que la forma nueva de hablar de Dios dependía en todo caso de una filosofía que si bien «es la mediación por la que el pensamiento descubre la *presencia* de la exigencia ontológica en el área de las relaciones interpersonales», sobre todo debe apuntar dicha filosofía a esa «*participación* que nos constituye como sujetos», en tanto se trata de una real y no especulativa exigencia de trascendencia. A diferencia de Heidegger, el planteamiento de Gabriel Marcel deja de lado el *fatum* ontológico que parece prevalecer en la filosofía del pensador alemán. En efecto, en el planteamiento del filósofo francés, esa Presencia de trascendencia cuya participación nos constituye precisamente como sujetos no condicionados por un destino histórico del Ser, está profundamente vinculada con la exigencia real que dicha participación nos transmite e infunde con respecto a la realidad misma

⁴⁰⁵ ED, p. 87. El subrayado es del propio Buber.

⁴⁰⁶ *Ibid.* Un estudio profundo y detallado de la relación recíproca y filosófica que existe entre la realidad de la persona y del amor, y que debido a la temática de nuestro presente trabajo no podemos abordar, puede no obstante encontrarse en el libro de Jean LACROIX, *Amor y Persona*, traducción de Luis A. Aranguren y Antonio Calvo, Madrid: Caparrós Editores, 1996.

⁴⁰⁷ ED, p. 89.

de la Trascendencia. Ciertamente, Gabriel Marcel sostendrá que sólo así se logra poner al descubierto al ser humano como un «ser abierto a una realidad que de hecho lo trasciende»; y, en tanto *ser abierto* a la Trascendencia, asimismo «se experimenta *ligado* al mundo y a la existencia, *ligado* a los otros por la intersubjetividad, y «re-ligado» a Dios como fundamento último de su ser»⁴⁰⁸. De tal manera, el significado de ese particular *Ehje* que retoma Martin Buber, termina transformándose en Gabriel Marcel en el sentido más profundo de lo que él llamará «filosofía de la *invocación*». En efecto, tanto Marcel como Buber apelarán al fundamento último del ser que no corresponde con ningún concepto ni con ninguna idea, sino con Dios, en tanto realidad viva que fundamenta precisamente las relaciones interhumanas, y cuya exigencia filosófica más esencial es justo aquella que conduce a la apelación fundamental de la Trascendencia, en tanto ésta configura la apertura relacional o dialógica de la realidad humana.⁴⁰⁹

Utilizando el sugerente término de Gabriel Marcel, puede decirse entonces que la *situación* ontológica del ser humano que desarrolla la filosofía del principio dialógico de Martin Buber, consiste precisamente en esa *invocación* que se dirige ante todo a la Trascendencia. En efecto, Para Martin Buber, esta *situación* comprende «la relación humana con el Absoluto en tanto en cuanto la persona, como un todo, entabla esta relación y permanece en ella»⁴¹⁰. Ahora bien, este tipo de relación es de índole religiosa, ya que «en la relación religiosa y en su lenguaje es legítimo hablar de la persona de Dios. Pero, al hacerlo, no pronunciamos ningún enunciado esencial sobre el Absoluto que lo reduzca a su personalidad, sino que decimos que Él penetra en la relación como la Persona absoluta a la que llamamos Dios»⁴¹¹. Razón por la cual, la relación recíproca con Dios, según Buber, sólo podrá existir como tal a través de una relación de tipo personal. Relación dialógica donde la *personalidad* de Dios haría más bien referencia a su *acción* recíproca y concreta con cada persona. Sin embargo, la noción de «religiosidad» en Buber no posee necesariamente el sentido más ordinario que pueda ser atribuido a tal denominación. En efecto, la religiosidad que Buber concibe corresponde más bien con una «religiosidad viva» que

⁴⁰⁸ Feliciano BLAZQUEZ-CARMONA, *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, p. 197.

⁴⁰⁹ Considero, pues, que la filosofía de Gabriel Marcel, sobre todo con la noción filosófica de *participación*, bien puede romper el cerco ontológico-especulativo que prevalece en el planteamiento heideggeriano y, con ello, puede asimismo conducirnos a una concepción filosófica que se muestre incapaz de sucumbir al destino histórico del ser que prevalece en el planteamiento de Martin Heidegger.

⁴¹⁰ *ED*, p. 122.

⁴¹¹ *ED*, p. 123.

ante todo quiere suscitar un «*ethos* viviente»⁴¹². De hecho, la filosofía de Martin Buber buscará ante todo proponer una *situación* particular donde Dios y los hombres coincidan en una misma *acción de reciprocidad* y, asimismo, revertir con ello el «proceso por el que Dios y todo lo absoluto se han vuelto irreales». *Acción de reciprocidad* que pretende aferrarse no al «Dios» que el pensamiento ha sido capaz de concebir, sino al Dios vivo que en realidad existe e invoca a todos los hombres a participar de su misma existencia fundacional.

Pues bien, ¿qué significa en todo caso esto último para Martin Buber? Por un lado, significa «el abandono de Dios en el plano intelectual»⁴¹³; y, por otro, dejar de confundir al Dios vivo con un *objeto del pensamiento*, como si fuera una cosa entre otras cosas, como si se tratara de algo sumergido en el ámbito impersonal del Ello. Es decir, se trata de concebir a Dios no como un *Algo*, sea lo que sea, sino como *Alguien*. Lo cual, finalmente termina conduciéndonos a llevar a cabo la transición del plano abstracto-conceptual al relacional-existencial. De hecho, y quizá aquí también radique uno de sus mayores méritos, es justo este importante paso el que pretende dar y proponer la filosofía dialógica de Martin Buber. Por tanto, el abandono de Dios como objeto del pensamiento, del Dios-idea, implica por tanto rechazar la potencialidad nocial del propio espíritu humano que piensa, y que a partir de ahí «dice que él mismo ha producido y produce el ser»⁴¹⁴, a favor de una comprensión dialógico-relacional de la existencia, donde el señorío no le es por tanto arrebatado a ese Alguien que de hecho le pertenece.⁴¹⁵

El *abandono conceptual de Dios* sólo tiene lugar, según Buber, en el «acontecer del mundo como un diálogo». Este sería el acontecer del Tú cuya presencia no está dada por un sujeto pensante, sino por un Dios viviente. El «*ethos* vivo» que nos propone este filósofo dialógico, apunta justamente a la configuración del mundo como un diálogo vivo con la

⁴¹² ED, p. 124.

⁴¹³ ED, p. 145.

⁴¹⁴ ED, p. 146.

⁴¹⁵ Incluso este filósofo dialógico no dudará en afirmar que «en ese momento tiene lugar por primera vez el abandono conceptual de Dios, porque sólo ahora la filosofía se corta las manos con las que habría podido aferrarse a Él y mantenerse en Él». ED, p. 147. Sin embargo, como afirma Joseph Ratzinger al respecto, no habría que dejar de lado que «el Dios mudo e inapelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha». Cosa que, por otro lado, el planteamiento *personal* de Martin Buber no acepta, precisamente por considerar *la realidad personal de Dios* como una exigencia filosófica meramente argumentativa. Así, pues, no podemos dejar de lado la siguiente consideración: «el conocimiento de que Dios es un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú, este conocimiento exige sin duda un nuevo examen en toda la línea de las declaraciones filosóficas, un repensarlas como todavía no se ha ejecutado suficientemente». Y nuestro presente trabajo de investigación, al igual que tantos otros, ha querido ante todo repensar filosófica y radicalmente esta peculiar aportación de inteligibilidad. Véase Joseph RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, pp. 25, 32.

Trascendencia, esto es, con aquella *realidad* que no pertenece al ámbito especulativo del sujeto pensante, sino que remite en último término al mismo fundamento trascendente en que se consolida toda humana existencia. En este sentido, «el eclipse de Dios» es sinónimo del «eclipse de la Trascendencia»⁴¹⁶. Las categorías filosóficas tradicionales del «ser-para-sí», si es que se quiere superar el «eclipse», deberán ser sustituidas por las categorías dialógicas de «la existencia del hombre con el hombre»⁴¹⁷. El paso del *cogito* al *ethos*, de la *idea* a la *relación*, implicaría por tanto comprender al hombre existente frente al Ser ante el que éste ha sido situado. El hombre ante Dios como ser engendrado, creado, o bien, *participado del Ser*, se encuentra de igual manera junto a todo lo que existe en el mundo, es decir, en la Creación en la que de igual manera ha sido colocado. En consecuencia, Buber sostendrá que la primera de las categorías filosófico-dialógicas que sobresale por encima de todas las demás, tiene su realidad viviente en la relación esencial del yo-tú, ya que esta relación se funda la inmediatez existencial del Ser-relacional. En efecto, para Martin Buber la relación yo-tú es «el arquitecto» esencial de la concepción relacional del mundo y de la existencia.⁴¹⁸ Vemos, pues, como la «arquitectura» buberiana está cimentada a partir de la consolidación o comunización de las relaciones inter-personales.

Ahora bien, esta concepción relacionalmente arquitectónica del mundo y de la existencia, se opone diametralmente al actual acontecer, ya que el yo monológico, que para Buber es el «señor de la hora presente», es justo el responsable de haber olvidado e incluso sepultado en las catacumbas la relación yo-tú.⁴¹⁹ No obstante, para este filósofo dialógico, «el eclipse de la luz de Dios no significa que ella se esté apagando», ya que «mañana mismo puede que se retire lo que se interpone y la oculta»⁴²⁰. Por decirlo de otra manera, pudiera ser que mañana mismo se disipe el sujeto monológico que ha eclipsado la luz de Dios con su propia sombra de especulación. Aunque, a decir verdad, no podemos olvidar tan fácilmente que, como dijera Hans Urs von Balthasar, y en esto estamos también plenamente de acuerdo con él, que «la presencia y la ausencia de Dios en el mundo es un misterio incomprensible para el pensamiento del hombre y todavía más para su sentimiento y experiencia»⁴²¹. ¿O acaso habría que suponer que es justo el ser

⁴¹⁶ *ED*, p. 149.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *ED*, p. 150.

⁴¹⁹ *ED*, p. 151.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Hans Urs von BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, traducción de Emilio Saura, Madrid: Ediciones Encuentro, 1979, p. 103. En el apartado de este libro que lleva por título «Un Dios a la vez próximo y lejano», Balthasar muestra

humano el que terminará por *condicionar* de manera definitiva la realización plena de lo divino? ¿O hemos de suponer que tal realización estaría entonces condicionada por la manifestación absolutamente inter-humana que se impone desde el ámbito propio de la misma humanidad en su «arquitectura» dialogal? ¿Será cierto que una vez instaurada plenamente la relación yo-tú que Martin Buber concibe, Dios quedará entonces *absolutamente al descubierto*? Esto supondría, creo, igualar en términos de intelección las condiciones-de-realidad-de-la-obstrucción con la realidad misma de la luminosidad. Dicho en otros términos, creemos que esto supondría justamente aceptar que la posible sombra que antepone la humanidad, es potencialmente igual a la luz que esta misma obstaculiza. Lo cual, a final de cuentas, vendría a significar, por utilizar una imagen trillada pero aun así sumamente gráfica, que el dedo con el que podemos tapar el sol, se igual en magnitud con aquello que supuestamente logra encubrir.

¿O no podrá ser acaso verdad, como dijera Vicente Serrano Marín, que se trate más bien de ese «Dios que parece ausentarse, alejarse, disolverse, un Dios que se escapa y que en su huída dicta las nuevas formulaciones que deben ocupar a los filósofos», donde «la ausencia divina parece convertirse en el gran motivo oculto a partir del cual filosofar, iniciando así la paradoja de una presencia que se consume en su disolución, y que es justamente el lugar de la posmodernidad»⁴²²? Así, pues, a nosotros nos parece más bien que el hombre no ha podido, a pesar de sus circunstancias históricas o personales, o bien, *a pesar incluso de sí mismo*, contener la terquedad y persistencia caritativa, por decirlo de alguna manera, del Dios vivo. Antes bien, tal parece que quizá el escritor francés François Mauriac tiene razón al afirmar que, como de hecho ocurre de forma misteriosa en todas sus novelas, «Dios está siempre al acecho»⁴²³. Tal vez sea este *acecho de Dios* el misterio que habría que saber interpretar y abordar de manera filosófica. O quizá sea este *acecho de Dios* el misterio que habría que saber interpretar y abordar de manera filosófica. Ya que desde el *acecho de Dios* no sólo se podrían abordar las situaciones humanas

con una profundidad filosófica por demás admirable, que *el misterio de la ausencia de Dios* va mucho más allá de «una vaga y difusa experiencia epocal».

⁴²² Vicente SERRANO-MARÍN, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, México: Plaza y Valdés, 2005, p. 44. La hipótesis de este autor, a la cual nos apegamos, podría quedar dividida en dos partes: primero, «lo que triunfa es precisamente ese Dios escondido y muerto»; y, segundo, «todo parece apuntar una vez más al mismo problema de la vieja divinidad que tal vez hemos enterrado antes de matar; que tal vez no murió, y que si murió fue capaz de resucitar una vez más».

⁴²³ «Apostado al final de mis novelas, de cada una de mis novelas... Dios está al acecho», dirá Mauriac. Véase, por ejemplo, François MAURIAC, *Nudo de víboras. El beso al leproso*, traducción de Almudena Montocoro Micó, Madrid: Homo Legens, 2007; y también de manera muy especial *Nouveaux Mémoires Intérieures*, París: Flammarion, 1965.

más comunes e inmediatas, sino que incluso también habría que contemplar y no omitir las consideradas incluso más inhumanas, pero *a pesar de todo jamás inalcanzables para Dios*, si es que es en Él donde se encuentra el *fundamento y la más profunda verdad de todo ser*.⁴²⁴ Fundamento luminoso de inteligibilidad donde resplandezca una *ascensión al sentido del ser* que, como ya mostrara en su momento la filósofa Edith Stein, es capaz de abrir nuevos horizontes de investigación filosófica acerca de lo comprensible, es decir, de esa realidad que no por ser finita nos resulta de hecho agotable, pero sin por ello traicionar ese trasfondo que, tratándose especialmente de «la cuestión de Dios», nos resulta de igual modo y todavía más inagotablemente incomprensible.⁴²⁵ ¿O acaso no ya san Agustín había afirmado que la perfección del sabio consiste en investigar sin descanso lo incomprensible?⁴²⁶

Nosotros creemos, como hemos mostrado, que en efecto el planteamiento de Martin Buber adolece de esa avidez filosófica de la que habla san Agustín. Ahora bien, ¿estará dicha avidez presente en la filosofía de Emmanuel Lévinas y su modo particular de concebir «la cuestión de Dios»? Nuestro último apartado intentará esclarecer una respuesta precisa a tal interrogante.

⁴²⁴ La filosofía tendría que dar respuesta a preguntas tan inquietantes como las que formulara con gran seriedad el escritor Maxence van der Meersch: «¿Habría todavía quien se interese por esa ruina calcinada, por ese ladrón, ese borracho, ese adúltero, ese incestuoso, ese desequilibrado, ese pederasta, ese depravado, ese monstruo, ese irremediabilmente condenado a su vicio? ¿Habría alguien, aparte de Dios, que quiera acoger a ese naufrago? Podrido hasta los tuétanos como una carroña, *objeto de náuseas para los demás y para sí mismo, sólo Dios podía atreverse con él...* Siempre queda Dios». Maxence VAN DER MEERSCH, *La máscara de carne*, traducción de Ramón Hernández, Barcelona: Plaza & Janés, 1973, p. 187. No ha sido posible encontrar una edición más reciente de esta gran obra. Cabe mencionar también que mi apego a las fuentes literarias en el presente apartado se debe a dos motivos principales: 1) la profundidad que estos autores literarios muestran al abordar problemáticas que bien pueden ser tratadas desde una perspectiva filosófica; y 2) el interés filosófico que debería despertar la posible elaboración de serias y profundas respuestas a tales planteamientos a partir de la filosofía.

⁴²⁵ Véase Edith STEIN, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 2004.

⁴²⁶ «Así se han de buscar realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez». SAN AGUSTÍN, «La Trinidad» en *Obras completas de San Agustín V*, traducción del p. Luis Arias, Madrid: BAC, 2006, XV, 2, 2, p. 697.

III. «La cuestión de Dios» en Emmanuel Lévinas.

Hemos llegado, finalmente, al último apartado de nuestra indagación filosófica. Ciertamente, la «cuestión de Dios» en Emmanuel Lévinas resulta ser algo por demás primordial dentro del conjunto de su original pensamiento. De hecho, podría decirse sin temor a equivocaciones que tal «cuestión» ocupa el núcleo central a partir del cual se irá desplegando su peculiar modo de inteligibilidad filosófica. Así, pues, la propuesta global levinasiana, implícita o explícitamente, tendrá como base fundamental de intelección «la cuestión de Dios» que aquí nos hemos propuesto abordar. Sin embargo, no es nuestra intención abarcar tal propuesta en su totalidad. Ni, como ya se hiciera en su momento, exponer los detalles que *el discurso sobre Dios* adquirió a lo largo de toda su obra.⁴²⁷ Sino que hemos de concentrarnos ante todo en el contenido más esencial que el propio Lévinas desarrolló de manera concreta y explícita al respecto. Razón por la cual, nos remitiremos primordialmente a tres de sus obras, a saber: en primer lugar, aquella en la cual «la cuestión de Dios» aparece claramente perfilada de manera filosófica, y que lleva por título *De Dios que viene a la idea*⁴²⁸; en segundo lugar, a otra obra que, al ser una entrevista realizada al propio Lévinas al final de su vida, aporta aclaraciones de suma importancia que nos ayudarán a esclarecer aún más aquello que fuera enunciado en la primera⁴²⁹; y, por último, haremos de igual modo referencia a uno de sus escritos donde aparece desarrollada el tipo inteligibilidad que él asume para abordar la noción y realidad de la Trascendencia y, por ende, de Dios.⁴³⁰ Así, pues, estas tres obras de Lévinas constituyen el ámbito filosófico específico en el que haremos nuestra presente incursión.

Ahora bien, cabe mencionar además que Emmanuel Lévinas no es precisamente un filósofo dialógico. En efecto, la posterior toma de distancia en lo referente a dicha perspectiva, proviene precisamente del establecimiento absoluto de la alteridad u otredad que ciertamente fuera rescatada de ese otro ajeno al yo –el Tú–, que la filosofía del principio dialógico adoptó

⁴²⁷ Como es el caso, por ejemplo, del trabajo realizado por Ulpiano VÁZQUEZ-MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid: UPCM, 1982.

⁴²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid: Caparrós, 2001. En adelante citada como *DVI*, más la página correspondiente a esta edición.

⁴²⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Ética e infinito*, traducción de Jesús María Ayuso Díez, Madrid: Machado Libros, 2000. En adelante *EI*, seguido de la página correspondiente a esta versión en castellano.

⁴³⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Trascendencia e inteligibilidad*, traducción de Jesús María Ayuso, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006. En adelante *TEI*, y la página que corresponda.

como base de intelección, pero que, en el caso de Lévinas, adquirió una radicalidad de intelección que no está de hecho presente en los pensadores que se basaron en el principio dialógico de la reciprocidad. De hecho, para Lévinas ese Otro sólo es tal a partir de una relación «a-simétrica» donde no existe la reciprocidad dialogal entre el Yo y el Tú, como ocurre por ejemplo, en el caso de Martin Buber, donde tanto uno como otro parecen coincidir en un encuentro o equivalencia inteligible que se establece a partir del *entre*, de ese *entre* en tanto representa el espacio dialogal por excelencia.⁴³¹ Por su parte, en vez de sostener un tipo de reciprocidad inter-humana, sea ésta del tipo que sea, Emmanuel Lévinas apostará por establecer una propuesta filosófica donde *la trascendencia del Otro en tanto absolutamente Otro* ponga en entredicho la equiparación o equivalencia –reciprocidad– entre uno y otro (entre el Yo y el Tú), que tal parece es aquello que sostiene a la filosofía del principio dialógico en su conjunto. Dicho de otra manera, podemos afirmar entonces que la primordial condición «a-simétrica» que Lévinas concibe, es justo aquello que de manera radical pondrá al descubierto la absoluta Trascendencia o *alteridad* que posee ese Otro con respecto a la totalidad especulativa u ontológica que suele ser adjudicada a la «cosa pensante».⁴³² No obstante, tal *rompimiento* inteligible no se deslinda por completo de los supuestos básicos de los pensadores dialógicos, sino que, por así decirlo, los lleva hasta sus últimas y más radicales consecuencias de intelección real, esto es, según Emmanuel Lévinas, de relevancia y efectividad *ética*. Motivo que nos resulta más que suficiente para cerrar con él nuestro presente trabajo de investigación, ya que dicho esfuerzo constituye por sí mismo una expresión que no puede ser pasada por alto al abordar la propuesta inteligible de la filosofía del principio dialógico y su respectiva «cuestión» acerca de Dios.

Así, pues, decimos que tal «a-simetría», la cual, dicho sea de paso, viene a ser de fondo el argumento fundamental de alteridad que Lévinas establece, es aquello que, según él, «presagia la ética», o bien, aquello que «revela una dimensión de altura». «Pues en un sentido,

⁴³¹ Pero Lévinas se preguntará al abordar el planteamiento de Martin Buber: «¿En qué medio tiene lugar el encuentro entre el yo y el tú?». Lo cual vendría a significar lo siguiente: ¿acaso el Yo y el Tú son equivalencias dialógicas sin distinción de relevancia, es decir, sin distinción de alteridad o trascendencia? ¿Es acaso el encuentro buberiano que se da a través del *entre* la respuesta más acertada para clarificar y establecer la real trascendencia del otro en tanto absolutamente otro? Lévinas, por supuesto, no estará para nada de acuerdo con esta supuesta equivalencia u homologación que tiende a eliminar por completo la condición «a-simétrica» e inequivalente de la Trascendencia y, por tanto, de Dios. Infinito trascendente o alteridad que el propio Lévinas defenderá a plena ultranza.

⁴³² A este respecto, véanse, por ejemplo, las sugerentes obras de Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le livre de Poche, 2008, (hay una versión en español, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002). Las citas correspondientes se harán de acuerdo a la edición española; y también, *Alterité et transcendance*, Paris: Le livre de Poche, 2008.

dirá este filósofo, la ética no es sino el privilegio que detenta el otro *qua* otro»⁴³³. ¿Y cuál es entonces este «privilegio» que el otro posee y que nos «revela una dimensión de altura»? El propio Lévinas nos ofrece la respuesta: es «un reconocimiento del otro como maestro que ha de ser servido»⁴³⁴. Y dicho servicio que se dirige al Otro, es justamente el *servicio* que Emmanuel Lévinas pretende ofrecer a la Trascendencia, a la «gloria del Infinito», es decir, a Dios. Por decirlo brevemente, tal servicio filosófico no será otro más que la testificación de «lo humano en el ser», esto es, la revelación de una «dimensión de altura» que hace patente la «gloria del testimonio», es decir, el reconocimiento pleno de la *santidad*.⁴³⁵ Vemos, pues, cómo para Emmanuel Lévinas la ética corresponde con una dimensión precisa donde lo divino –en tanto altura infinita de la propia dimensión divina y por tanto expresión inteligible o pensamiento de lo siempre Des-igual–, aparece como servicio al otro. En efecto, como un servicio a ese Otro que, si bien se muestra ante mí como lo inasible e inabarcable, no por ello me resulta indiferente.⁴³⁶ Por el contrario, como dijera Catherine Chaliier, una gran comentadora de Lévinas, la entrada de «lo humano en el ser» anuncia «que la opción de una vida humana pasa por asumir una existencia para el otro», lo cual significa, a final de cuentas, «una existencia invitada a la santidad»⁴³⁷. De tal manera, la opción de «una existencia invitada a la santidad» constituye, de hecho, la gloriosa aparición de ese «otro modo que ser más allá de la esencia» que llegó a postular y anhelar Emmanuel Lévinas hacia el final de su recorrido filosófico. No obstante, tal opción depende en todo caso de mi respuesta y colaboración, es decir, de mi testificación o atadura *en tanto sujeto*, a

⁴³³ Maurice FRIEDMAN, Matthew CALARCO y Peter ATTERTON (Eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, traducción de Carolina Kohan y Pablo Dreizik, Buenos Aires: Lilmod, 2006, p. 61.

⁴³⁴ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

⁴³⁵ En una ocasión, el propio Lévinas le dijo a Jacques Derrida: «¿Sabe?, con frecuencia se habla de ética para describir lo que hago, pero lo que a fin de cuentas me interesa no es la ética, no sólo la ética, sino lo santo, la santidad de lo santo». Jacques DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*, traducción de Julián Santos Guerrero, Madrid: Trotta, 1998, p. 14.

⁴³⁶ El acceso al «rostro» del Otro es, dirá este filósofo, «de entrada ético». El «rostro» de una persona es lo más expuesto y vulnerable, «como invitándonos a un acto de violencia». Pero al mismo tiempo, el *sentido* profundo de dicho «rostro» está dado en una tajante e inapelable invitación: «No matarás». Así, pues, el asesinato para Emmanuel Lévinas es realmente algo banal, ya que *en efecto se puede matar al otro*. Razón por la cual, la exigencia ética o invitación a que entre «lo humano en el ser», no representará en absoluto para este pensador una «necesidad ontológica», sino la opción ética por la santidad que efectivamente cumple el mandato de sujeción que el otro *de entrada* establece y me impone como cumplimiento de justicia y, por ende, del mandato divino. La «huella» de tal invitación, por decirlo de alguna manera, corresponde precisamente con la autoridad del mandato divino que me invita a ser capaz de responder a tal exigencia. Que «el rostro habla», significa por tanto que Dios mismo me invita a responderle *humanamente*. Por tanto, la relación auténticamente humana no parte de una cierta equivalencia de respeto, sino de la «gloria del testimonio» que surge con mi responsabilidad y rotunda sujeción. Véase *EI*, pp. 71-73.

⁴³⁷ Catherine CHALIER, *Levinas. La utopía de lo humano*, traducción de Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras, 1995, p. 21.

ese otro al cual se dirige y vuelca mi servicio y responsabilidad.⁴³⁸ Ciertamente, como tendremos ocasión de ver más adelante, al menos en lo referente a «la cuestión de Dios», dicho servicio constituye lo más fundamental y significativo del sujeto que concibe este filósofo, ya que la inherente subjetividad del propio sujeto dependerá en todo caso de poder asumirse, según postula el propio Lévinas, como auténtica «substitución del otro», es decir, como *expiación*.⁴³⁹ ¿Qué implicaría llevar a cabo tal propósito de *expiación*? ¿Se trata en efecto de algo real, o siquiera posiblemente real? O bien, ¿no dejará de ser algo que, no por ser atribuido a un ámbito ético de «santidad», según la entiende Lévinas, dejará por ello de poseer ciertos residuos nocionales e incluso reales por demás discutibles y cuestionables? ¿O no será que, como sugiere el estudio de Catherine Chaliel, se trate más bien de una sugerente pero imposible «utopía de lo humano»? Pero antes de adentrarnos de lleno en este punto medular de nuestra actual «cuestión» y dar respuesta a los anteriores interrogantes, debemos primero someter a consideración aquellos elementos que irán configurando la propuesta fundamental de *expiación* levinasiana que por ahora sólo hemos podido apenas nombrar.⁴⁴⁰

a) El término Dios como una palabra significativa.

Para Emmanuel Lévinas, «las cuestiones relativas a Dios no se resuelven con respuestas en las que deja de resonar, en las que se sosiega por completo, la interrogación»⁴⁴¹. ¿Qué significa esto? Significa que, de ser así, es decir, si se borrara por completo el resonar de la interrogación por medio del establecimiento definitivo de una posible respuesta, entonces habría que aceptar que la

⁴³⁸ Dirá Lévinas para establecer la definición de *sujeto*: «el sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle. Lo que él tiene de totalmente otro es la intransitividad de su relación conmigo: tengo que responder de él antes de que él me responda y aun cuando no me responda; sólo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de informaciones, me constituye como sujeto único que ni puede evadirse de dejar su puesto a otro. Soy sujeto cuando aparezco *atado* con una responsabilidad que ni me he buscado ni procede del tiempo que domina mi conciencia». Emmanuel LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 27.

⁴³⁹ Emmanuel LÉVINAS, o. c., p. 60.

⁴⁴⁰ Pues como ya dijera San Bernardo: «la consideración es una reflexión aguda del entendimiento o una aplicación intensa del espíritu para descubrir la verdad». SAN BERNARDO, «De consideratione» en *Obras completas II*, traducción de Iñaki Aranguren, Severino Alonso, Juan Ma. De la Torre y Mariano Ballano, Madrid: BAC, 1994, Libro II, II, 5, p. 89.

⁴⁴¹ *DVI*, p. 11.

absoluticidad e infinitud que parece contener este peculiar término, quedarían eliminadas y absorbidas en la propia asimilación pensante que se da a través del establecimiento de dicha respuesta. En efecto, aun en la acogida indudable del pensamiento, el término Dios, según Emmanuel Lévinas, debe seguir conservando su perpetua novedad.⁴⁴² Y esta conservación o acogida de «la novedad del absoluto», no significa de ningún modo pretender reducir dicha novedad a la inmanencia de lo pensado, ni sostener la supuesta integración de tal novedad en el acto mismo del pensamiento que es capaz de elaborar su propia idea, su propio concepto. En consecuencia, aquello que aquí se rechaza es justamente la autointegración del término Dios en un cierto *ideatum*. Razón por la cual, para evitar tal tipo de asimilación o autointegración, Lévinas reconocerá acertadamente que «haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pensador con lo pensado»⁴⁴³. Y, tratándose de nuestra actual «cuestión», tal pensamiento tendría que evitar a toda costa establecer un correlativo de equivalencia que fuera equiparable con aquello que es pensado, en este caso, Dios, por supuesto.

Ciertamente, eliminar tal tipo de equivalencia es el cometido principal que se propone llevar a cabo la inteligibilidad levinasiana. Dicho en términos del propio Lévinas, habría que reconocer por tanto que la significación del término Dios como palabra significativa, en tanto hace referencia a una realidad de hecho infinita y por ende no-conceptual, y que no es otra más que la idea misma del Infinito no-pensado, a fin de cuentas «contendría más de lo que sería capaz de contener», esto es, «*más que su capacidad como cogito*».⁴⁴⁴ Así, pues, Dios y pensamiento no son de ninguna manera equiparables, y mucho menos asimilables uno dentro del otro. En tal sentido, Dios, al menos para el propio pensamiento, de acuerdo con Emmanuel Lévinas, y en esto estamos de acuerdo con él, no puede ser jamás un fin, ya que esto significaría todavía la asimilación de esta palabra con la finalidad alcanzable –asimilable– de la capacidad cogitativa y, en consecuencia, equiparable asimismo con la propia integración de la finitud especulativa que, de hecho, le resulta por demás *realmente* incompatible a tal término.

Ahora bien, esta «a-simetría» o desproporción entre el *cogito* y su propia capacidad pensante, está dada justamente por el respeto absoluto que este filósofo pretende establecer con respecto a la *alteridad* inequiparable e inigualable del otro en tanto absolutamente otro. Así, pues,

⁴⁴² Novedad que permanece al no ser el término Dios resultado del pensamiento, esto es, un *concepto*, sino una realidad que me exige, como iremos viendo a continuación, asumir ante todo la carga de significación infinita que dicho término conlleva e implica.

⁴⁴³ *DVI*, p. 12.

⁴⁴⁴ *DVI*, p. 13. El subrayado es nuestro.

entre el pensamiento y Dios, sostendrá Lévinas que tiene que prevalecer una Desigualdad primordial que hay que conservar metafísicamente en términos asimismo inteligibles. Términos inteligibles que, en el caso específico de este filósofo, adquirirán un modo de intelección particularmente ético.⁴⁴⁵ Por tal motivo, la inteligibilidad levinasiana transitará ahora por un sendero distinto al onto-lógico, es decir, distinto a aquel sendero cuyo primado recae justamente en la inmanente capacidad especulativa de la «cosa pensante» y aquello que piensa. Dicho de otra manera, podemos afirmar entonces que en planteamiento de Lévinas con respecto al término Dios, no parte de un mero concepto, ni de una particular idea, sino que adopta como punto de partida una *situación* específica, a saber, aquella situación donde se manifiesta la verdadera trascendencia del Infinito en el *rostro* del otro.⁴⁴⁶ De hecho, para esta filósofo «la idea de infinito no arranca a la subjetividad ni del ser ni de la historia: la constituye en responsabilidad ante el rostro del otro»⁴⁴⁷. En consecuencia, es justo en esta *situación* específica o «mi relación con Dios», según él propio Lévinas, donde debe prevalecer el «des-inter-esamiento» más esencial, es decir, «aquella relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia»⁴⁴⁸. Paciencia o *sujeción* ante el otro realmente *inadecuada*, esto es, sin ningún tipo de adecuación o equiparación posible entre uno y otro, ni siquiera en el ámbito especulativo del pensamiento, ya que, y esto habría que resaltarlo, entre el *cogito* que piensa la idea de Infinito y la *producción* trascendente de ésta –la «idea-de-Infinito-en-mí», es decir, la *situación* ético-metafísica de absoluta responsabilidad ante el *rostro* del otro que él me impone, prevalece ante todo una profunda y radical desproporción, una trascendente e insuperable Desigualdad: un «des-inter-es», es decir, un quitar toda posible equiparación a nivel ontológico o epistemológico que para nada significa indiferencia o desatención, sino respeto por la absoluta alteridad del otro. O bien, si se prefiere, podría decirse que ante tal *situación* debe mantenerse una desvinculación originariamente «an-árquica», por usar los propios términos de Emmanuel Lévinas, con la cual se pretende mostrar precisamente que el *cogito* no es ni el origen ni el comienzo del otro en tanto

⁴⁴⁵ «El proyecto filosófico de Lévinas –afirma un comentarista– se deja resumir como una interpretación metafísica de la ética, como respeto absoluto a la alteridad del otro. Pero también: como una traducción a categorías éticas de la metafísica como deseo de lo inteligible». Patricio PEÑALVER, *Argumento de alteridad*, Madrid: Caparrós, 2000, p. 36.

⁴⁴⁶ «Pensamos –dirá Lévinas– que la idea-de-lo-Infinito-en-mí –o mi relación con Dios– me viene dada en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna «experiencia», pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma». *DVI*, p. 14.

⁴⁴⁷ Patricio PEÑALVER, o. c., p. 53.

⁴⁴⁸ *DVI*, p. 13.

otro o Infinito. Y mucho menos es éste el origen de la Trascendencia que, a final de cuentas, es Dios, esto es, la «idea-de-Infinito-en-mí». Con ello, Lévinas se empeñará en lograr que el ámbito del pensamiento pierda su dominio y señorío sobre todo aquello –la exterioridad en general– que dicho *cogito* pretende condicionar o referir tan sólo a sí mismo como su origen único y absoluto, incluso ontológico.

Por ende, la «idea-de-Infinito-en-mí» pondrá al descubierto aquella desproporción o Desigualdad radical que impone ese Infinito(-Dios) que está más-allá de la propia capacidad de lo que es pensado. La *alteridad* rotunda del otro-hombre y, por ende, mi relación con Dios, manifiesta la ausencia total de cualquier tipo de correlación entre la «cosa pensante» y esa «extrañeza» que *no se sabe de dónde* ha venido, pues esta alteridad está, según Emmanuel Lévinas, realmente más-allá de todo origen especulativo. Es así como este filósofo establece la «extrañeza» o alteridad sin origen, esa alteridad «an-árquica» sin limitaciones impuestas por el conocimiento y sus respectivas aprehensiones gnoseológicas o, a final de cuentas, sin la perene *dominación* por parte del *cogito* y su pensamiento especulativo, como el principio determinante y fundamental en tanto comienzo del acontecer humano en su mismo ser. En consecuencia, el término Dios como palabra significativa, sólo es tal para Lévinas, si dicho término queda liberado de la reducción ontológica que se lleva a cabo por medio del saber filosófico meramente racional o abstracto –si es que éste último tipo de saber es entendido como una elaboración especulativa del propio pensamiento y, por ende, como el establecimiento de algo que *es*, en realidad, él mismo: la relación siempre vinculante del que piensa –el *cogito*– con lo pensado, esto es, del ser con el saber en inmediata correspondencia y asimilación pensante.

«Más bien –afirma Lévinas– sería como si el rostro del otro hombre que, de entrada «me pide» y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por Dios de la idea de Dios y de toda idea en la que Él (*II*) todavía pudiera ser mentado (*visé*), visible y conocido, y en la que lo Infinito vendría a quedar desmentido por la tematización, en la presencia o en la representación»⁴⁴⁹. ¿Cómo escapar entonces de esta tematización especulativa del *cogito* sin atentar por ello contra el rebasamiento por Dios de la idea de Dios? En primer lugar, según el itinerario seguido por el propio Emmanuel Lévinas, atendiendo al otro hombre del que tengo que responder; y, después, por medio del establecimiento de esta relación sin correlación o reciprocidad en la cual el «dinamismo del deseo» reenvía precisamente al «a-Dios» –a la

⁴⁴⁹ *DVI*, p. 15.

socialidad o responsabilidad— que resulta ser más arcaico que el propio *cogito*. En efecto, para este filósofo, «el Deseo metafísico es deseo de lo absolutamente otro»⁴⁵⁰. Y este Deseo metafísico implica ir de lo Mismo (el *cogito*) a lo Otro, es decir, del yo al «a-Dios» que apunta tanto al Infinito más-allá del propio pensamiento, como a la despedida o anulación irreversible del mismo *cogito*. Así, pues, el término Dios como palabra significativa, implica, por una parte, el reconocimiento de esta Desigualdad o desproporción entre la Trascendencia o alteridad del *otro como absolutamente otro* y, a su vez, implica también la realización o cumplimiento del yo como un ser que solamente existe y es tal en la medida en que éste reconoce que no es él mismo quien se da a sí su propia identidad, ni formal ni real, sino que acepta que él ha recibido dicha identidad más bien en la paciencia receptiva de un exceso que sólo pertenece y corresponde al Infinito, es decir, a ese «a-Dios» que corresponde precisamente con la «idea-de-Infinito-en-mí». Razón por la cual, el yo, según Lévinas, es más bien un «para-el-otro hombre», y por él, es que éste queda configurado como un «a-Dios», como pura «Illeidad»⁴⁵¹. Ciertamente, para la inteligibilidad levinasiana el yo constituye el paso que va de sí Mismo a lo Otro; pero nunca es paso de lo Otro a lo Mismo.⁴⁵² Donde lo-Otro (*autre*), cabe mencionar aquí, llega a ser de esta manera el-Otro (*autrui*), en tanto servicio que se da ante lo Infinito, o bien, en tanto dicho servicio manifiesta verdaderamente la *situación* ético-metafísica que involucra el «a-Dios» anteriormente descrito.

Para Lévinas, está claro que «así piensa un pensamiento que piensa más de lo que piensa»⁴⁵³. Es decir, del pensamiento donde el «deseo de lo absolutamente otro» constituye la situación originaria en la que el Infinito se pone en mí como la instauración de una relación primordial con lo nuevo, esto es, a partir del Deseo metafísico de ese Otro que, a final de cuentas, está dado en la superación del yo que efectivamente «sale de sí» hablándole al otro, esto es, a través del *servicio* que el discurso instauro con la preeminencia de su Deseo.⁴⁵⁴ Por ende, el Deseo metafísico primordial consiste en «des-decirse» como yo, justo para quebrantar incluso la inmediatez del contacto directo que el *tuteo* —o trato de Tú— pretende establecer —como de hecho ocurre en la filosofía del principio dialógico—, e instaurar así el respeto inquebrantable que

⁴⁵⁰ Patricio PEÑALVER, o. c., p. 56.

⁴⁵¹ «De este modo la presencia-ausencia de Dios revierte sobre la idea de que la subjetividad no es posesión de sí misma, sino responsabilidad, sujeción o sustitución. Para referirse a este Dios que es trascendencia más allá del ser y que se presenta en el rostro del otro, Lévinas inventa el término “Illeidad” (de Ille)». Julia URABAYEN, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra: EUNSA, 2005, p. 163.

⁴⁵² «La relación metafísica ve de lo Mismo a lo Otro, no de lo Otro a lo Mismo». Patricio PEÑALVER, o. c., p. 57.

⁴⁵³ *DVI*, p. 16.

⁴⁵⁴ «La relación de lo Mismo y lo Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que lo Mismo, resumido en su ipseidad de “yo” —de ente particular y autóctono— sale de sí». *TI*, p. 63.

supone el trato de Usted y ante Usted.⁴⁵⁵ Que «Usted sea primero», significa entonces que lo fundacional no soy yo, sino Usted, es decir, el Otro al que me dirijo ante todo como *señor*. Y el Otro como absolutamente Otro y su respectivo respeto o distancia, termina por instaurar «la relación de los hablantes como relación ética»⁴⁵⁶. Sí, como relación ética de los hablantes que está libre de toda cercanía y, por tanto, condicionada por la ausencia del *tuteo*; relación ética que es colocada así en la alteridad que impone la Trascendencia o Infinito del Otro en el otro; relación ética de los hablantes donde el cumplimiento de aquella exigencia metafísica conduce a responder por el otro como totalmente otro, por el Otro cuya alteridad y trascendencia no se debe jamás traicionar, según el planteamiento levinasiano; relación ética, finalmente, que pretende mantener una profunda coherencia de distanciamiento con respecto al serio Deseo metafísico que postula Emmanuel Lévinas: Dios-viniendo-a-la-idea, es decir, el cumplimiento ético-metafísico del paso de lo-Otro al otro.

Sin pretender negar la aportación inteligible o filosófica que nos ofrece este último aspecto de la intelección levinasiana, y que ciertamente apreciamos y respetamos, tendremos asimismo que exponer algunas consideraciones que nos impiden estar plenamente de acuerdo con Emmanuel Lévinas en este punto. Para empezar, habría que mencionar que el trato de Usted y ante Usted como situación ética, en efecto comunica un cierto tipo de respeto para nada desdeñable. Sin embargo, de igual manera puede estar ahí mismo presente una cierta distancia que incluso podría entenderse como desprecio, es decir, como un esfuerzo tajante y determinante por *mantener a raya* al que está ante mí. El trato de Usted, éticamente hablando, también puede imponer una barrera prácticamente infranqueable, un impedimento de posible cercanía, un abismo gélido de distancia. ¡E incluso puede llegar a convertirse en un verdadero insulto disfrazado de supuesta reverencia! ¿Y cómo podríamos diferenciar entonces el respeto ético del trato de Usted con el despotismo que, aunque tal vez oculto, desvirtuaría por completo el carácter supuestamente ético de dicho trato? ¿A dónde nos conduce *realmente* poner demasiado énfasis en la alteridad del otro y mantener a toda costa la distancia adjudicada a su misma trascendencia? ¿No hay ahí un juego demasiado peligroso, debido precisamente a su inherente sutileza, entre respeto y despotismo, entre grandeza e hipocresía que puede ser capaz de mantener oculta una

⁴⁵⁵ «Dios no es, como propone Buber, un Tú, sino un Él, la trascendencia no puede absorberse en la immanencia». Julia URABAYEN, o. c., p. 165. A este respecto, dirá claramente Lévinas: «lo que he intentado describir es un «¡Después de usted, señor!» original». *EI*, p. 75.

⁴⁵⁶ Patricio PEÑALVER, o. c., p. 61.

determinada arrogancia? ¿Y por qué el propio Lévinas no nos dice prácticamente nada acerca de la actitud profunda de cada persona en la cual se fundamenta esa relación ética de los hablantes que tanto exalta? Ciertamente, no estaría por demás tener en consideración esa muda violencia que puede llegar a ejercer la arrogancia revestida de reverencial respeto.

La relación ética de los hablantes de Emmanuel Lévinas, tal parece que nos coloca en una situación específica que me *obliga a mantener al otro a distancia de mí*. ¿Y será suficiente mantener vigente tal *obligación* sin tener en cuenta algún otro aspecto –como la ternura, compasión, simpatía, íntima y profunda afectividad, piedad, etc.–, cuya relevancia no puede ser pasada por alto ante la realidad misma que comporta tal situación? ¿O no será más bien que el distanciamiento que postula Emmanuel Lévinas lo que en verdad pretende asumir como distanciamiento infinito en lo referente al otro, en tanto conservación perpetua de la Trascendencia y, por ende, de Dios, resulta ser un tipo de aseguramiento que impediría llevar a cabo un encuentro colmado de cercanía e intimidad personal con el otro y con lo Otro? ¿Sería esto realmente un acto de profanación tratándose asimismo de Dios? ¿Y dónde quedaría entonces la infinita familiaridad o cercanía que es posible establecer entre Dios y todos los hombres? Ciertamente, el infinito de Dios no sólo puede ser expresado en el supuesto alejamiento de su inasible Trascendencia, sino que asimismo es posible establecer otro tipo de infinitud que marcha en un sentido totalmente opuesto al que fuera indicado por Lévinas. En efecto, si concebimos a Dios como aquel que nos es infinitamente-cercano, entonces es posible descubrir un ámbito de inteligibilidad del todo distinto a la *obligación* levinasiana. ¿O acaso resulta en verdad imposible establecer un ensanchamiento realmente desbordante de infinita cercanía, en el cual la realidad misma de Dios aparezca bajo el insospechado carácter de algo *demasiado íntimo y familiar*? Por ejemplo, sin tener que quedarse apresado en el ámbito del *tuteo*, pero al mismo tiempo sin tener que anular la importancia ética que éste aporta a la *situación* de los hablantes, es posible establecer una plenitud situacional que acoge y desborda dicho ámbito. En efecto, si yo me dirijo al otro –sea quien sea– para que me hable de Él, y no de sí, es decir, si establezco un vínculo directo con el otro –al decirle *Tú háblame de Él*–, entonces bien puede decirse que me he colocado en una situación específica de radical atrevimiento. Radical atrevimiento cuya cercanía desborda y plenifica la cercanía para nada irrespetuosa de nuestra relación o situación hablante, sino que, por el contrario, haría prevalecer la confianza depositada en el Infinito que no sólo nos habla a distancia bajo la apariencia ineludible de un mandato, sino que de igual manera vive Él

mismo con y en cada uno de nos-otros de manera palpable y familiar, esto es, en una concreta situación *de amigo a amigo*, como único y verdadero «Hijo-de-Hombre».⁴⁵⁷

Háblame de Él, significaría por tanto dos cosas esenciales: la primera, que no le niego al otro su participación y vinculación real con la Trascendencia del «Hijo-de-Hombre»; y, en segundo lugar, que consiento que Él sea el más auténtico vínculo *–carnal–* de igual manera humano entre nos-otros. Ahí está Dios entre nos-otros en tanto *patencia*, es decir, dentro y fuera de nuestra situación no sólo hablante, sino en verdad humana y presencial. Situación que puede quedar expresada de la siguiente manera: de Él a mí y por Él a ti, o bien, por Él a ti y a mí, donde Él funge como único centro de real encuentro entre todos y cada uno de los seres humanos. Así, pues, la infinita cercanía de Dios que aquí de hecho se presentaría, me puede llevar incluso a considerar a Dios en infinita cercanía como amigo, o incluso como un hermano, en infinita y extremada cercanía y carnalidad personal que asimismo conserva la insuperable distancia ontológica.⁴⁵⁸ Es más, incluso podría referirme a Él como un mendigo, sí, como un *divino mendigo que sufre por nos-otros de amor*. ¿Acaso con ello se profanaría su más excelsa divinidad? ¿No es justo tal atrevimiento aquello que nos permitiría exaltar de modo aún más radical la realidad misma de Dios? Al menos a nosotros así nos lo parece.⁴⁵⁹ No obstante, si falta el amor, y sólo nos quedáramos con la justicia que es exigida en el ámbito de la «socialidad», en el sentido de la inteligibilidad levinasiana, entonces Dios pierde inevitablemente su carácter concreto, y la relación con Él quedaría limitada a una expresión jurídica que no precisamente nos vincula, ni a nos-otros mismos, ni a Él con nos-otros.⁴⁶⁰ ¿Pues qué vínculo verdadero y profundo

⁴⁵⁷ «El cristiano encuentra a Cristo *en* el prójimo, no detrás de él ni sobre él; sólo así es correspondido el amor encarnado y sufriente del que se llama sin artículo «Hijo-de-Hombre» (Jn 5, 27) y que se hace prójimo de todos acercándose en cada persona». Hans Urs von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, traducción de Ángel Cordovilla Pérez, Salamanca: Sígueme, 2000, p. 107.

⁴⁵⁸ «Entre Dios y el hombre subsiste eternamente una distancia ontológica: Dios es el Ser primero, no condicionado por nada ni por nadie, mientras que el hombre es su creatura». Archimandrita SOPHRONY, *Ver a Dios como Él es*, traducción de Joaquín Maristany, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 210. Es quizá esta última perspectiva, aquella que nos habría que perder de vista al referirnos a la íntima cercanía de Dios con respecto a nos-otros.

⁴⁵⁹ En efecto, ¿qué resulta ser más radical filosóficamente hablando, decir que respeto, y ciertamente lo hago, la inasible Trascendencia de Dios, o afirmar con plena convicción que Él mismo ha quedado convertido en *un mendigo de amor*, hasta el punto de que ha muerto realmente de amor *por mí y por todos nos-otros*? Ciertamente, reconocer que Dios, en tanto «Hijo-de-Hombre», incluso ha decidido sufrir y morir de amor como un mendigo por todos los seres humanos, ¡qué prueba tan dura resulta ser para nuestra capacidad de intelección!

⁴⁶⁰ «Este Ser personal, a quien nada ni nadie condiciona, que se determina enteramente, es el responsable de nuestra aparición en el mundo. La revelación de que este Ser es *personal* evidencia que el conocimiento sobre él, más exactamente, de él, sólo es posible mediante su comunicación personal con nosotros, en cuanto personas. En los momentos de comunicación real con él, se nos comunica manifestándose por su acción en nosotros». Archimandrita SOPHRONY, o. c., p. 219. Lo cual, dicho sea de paso, nos libra igualmente del proceso de objetivación cognoscitiva que el propio Lévinas, y nosotros con él, rechaza.

puede prevalecer en el cumplimiento de una determinada obligación de impartir justicia que carece por completo del fundamento de un amor vivo que ha sido incluso divinamente manifestado en el sentido más radical? De esta manera, es decir, asumiendo el atrevimiento inteligible antes mencionado, la situación ética de los hablantes que describe Emmanuel Lévinas, quedaría trastocada incluso en un sentido aún más radical, ya que tal situación pasa a ser un radical *evento*, un *acceso* personal a la divinidad que no compete precisamente al ámbito de la comprensión intelectual, sino a la comunión íntegra del ser-personal que la misma divinidad fundamenta a partir de su real y viviente acontecimiento en tanto Persona.⁴⁶¹ Lo cual, finalmente, como afirma el Archimandrita Sophrony, nos lleva a poder exclamar lo siguiente: «¡Cosa admirable! *Dios es el Otro y, al mismo tiempo, es plenamente mío*» y, por tanto, de todos nosotros.⁴⁶² Ciertamente, de todos nosotros en tanto hace referencia al estado auténtico de la persona en su más íntimo y profundo acontecer metafísico. Acontecer al cual Dios mismo responde y corresponde en íntima y profunda cercanía con su Presencia.

Así, pues, el trato de Usted levinasiano, puede resultar más bien frío y apático, es decir, carente de toda verdadera afectividad y comunión con la divinidad. O pero aún, el trato de Usted aparecería entonces como una imposición distante, supuestamente respetuosa, en detrimento del amor y, por tanto, en detrimento de Él, de Dios. Por ende, no dudamos en afirmar aquí que el trato de Usted levinasiano, comporta un cierto tipo de renuencia, a saber, aquella férrea renuencia a dejar que sea Dios mismo quien salve las distancias, a través justamente de una cercanía carnal que nos resulta por demás incomprensible, pero de igual manera admirable. Admirable en efecto inteligiblemente tanto en su objetividad de cercanía como en su divinidad o Trascendencia, es decir, en su misterio filosófico de intelección que involucraría asimismo tres aspectos por demás esenciales, a saber: su mismo y admirable anuncio(-encarnación), su profundo mensaje(-revelación), y su culminante y victoriosa obra(-redención).⁴⁶³ Y todo ello en la manifestación real, es decir, *carnal*, de una persona o «Hijo-de-Hombre» cuya novedad gloriosa

⁴⁶¹ «Cuando se habla del conocimiento *real* del Dios *personal*, se piensa en una *comunión de ser*, no en la comprensión intelectual de un problema. El hombre-persona vive por Dios y en Dios. Esta realidad puede ser expresada de otro modo. Dios abraza al hombre íntegramente: intelecto, corazón y cuerpo. La persona que conoce y el Dios conocido se unen estrechamente. Ninguno de los dos, en su unión, se convierte en «objeto» para el otro». Archimandrita SOPHRONY, o. c., p. 239.

⁴⁶² O. c., p. 240. Las cursivas son nuestras.

⁴⁶³ A este respecto, véanse, por ejemplo, el breve tratado de AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*, traducción de Carlos Granados García y Víctor Soldevilla Manrique, Madrid: Ciudad Nueva, 2005; y también Romano GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, traducción de Dionisio Mínguez, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.

nos aporta de igual manera un nuevo ámbito de intelección que habría también que tener en cuenta: la re-creación, re-formación y re-novación de toda la realidad humana por Su misma encarnación. Ámbito de inteligibilidad que, desafortunadamente, no nos es lícito abordar aquí, pero que igualmente no podíamos al menos dejar de mencionar.

Pues bien, retomando el hilo de nuestra presente argumentación, cabe mencionar entonces que el término Dios como palabra significativa, requiere asimismo establecer una clara diferenciación filosófica, a saber, entender la diferencia sustancial que hay entre hablar filosóficamente de objetividad y hacer referencia a la Trascendencia. A continuación intentaremos esclarecer tan importante diferenciación y extraer de ahí aquellas implicaciones que están directamente vinculadas con la «cuestión» que nos hemos propuesto abordar en Emmanuel Lévinas.

b) Diferencia entre objetividad y Trascendencia.

De cierta manera, cuando se habla de «objetividad», tal parece que de igual modo está presente la capacidad abarcante y relacional de la subjetividad. En efecto, el *ob-iectum* suele quedar vinculado con la presencia referencial y fundacional del *sub-iectum*. La distancia del objeto –ese estar en-frente o a distancia que anteriormente hemos tenido ya la oportunidad de considerar–, queda superada y eliminada por la mirada teórica y epistemológica del pensamiento. Ambos, «sujeto» y «objeto», coinciden en la esencia especulativa que el primero hace y establece, llámese ésta idea, concepto o esencia. Sin embargo, cuando Lévinas se refiere a la Trascendencia, cabe mencionar que no se refiere a esa objetividad asible por los lazos especulativos de la «cosa pensante», sino que más bien apela a esa dimensión metafísica que resulta ciertamente inasible para el Mismo, o sea, para el yo, el *cogito*, que todo lo reduce a la autointegración de sí. La Trascendencia de lo Otro, del Infinito, de Dios, no es para Lévinas mera objetividad, sino *separación* inigualable entre dicho Otro y el Mismo. Y tal *separación*, consiste precisamente en *impedir que lo Otro pase ser lo Mismo*, logrando con ello que ante todo prevalezca el Infinito como un «pensamiento de lo Desigual». «Pensamiento de lo Desigual» que, de hecho, no pretende de ninguna manera alcanzar un saber absoluto al respecto, es decir, un saber con el cual poder abarcar o igualar la realidad trascendente del Infinito en términos especulativos más bien

relacionados con el ámbito del mero saber.⁴⁶⁴ Y, ¿si no es por medio del saber, entonces qué tipo de *desigualdad* habría que establecer para dejar incólume la exigencia de Trascendencia que contiene el respeto por la desproporción de Infinito que ella misma impone y establece? Ciertamente, Emmanuel Lévinas zanjará la cuestión no en términos del saber, ni mucho menos en relación con un saber absoluto, sino que apelará más bien a la dinámica que comporta su peculiar metafísica del Deseo. Del Deseo metafísico cuya dinámica aspira a que lo absolutamente Otro se conserve siempre como tal, esto es, libre incluso de cualquier necesidad (*indigencia*) ontológica o epistemológica.⁴⁶⁵

«Lo que equivale a decir también –afirma Catherine Chalièr– que Dios no responde a ninguna necesidad, precisa o imprecisa, y que su posible búsqueda, sea cual sea, nunca podrá ser la búsqueda de una satisfacción»⁴⁶⁶. A diferencia de la objetividad especulativamente visible, cuya satisfacción encuentra realizada la «cosa pensante» en su misma consumación de pensabilidad, la Trascendencia que busca y a la cual se dirige Emmanuel Lévinas, no depende de una posible adquisición de un tipo de satisfacción plenamente alcanzada, sino que permanece en la dinámica intrínseca, por decirlo de alguna manera, de su más íntimo Deseo. Bajo el aspecto de la relación con el otro (*autrui*), esto es, «bajo el aspecto de la humanidad del hombre»⁴⁶⁷, este filósofo emprende la búsqueda de esa alteridad metafísica cuya huella percibe en el *rostro* del otro. Y, aunque a primera vista pueda sonar como algo paradójico, el Deseo metafísico que propone Lévinas consiste justamente en mantener o, mejor dicho, en respetar y conservar el infinito alejamiento o alteridad –Trascendencia– del Invisible. En efecto, el Deseo metafísico levinasiano, parte de una incuestionable proximidad «bajo el aspecto de la humanidad del

⁴⁶⁴ «El saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda, el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por el contrario, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual». *EI*, pp. 76–77. En general, puede decirse que en esto consiste la concepción judía con respecto al saber, es decir, en establecer la imposibilidad de finalización propuesta y definitiva por un supuesto saber absoluto, ya que, de acuerdo con tal concepción, «el saber absoluto no le enseña nada a nadie porque, en tanto saber, *no le dice nada sobre nada a nadie*». Véase, por ejemplo, el texto de Jean-Claude MILNER, *El juicio de saber*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 70. Las cursivas son nuestras.

⁴⁶⁵ «La relación verdadera y profunda del hombre con la divinidad estaría, en efecto, para Lévinas caracterizada por el «deseo» (para Lévinas el «deseo» es «un deseo en un ser ya feliz») y *no* por la «necesidad» («la indigencia de la necesidad») o por la experiencia de la «privación» de lo que constitutivamente pertenece al ser del hombre». Manuel CABADA-CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid: BAC, 1999, p. 276.

⁴⁶⁶ Catherine CHALIER, *La huella del Infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, traducción de María Pons Irazazábal, Barcelona: Herder, 2004, p. 53.

⁴⁶⁷ *DVI*, p. 29.

hombre», que exige por encima de todo evitar llevar a cabo una especie de fuga o evasión de la realidad humana circundante.⁴⁶⁸ Y a esto le llamaré Lévinas *bondad*, «apertura al orden del Bien»⁴⁶⁹. Así, pues, tal «apertura al orden del Bien» conduce a *suscitar*, más que a satisfacer, la búsqueda y el encuentro humano con Dios, la entrada de «lo humano en el ser».

Dicho de otra manera, para Emmanuel Lévinas la Trascendencia de Dios aparece como *enseñanza* cuya esencia consiste en ser algo que viene de fuera para suscitar la proximidad de bondad entre todos los hombres. Enseñanza que, por tanto, proviene «de una dimensión de altura magistral»⁴⁷⁰. La a-simetría de esta situación ético-metafísica de lo Infinito, contiene pues la enseñanza de que el otro es quien realmente enseña a partir de su alteridad o altura, ya que *él es el auténtico maestro*. El otro me impide, con el pretexto de acercarme a Dios, dejar de atenderle y servirle. Para Lévinas, la obra de la Redención consiste precisamente en no descuidar el servicio al Infinito «bajo el aspecto de la humanidad del hombre». ¿Pero acaso será realmente que Dios mismo pretenda conservar intacta su gloriosa inconmensurabilidad y lejanía, dejando en manos de los hombres –¿y quién es a fin de cuentas el hombre?– para llevar a cabo la realización plena de su mandato y exigencia? Tal parece que efectivamente ha habido otros modos de servir y transmitir con claridad «bajo el aspecto de la humanidad del hombre», la mayor exigencia y mandato de Dios: el amor.⁴⁷¹ Y, aunque para Emmanuel Lévinas *el otro obliga*, y «obliga a dar desde su propia grandeza»⁴⁷², ¿qué es lo que se le da entonces realmente al otro? ¿Se le da a Dios mismo o tan sólo se le confiere el cumplimiento de una seria exigencia metafísica de inspirado o bíblico humanismo? Y esa «dimensión de grandeza» que asume Emmanuel Lévinas, me pregunto ahora, ¿no comporta cierta pretensión de magnificencia de parte de aquel que asume tal obligación? ¿O es acaso posible minimizar e incluso hacer desaparecer esa carga inmensa de

⁴⁶⁸ «Proximidad, por tanto, en el alejamiento, o certeza de que la respuesta del Deseado no consiste en colmar la aspiración humana a gozar de su rostro, con una felicidad sin sombras, sino en trazar en todos los hombres, pese a la ansiedad de la muerte inevitable, un surco de generosidad respecto al otro hombre, al “indeseable por excelencia”». Catherine CHALIER, *La huella del Infinito*, p. 60.

⁴⁶⁹ *TI*, p. 126.

⁴⁷⁰ Patricio PEÑALVER, o. c., p. 75.

⁴⁷¹ Por su parte, Teresa de Calcuta, por ejemplo, mostró un modo diferente de colaboración y servicio. Un servicio que *goza* de la presencia de Dios en «las cosas más insignificantes de la vida». Pues para llevar a cabo tal servicio ella misma reconoce que «no necesitamos hacer grandes cosas para demostrar un gran amor a Dios y a nuestro prójimo. Es la intensidad del amor que ponemos en nuestros gestos lo que los hace hermosos a los ojos de Dios». TERESA DE CALCUTA, *El Amor más grande*, recopilado por Becky Benenate y Joseph Durepos, traducción de Amelia Brito A., Barcelona: Ediciones Urano, 1997, p. 44. ¡Y qué mayor ejemplo podríamos encontrar al respecto que el del propio Verbo Encarnado, el de Dios mismo hecho hombre!

⁴⁷² «Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como „Usted“ en una dimensión de grandeza». *TI*, pp. 98–99.

responsabilidad y, por tanto, de grandeza que comporta la «obligación» levinasiana? ¿Y acaso dicha responsabilidad será algo que cualquiera puede seguir con *alegría* –la mayor de las cualidades del auténtico servicio– hasta en los detalles más ínfimos e invisibles de su vida cotidiana? A diferencia de la obligación-redención levinasiana, Teresa de Calcuta, por ejemplo, nos ha legado un «camino de sencillez», es decir, «un camino de sencillez que cualquiera puede seguir» sin ningún tipo de obligación ni conceptualidad.⁴⁷³ Y cabe mencionar que este «camino de sencillez», en su más pleno y auténtico seguimiento, sigue aún vigente y presente con gran fuerza en nuestros días como ejemplo por demás palpable de la entrada de Dios en lo más serio y profundo de «lo humano en el ser», es decir, como *legado* auténtico y viviente de Su amor.⁴⁷⁴

Así, pues, «la interrupción del ser por la bondad»⁴⁷⁵, constituye para Emmanuel Lévinas la injerencia de la Trascendencia en relación con los hombres. Relación cuya *situación* no remite a una objetividad especulativa de satisfacción inteligible, sino que hace referencia a la conservación de un Deseo metafísico que permita en efecto conservar la absoluta lejanía e inconmensurabilidad de lo Infinito, de la Trascendencia, de Dios. El «surco» que implementa la bondad remite, pues, a un comportamiento ético de dimensión social. Un comportamiento donde «Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres»⁴⁷⁶. Justicia que depende en todo caso de la aparición de «términos éticos a través de los que significa la trascendencia como humanidad»⁴⁷⁷, y no de «un conocimiento impaciente por

⁴⁷³ Madre TERESA DE CALCUTA, *Camino de sencillez*, con la colaboración de Lucinda Vardey, traducción de Dolors Udina y Marina Widmer, Barcelona: Planeta, 2008, p. 17.

⁴⁷⁴ «Entrada de lo humano en el ser» en lo absoluto epistemológica, sino *vivencial*, y que para nada pierde su carácter metafísico, sino que lo acentúa todavía más al reconocer aquellas profundas necesidades del alma humana que son incluso *más importantes de lograr satisfacer que de justificar* en el ámbito mismo de la «socialidad». Es decir, aquellas necesidades de «los hambrientos y los solitarios, necesitados no sólo de comida sino también de la palabra de Dios; los sedientos y los ignorantes, necesitados no solamente de agua, sino también de conocimientos, paz, verdad, justicia y amor; los que están desnudos y los que no son amados, necesitados no solamente de ropa sino también de dignidad humana; los no deseados; los niños no nacidos; los que son víctimas de la discriminación racial; los indigentes y los que son abandonados, necesitados no sólo de un techo fabricado con ladrillos, sino también de un corazón comprensivo, capaz de arropar y de amar; los pobres que agonizan y los presos, no sólo de cuerpo sino también de mente y espíritu: en definitiva, aquellos que han perdido toda esperanza y fe en la vida; los alcohólicos y los drogodependientes y todos los que han perdido a Dios (para ellos Dios *fue*, pero Dios *es*), así como cualquier esperanza en el poder del Espíritu Santo». *Camino de sencillez*, pp. 35–36.

⁴⁷⁵ Catherine CHALIER, *La huella del infinito*, p. 105.

⁴⁷⁶ *TI*, p. 101.

⁴⁷⁷ «Que lo otro (*autre*) en tanto que otro no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de «develamiento» intencional, sino un rostro, la desnudez proletaria, el desvalimiento; que lo otro sea el otro (*autrui*); que la salida de sí mismo sea la aproximación al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad para con el otro, sustitución del otro, expiación por el otro, condición –o incondición– de rehén; que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo; que la trascendencia sea la comunicación que implica,

terminar»⁴⁷⁸, que tal parece prometer de una u otra manera «la integración universal del Ser en la Idea»⁴⁷⁹, pero que no contempla por ello la esencial diferencia o trascendencia que comporta la «irreductible alteridad de lo no-contenible» de lo Infinito y, por ende, pasa por alto asimismo la infinita Desigualdad de Dios que haría justamente imposible tal integración.⁴⁸⁰ A diferencia de la objetividad y su respectiva satisfacción intelectual, la Trascendencia dependería en última instancia para Lévinas de «la síntesis pasiva del tiempo», es decir, de la «paciencia», de esa «espera sin término esperado» que ciertamente siempre permanece en la vigilancia que «aguarda lo inasible»⁴⁸¹, más allá de toda inmediata objetividad cognoscitiva.

Es posible afirmar entonces que, aquello que reconocimos anteriormente en Franz Rosenzweig como la «infinetización del tiempo» en tanto postergación inteligible o sustento fundamental de «la cuestión de Dios», aparece ahora en Emmanuel Lévinas como «pura largura» en el «silencio del tiempo»⁴⁸², es decir, como contundente *inspiración* donde la trascendencia permanece todavía como búsqueda y, por tanto, como inmedible *paciencia*. Dicho de otra manera, resulta factible decir que esta «pura largura» de la que habla Lévinas, hace referencia a esa realidad más allá del ser y del conocimiento cuyo *sentido*, según él, no equivale a la objetividad epistemológica o inteligibilidad del *esse*⁴⁸³, sino que es incluso previo al ser y a la pensabilidad del ser.⁴⁸⁴ Por ende, el *sentido* del que habla aquí Emmanuel Lévinas remite al «Dios que ha de venir», esto es, a la Trascendencia que queda fuera de la «inteligibilidad de la inmanencia». Un «Dios que ha de venir» ajeno por completo a la síntesis epistemológica cuya significatividad es supuestamente remitida a la objetividad que establece la «cosa pensante».⁴⁸⁵

más allá de un simple intercambio de signos, el «don», la «casa abierta»: todos ellos son términos éticos a través de los que se significa la trascendencia como humanidad». *DVI*, p. 32.

⁴⁷⁸ *DVI*, p. 55.

⁴⁷⁹ *DVI*, p. 73.

⁴⁸⁰ *DVI*, p. 79.

⁴⁸¹ *DVI*, p. 80.

⁴⁸² *DVI*, p. 81.

⁴⁸³ Dirá Lévinas: «es necesario preguntarse si, más allá de la inteligibilidad y del racionalismo de la identidad, de la conciencia, del presente y del ser –más allá de la inteligibilidad de la inmanencia– no se escuchan la significatividad (*signifiance*), la racionalidad y el racionalismo de la trascendencia; si más allá del ser no estaría mostrando ya un sentido cuya prioridad, traducida al lenguaje ontológico, se dirá *previa* al ser». *DVI*, p. 88.

⁴⁸⁴ «¿El sentido equivale verdaderamente al *esse* del ser? El Nombre de Dios, o el infinito, escaparía a esta hegemonía de la ontología sobre el pensamiento». Catherine CHALIER, *La huella del infinito*, p. 114.

⁴⁸⁵ Dicho sea de paso, «inteligibilidad de la inmanencia» que, en el filósofo Alberto Caturelli, por ejemplo, a pesar de la renuencia filosófica de Emmanuel Lévinas, adquiere una comprensión de la *interioridad* humana cuya «mismidad» apunta metafísicamente a la apertura del «yo encarnado» como *socius* del otro y, principalmente, como apertura y disposición al Dios personal. Véase Juan Manuel TORREZ-DÍAS, *Interioridad y Trascendencia. La metafísica de Caturelli*, Valencia: EDICEP, 2006, pp. 168 y ss. También Maurice Blondel y Henri de Lubac encontrarán cada uno por su cuenta, el camino filosófico que va de la inmanencia a la trascendencia. Ver a este

Ahora bien, el rechazo levinasiano con respecto a la «inteligibilidad de la inmanencia», lo llevará a sostener que más que objetividad, la Trascendencia reclama ante todo asumir esa «vida infinitamente responsable», por decirlo en términos de Catherine Chalié, que atiende precisamente a la llamada del Infinito o de Dios en la proximidad del rostro del otro hombre.⁴⁸⁶ Y dicha llamada o apelación, aparece fielmente expresada en la *huella* que manifiesta su humana exhibición, es decir, en tanto «secreto de la subjetividad».⁴⁸⁷ «Secreto de la subjetividad» que significaría por tanto «no-poder-comprender-lo-Infinito-por-el-pensamiento», «lo que equivale a que la *cogitatio* no comprenda al *cogitatum* que le afecta absolutamente»⁴⁸⁸. Así, pues, Dios en tanto *cogitatum* Infinito, es in-objetivable, Trascendencia absoluta con respecto a la propia *cogitatio*. Por ende, objetividad y Trascendencia no son equiparables o intercambiables. De hecho, sostendrá Lévinas, «lo Infinito significa el más acá de su manifestación», cuyo *sentido* únicamente es perceptible por la huella de su exposición que sólo podremos rastrear en los «los enigmas del decir»⁴⁸⁹, o bien, en el cumplimiento paciente de ese Deseo metafísico –«pura largura»– que se aleja plenamente de su objetivada satisfacción, y que no podría por tanto colmarse con un determinado fin especulativo.

En consecuencia, este «Deseo sin fin, de más allá del ser», no significa para Emmanuel Lévinas más que «deseo del Bien»⁴⁹⁰, Deseo del «Dios que ha de venir». Y para evitar una posible absorción en la «inteligibilidad de la inmanencia», Lévinas considerará que «es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo», es decir, que «permanezca como deseable –cercano pero diferente–, como Santo»⁴⁹¹. La santidad adquiere así el *status* de un «soportar puro» al otro (*autrui*), donde la Trascendencia convierte a la subjetividad en absoluta responsabilidad o sujeción al Otro (*Autrui*) por el Otro (*Autre*). Dicho de otra manera, para Lévinas la metafísica que apela a lo Infinito, sólo tiene cabida en una inteligibilidad cuya Trascendencia adquiere un significado último que remite a una ética de la responsabilidad «bajo la acusación del otro, aunque sin culpa». «Intangible, dirá Lévinas, lo Deseable se separa de la

respecto el libro de Luis Fernando VALDÉS, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, México: Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz, 2008.

⁴⁸⁶ «El Dios que orienta los latidos del tiempo de la existencia precaria propia de cada uno únicamente a partir del cara a cara con el otro hombre». *La huella del infinito*, p. 233.

⁴⁸⁷ *DVI*, p. 98.

⁴⁸⁸ *DVI*, p. 99.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *DVI*, p. 100.

⁴⁹¹ «Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (*autrui*)». *DVI*, p. 102.

relación con el Deseo a la que convoca y, por esta separación o santidad, permanece como tercera persona: Él (*Il*) en el fondo del Tú (*Tu*)»⁴⁹². Así, pues, «en el fondo del Tú» está Él, es decir, la «*Illeidad*» metafísica en tanto Infinito o Trascendencia del otro (*autrui*) hombre.⁴⁹³ «En el fondo del Tú» yace lo Infinito, aquella «*Illeidad*» (o Él) «que me compele a la bondad» y, por tanto, al «ser bueno que es excelencia y altura más allá del ser»⁴⁹⁴. En consecuencia, y de esto hablaremos a continuación, la «*Illeidad*» constituye «la exigencia constante de la justicia de ser»⁴⁹⁵, es decir, el planteamiento inteligible que Emmanuel Lévinas describirá como «la gloria del testimonio», en tanto «exigencia infinita o mandamiento de bondad que trasciende al duro ejercicio de ser»⁴⁹⁶. Nuestro siguiente apartado ahondará precisamente en la inteligibilidad filosófica que adquiere en Emmanuel Lévinas la cuestión de la santidad.

c) La preocupación levinasiana por la santidad.

«La ética no es un momento del ser –dirá Lévinas–, es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá»⁴⁹⁷. Y ese «de-otra-manera» remite precisamente, según este filósofo, a la santidad, o bien, a la responsabilidad mía por el otro en su radical trascendencia. Responsabilidad del uno-para-el-otro, por tanto, que manifiesta ese «mejor que ser» donde queda expresada la entrada de lo más humano de la propia humanidad en el ser, es decir, donde se revela «la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad»⁴⁹⁸. En efecto, de una subjetividad cuya «estructura esencial» o santidad manifiesta asimismo la gloria de lo Infinito. Dios, en este caso, es el otro (*autre*) diferente del otro (*autrui*), «trascendente hasta la ausencia»⁴⁹⁹. Razón por la cual, Dios sólo puede quedar expuesto como ese otro o Infinito «trascendente hasta la ausencia», cuyo testimonio consiste en la gloria que recibe a través de la

⁴⁹² *DVI*, p. 103.

⁴⁹³ «Esta manera que tiene lo Infinito, o Dios, de remitir, desde el seno mismo de su deseabilidad, a la proximidad no deseable de los otros, las hemos designado a través del término «*illeidad*», como volteamiento extraordinario de la deseabilidad de lo Deseable, de la suprema deseabilidad que apela para sí la rectilínea rectitud del Deseo». *DVI*, p. 102.

⁴⁹⁴ *DVI*, p. 103.

⁴⁹⁵ Catherine CHALIER, *La utopía de lo humano*, p. 32.

⁴⁹⁶ Catherine CHALIER, o. c., p. 49.

⁴⁹⁷ *DVI*, p. 103.

⁴⁹⁸ «Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad». *EI*, p. 79.

⁴⁹⁹ *DVI*, p. 103.

responsabilidad o consagración ética al otro (*autrui*) «sin dimisión posible»⁵⁰⁰, por parte del sujeto⁵⁰¹.

¿Y de qué no puede dimitir el sujeto, al menos el sujeto ético que propone Emmanuel Lévinas? Pues de la *responsabilidad* que éste debe para el otro, ya que, en este sentido, «soy yo quien soporta todo»⁵⁰². El yo, según Lévinas, sólo es tal si asume una responsabilidad total «*que responde de todos los otros y de todo en los otros*, incluida su responsabilidad»⁵⁰³. Lo cual, nos conduce finalmente a reconocer que el yo en tanto subjetividad que aparece en el planteamiento inteligible de Lévinas, llega hasta el punto de convertirse en exigencia que «*responde hasta expiar por los otros*»⁵⁰⁴. Así, pues, la «gloria del testimonio» consiste en asumir, *humanamente* hablando, aquello mismo que ciertamente no puedo rechazar, ya que si bien es cierto que yo puedo sustituir a todos, nadie podrá sustituirme a mí. Por decir de manera breve lo anterior, podemos afirmar entonces que el sujeto ético levinasiano aparece justamente como ineludible «exigencia de santidad»⁵⁰⁵, es decir, como *expiación*. En efecto, *expiación y responsabilidad* coinciden para Lévinas, o mejor dicho, la primera define de manera radical el contenido filosófico sustancial de la segunda en tanto condición fundamental o esencialmente estructural de la subjetividad.

De tal manera, «la gloria del testimonio», es decir, la santidad que concibe Emmanuel Lévinas, corresponde con la manifestación humana de ese Dios o lo Infinito «trascendente hasta la ausencia». La infinitud misma de Dios sólo será expresable no como conocimiento, sino únicamente como aquella *expiación* ética que «da testimonio de Él». Por ende, Dios no es de ninguna manera conocido, sino *atestiguado*.⁵⁰⁶ Ciertamente la *expiación*, por así decirlo, aparece como inspiración de lo Infinito ante el otro, lo cual, por otra parte, hace que recaiga el acento filosófico necesariamente en la figura del «testigo». Así las cosas, «la gloria de Dios», la santidad, equivalen precisamente a llevar a cabo la *expiación* ética que propone Lévinas

⁵⁰⁰ *DVI*, p. 106.

⁵⁰¹ «La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí, es, una vez más, inicialmente para otro». *EI*, p. 80.

⁵⁰² *EI*, p. 82.

⁵⁰³ «El yo, continua Lévinas, tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros». *EI*, p. 83. El subrayado es nuestro.

⁵⁰⁴ *EI*, p. 85. El subrayado es nuestro.

⁵⁰⁵ *EI*, p. 88.

⁵⁰⁶ «El testigo da testimonio de lo que se ha dicho por él. Pues él ha dicho «¡Heme aquí» delante del otro; y por el hecho de que, ante el otro, reconoce la responsabilidad que le incumbe, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él. La gloria del Infinito se revela por lo que es ella capaz de hacer en el testigo». *EI*, p. 91.

por y para-el-otro. Expiación radical cuyo significado primordial adquirirá en este filósofo su famosa caracterización de madurez en lo «de otro modo que ser».⁵⁰⁷

Ahora bien, cabe mencionar aquí que en este planteamiento, incluso sin la promesa de un Mesías, la *expiación*, al menos como expresión ética de la subjetividad y su significativa responsabilidad, tendrá un *sentido* para Emmanuel Lévinas. El yo, según él, responde «a título personal» del universo entero, «cualquiera que sea la continuación de la historia»⁵⁰⁸. Lo cual nos conduce a considerar que, en efecto, *cualquier hombre ético* podría, en cualquier caso, y en todo momento y lugar, dar *testimonio* de «lo humano en el ser», es decir, de Dios.⁵⁰⁹ «Lo humano en el ser» queda así convertido en una exigencia muy específica, a saber, aquella que remite de manera directa a las tareas humanas de los hombres. Es decir, que dichas tareas humanas corresponden con un *inspirado humanismo* capaz de establecer la justicia social, en tanto realización y expresión de la inteligibilidad última de la verdad divina. La verdad divina equivale para este filósofo a la implantación de la justicia en el mundo. Dicho de otra manera, es posible afirmar que, para Emmanuel Lévinas, Dios es una inspiración que promueve el deseo de convertir al mundo en algo más justo, en algo cuya auténtica humanidad corresponda precisamente con ese «mejor que ser» que define para él a la santidad. En resumen, se trata aquí de una inteligibilidad mesiánica de la trascendencia, la cual, a diferencia del mesianismo de la seriedad temporal de Rosenzweig, por ejemplo, asume a lo Infinito o Dios como *inspiración* ética determinante y primordial de su ideal mesiánico basado en *la ética de la expiación*.

Asimismo, la «*Illeidad*» cuya inteligibilidad remite a la concreción ética de la *expiación*, adquiere de igual manera una forma antropológica muy precisa que repercute directamente en «la cuestión de Dios».⁵¹⁰ En efecto, la no-indiferencia por el otro hombre, en la que se quiebra la adecuación o integración especulativa entre el pensamiento y lo pensado, pone al descubierto la *situación* excepcional de todo hombre. Situación ética excepcional que no corresponde con ningún tipo de endiosamiento, por así decirlo, sino con la *sobrehumana* tarea con la que éste debe cargar. Lo Infinito «trascendente hasta la ausencia» –o este Dios alérgico a la presencia y, por ende, alérgico también a la realidad profunda de la persona en tanto

⁵⁰⁷ *EI*, p. 92. Con respecto a esta filosófica caracterización, véase la obra de Emmanuel LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

⁵⁰⁸ *EI*, p. 96.

⁵⁰⁹ Pues para Lévinas, «la verdad ética es común». *EI*, p. 97.

⁵¹⁰ Para el aspecto filosófico-antropológico de Lévinas, y que no es el punto central que abordamos aquí, remito a la colaboración de Juan A. GARCÍA, «Sobre la antropología de Lévinas» en *Propuestas antropológicas del s. XX*, Juan Fernando SELLES (Ed.), Navarra: EUNSA, 2004, pp. 189–196.

*encarnación*⁵¹¹—, debe entrar al mundo sin perder por ello su distancia, es decir, sin hacerse realmente presente. Sólo el Deseo metafísico de la Trascendencia es aquello que debe prevalecer como fundamento primordial de la profecía que anuncia el «a-Dios» levinasiano, aterrizado precisamente en el ámbito mismo de la «socialidad».⁵¹² «Y bien puede que éste sea también el camino por el que la sabiduría retorne del cielo a la tierra»⁵¹³. En consecuencia, «la inteligibilidad de lo trascendente» significa, en última instancia, ese retorno «del cielo a la tierra», es decir, esa *expiación ética* que, «a título personal», según Lévinas, consiste en aceptar que «la Ley de Dios es Revelación porque se enuncia así: no matarás»⁵¹⁴. Ahora bien, es justo en tal «revelación» donde quedará asentada la relación con Dios, ya que «mi relación con la Trascendencia de Dios es la relación con la Trascendencia como tal, sin que Dios entre en el mundo»⁵¹⁵. Lo único que se conserva en este caso del mismo Dios es el mandato, esto es, la «Ley de Dios» que *inspira* los lineamientos básicos de las tareas humanas. Lineamientos básicos que, dicho sea de paso, están contenidos precisamente en el *estudio* de la Torá.⁵¹⁶

Así, pues, para Emmanuel Lévinas, lo «trascendente hasta la ausencia» sólo quedará patentizado en la «revelación» de la «Ley de Dios» y su consecuente cumplimiento. El Deseo metafísico de Lévinas, consiste en asumir dicho cumplimiento como aquella *expiación* significativamente ética del mandato divino. Exigencia ética que, según Lévinas, correspondería en todo caso con la aparición de la santidad en el mundo, *pero no precisamente con la aparición de Dios*. «La santidad de lo Santo» como *expiación*, es justo la aportación filosófica o inteligible del anhelo levinasiano con respecto a «la cuestión de Dios» y, por tanto, constituye de igual manera aquella profunda preocupación que no puede quedar desligada en lo absoluto de la santidad a la cual aspira su aportación inteligible.

Hasta el momento, hemos intentado exponer con la mayor objetividad y seriedad posibles, los puntos esenciales que configuran «la cuestión de Dios» en Emmanuel Lévinas. Ahora sólo restaría exponer de igual manera todas aquellas consideraciones que, a partir de

⁵¹¹ «No pienso que la «presencia» sea la inteligibilidad originaria de Dios». *TEI*, p. 42

⁵¹² «En la socialidad —que no es ya simplemente mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo—, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo». *TEI*, p. 34.

⁵¹³ *TEI*, p. 35.

⁵¹⁴ «Por supuesto, «no matarás» significa, entiéndase bien, «harás todo para que el otro viva»». *TEI*, p. 45.

⁵¹⁵ *TEI*, p. 55. El subrayado es nuestro.

⁵¹⁶ «Estudiar la Torá es unirse a Dios». *TEI*, p. 45. Ciertamente, el *estudio* de la Torá es el Talmud, como lo indica el propio significado de esta palabra en hebreo.

nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, pueden ser de igual manera enunciadas desde un punto de vista asimismo filosófico. El último apartado de este capítulo, tiene como objetivo primordial exponer con la máxima claridad posible dichas consideraciones. Y es esto justamente lo que haremos a continuación.

4) Dios y nos-otros.

Permítasenos comenzar afirmando lo siguiente: hay en efecto un falso «Dios de los filósofos» y, sin embargo, existe también *una verdadera filosofía de Dios*. Esta última, adopta como medida inteligible la exigencia ciertamente inconcebible del amor y, por ende, de la verdad. La exigencia del amor, como dijera Pável Florenski, conlleva a la integración y vivificación de la completa realidad personal en todos y cada uno de sus aspectos.⁵¹⁷ Dicha *vivificación*, consiste precisamente en llevar a cabo una participación plena y absoluta en la Verdad y, de igual manera, expresa de ese modo una peculiar *transubstanciación* en la realidad misma del amor. A esto último le llamamos aquí *theosis*. *Theosis* en tanto *vivencia profunda de transformación a partir del amor*, es decir, *en tanto constituye aquella experiencia más intensamente vivida de concreción inteligible y conmoción igualmente personal*. Transformación *trans-substancial* que, dicho sea de paso, comporta y comparte por tanto la realidad misma de la Verdad que es Dios. Vivencia profunda que, de hecho, la filosofía es capaz de indagar y explorar adecuadamente, es decir, como *sabiduría*, en tanto se trata de un acontecimiento concreto de experiencia vivencial y, por ende, *personal*.⁵¹⁸

Experiencia vivencial que, como hemos podido observar en el caso específico de Emmanuel Lévinas, significará ante todo *la expiación ética del testigo*, o bien, la manifestación plena de la responsabilidad absoluta del sujeto ético ante la alteridad del otro en el ámbito de la

⁵¹⁷ «The knowledge of truth is not the affair of only one human faculty, namely, the mind, but is a matter of the whole man, of man in his totality, that is, of man's faculties and strivings». Robert SLESINSKI, *Pavel Florensky. Metaphysics of Love*, USA: St Vladimir's Seminary Press, 1987, p. 54. También el gran filósofo Vladimir Soloviev considerará que el amor es una «uni-totalidad» de co-operación entre Dios y los hombres, es decir, una transfiguración reluciente cuya única raíz proviene precisamente del ardiente y vivificante amor divino. Véase Vladimir SOLOVYOV, *The meaning of Love*, translated by Thomas R. Beyer Jr., USA: Lindisfarne Press, 1985.

⁵¹⁸ «Philosophy must simply accept the fact of truth as a given and only on this basis proceed on to explore, work out, and elucidate all the properties of truth. It can, however, still validly ask about the formal constitution of truth, and then move on to consider the matter or material content of truth, which ultimately means Truth itself». Robert SLESINSKI, o. c., p. 142.

«socialidad». No obstante, cabría preguntarse ahora lo siguiente: ¿por qué debe conservarse precisamente la presencia del *testigo* y no la de Aquel de quien se da supuestamente testimonio? ¿Acaso resultará más importante la figura del *testigo* que aquello que es en efecto *atestiguado*? ¿No será acaso más bien que lo más auténtico y esencial de un *testigo*, si es que en verdad es tal, sea precisamente *el hecho* de que éste desaparezca cuando aparece *aquél* a quien él tiene como particular misión presentar? Pues de no ser así, ¿no podría decirse entonces que tal *testigo* resultaría ser más bien un usurpador, o peor aún, un adversario que se opone precisamente a la aparición rotunda de aquello que él mismo se ha propuesto supuestamente atestiguar? Ciertamente, nosotros consideramos que el planteamiento inteligible de Emmanuel Lévinas en lo referente a la figura del *testigo*, no está libre de este peligroso desvío. En efecto, quizá la verdad más profunda de cualquier *testigo* corresponda más bien con una solidez cuya trans(a)pariencia revelaría entonces aquello en lo queda sustentado su propio testimonio. Cosa que, por otra parte, está totalmente ausente en la propuesta inteligible de Lévinas. Y es esto justamente aquello que nosotros creemos encontrar, en tanto e(u)videncia filosófica, en la realidad misma de la *theosis*.

En efecto, la *theosis* no hace del hombre, *en ningún sentido*, una divinidad sutil. Y tampoco representa una cierta identidad entre Dios y el hombre bajo la multiplicidad indistinta de lo supuestamente visible, es decir, bajo el aspecto antropológico de una extraña divinización expiatoria o de cualquier otro tipo. De hecho, si bien es verdad que «Dios es absolutamente inaccesible para el hombre por su trascendencia total», asimismo es posible reconocer que «sólo se puede poseerlo si Él se da. Y Él sólo se da por amor»⁵¹⁹. Así, pues, tal *donación* no equivale a llevar a cabo un esfuerzo humanamente ascendente por encontrarlo y manifestarlo, sino en estar plenamente disponible para poder recibirlo en tanto *ágape*. En consecuencia, «el secreto de la subjetividad» que en Emmanuel Lévinas aparecía como *expiación* o ética responsabilidad en su más íntima estructura, para nosotros consiste más bien en una *de-posición* del *testigo* cuyo aspecto determinante está dado no en una eliminación tajante de su propia realidad, cosa por demás inaceptable, sino en una entrega absoluta en tanto disponibilidad que permite precisamente *de-crecer* ante la presencia viviente de aquél de quien se da testimonio. De hecho, puede decirse que en esto consiste justamente la *ex-centricidad* metafísica de la *theosis* en términos que apelan a la subjetividad. En efecto, nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, asume la realidad profunda y metafísica de la subjetividad como fisura, grieta o quebrantamiento, *más no*

⁵¹⁹ Jean DANIÉLOU, *Dios y nosotros*, traducción de Silvia Kot, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003, p. 69.

desgarro, cuya situación personal de *testificación* está en verdad disponible o dis-puesta para poder *transparentar* la presencia viva y personal de lo ahí atestiguado y concretamente situado, ya que es esto justamente aquello que le transfiere la máxima solidez y confirmación a su testimonio. Un testimonio que, dicho sea de paso, no puede ser ciertamente él mismo, pues el auténtico testimonio nunca es una cierta autoconfirmación de sí, sino la relevante exposición (o *transparentación*) de algo mucho más necesario y fundamental y, por ende, originario.

Así, pues, contrariamente a lo que piensa Emmanuel Lévinas, la subjetividad que aquí proponemos no pretende usurpar, y mucho menos rivalizar, con la realidad misma de Dios. Es decir, que *sostenemos precisamente que dicha subjetividad no puede atentar contra el cumplimiento del designio metafísico de nuestro propio ser* en tanto *theosis* o *trans-aparentación*. Razón por la cual, el *testigo*, si es que es tal, quedará más bien expuesto como *presentación* (esto es, *presente y presencia* en una misma situación concreta y personal, es decir, *carnal*) de aquello que le invade y sostiene en su más esencial *de-posición*. Ciertamente, ante tal *presentación*, aquello que justamente habrá que eliminar o de-poner es el *protagonismo*, por así decirlo, del propio *testigo*. La vivencia auténtica de tal *presentación* involucra por tanto asumir como punto de referencia la *transfiguración* que Dios puede llevar a cabo a partir de la realidad misma del hombre, en tanto dicha *transfiguración* constituye la intención íntima y reveladora de su más profunda verdad, a saber, *la realización de la verdad en el amor*. La inversión de principios de inteligibilidad que aquí asumimos, significa por tanto el reconocimiento de que no es precisamente el *testigo* el centro principal de nuestra intelección, sino el protagonismo primordial de Aquel cuya manifestación expresa tanto la posibilidad real de llevar a cabo una significativa trans(a)parente de-posición subjetiva, como la de encontrar de igual manera la posibilidad de asumir un papel concreto de existencia que no corresponda justamente con aquel que juega la posible figura del adversario ante su Presencia.⁵²⁰ En efecto, en el centro mismo de la *theosis* está dada la presencia operante y viviente del auténtico protagonista, es decir, de Dios, en su divina y *vivificante* Presencia transfiguradora y palpable que, al estar *saturada de ántuma presentación*, *llega hasta el punto de hacer de-crecer la referencia inmediata e indiscutible del propio testigo*.

⁵²⁰ «Existencia significa, en definitiva, que esta comprensión de sí mismo depende de la capacidad que uno tiene de disponer de sí». Romano GUARDINI, *La existencia del cristiano*, traducción de Alfonso López Quintás, Madrid: BAC, 2005, p. 5. Y si es verdad por tanto que en efecto poseo la capacidad de disponer de mí, ¿por qué no habría de poder entonces renunciar a dicha disposición-de-sí hasta llegar a convertirla en una sincera y total *de-posición* de mi persona?

Así, pues, si lo consideramos adecuadamente, resulta ser entonces que el *testigo* sólo es, de cierta manera, referencia, pero jamás constituye en sí mismo la realidad sobrecogedora del referente. ¿O no es verdad que, cuando apelamos a un *testigo*, justamente lo hacemos para que manifieste *algo más* que aquello que aporta con su misma presencia y exposición? ¿No es por eso el *testigo* la referencia confiable de *algo más* que, a través de él, puede en efecto llegar y aparecer claramente ante todos nos-otros? De no ser así, esto es, si el *testigo* se impone con garantías de absoluta soberanía, ¿para qué necesitaremos entonces la relevancia pertinente de aquello que se pretende pasar (ese *algo más que le antecede*) como realmente atestiguado por él? ¿De qué nos sirve entonces dicho *testigo* si sólo es capaz de aportarnos un por demás discutible testimonio de autoafirmación humana, es decir, de autoconfirmación de sí? Y si es que nos quiere en verdad atestiguar a ese Infinito «trascendente hasta la ausencia», es decir, a Dios, ¿por qué no sigue entonces él mismo sus divinos pasos? ¿Por qué no asume con absoluta coherencia y *responsabilidad* la enseñanza de ese Infinito *atestiguado* y desaparece por completo en un auténtico «a-Dios» sin huellas ni vestigios? Claro está que quizá resulte verdaderamente fácil y hasta sugerente cargar en demasía las tintas del discurso, pero no por ello se dará una plena coherencia entre lo que decimos y lo que realmente somos.⁵²¹ ¿O no es cierto que según se conciba la realidad o irrealidad de Dios, y siguiendo una seria línea filosófica de fidelidad inteligible, tal concepción o especulación redundará en el modo en que se vive la propia condición y situación humana como aceptación de la realidad, en el mejor de los casos, o bien, como el válido rechazo de supuestas ilusiones?⁵²²

Emmanuel Lévinas, por su parte, encontrará este modo de vivencia con respecto a «la cuestión de Dios» en *la ética expiación del sujeto absolutamente responsable*. ¿Pero es realmente posible llegar a Dios a través de una exigencia inteligible que tal vez sólo sea un postulado carente por completo de consistencia real y, por tanto, de concreta sustancialidad?⁵²³ De momento, recordemos que la *expiación* levinasiana parte de una *inspiración* bíblica del mandato «¡No matarás!». *Inspiración* que le conduce entonces a sostener que habría que hacer todo lo que

⁵²¹ Quizá sea más prudente seguir los consejos de Ignacio de Antioquía: «No te engañen los que aparentan ser dignos de crédito, pero enseñan doctrinas contrarias». IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Carta de Ignacio a Policarpo» en *Padres Apostólicos*, traducción de Juan José Ayán, Madrid: Ciudad Nueva, 2000, III, 1, p. 284. ¿O no ha dicho acaso el mismo Ignacio de Antioquía que «más vale callar y ser que hablar y no ser»?

⁵²² «Estando así las cosas, la fe en Dios me parece, en el pleno sentido de la palabra, el hecho más realista que puede existir: es la aceptación de la realidad y el abandono de las ilusiones». Nicolae STEINHARDT, *El diario de la felicidad*, p. 148.

⁵²³ Recuérdese lo que dijimos acerca de la *concretización de la sustancia* en el Capítulo I de la presente investigación.

pueda, «a título personal», *para que el otro viva*. ¿Pero en qué preciso sentido está diciendo esto? Que el otro *viva* suena bastante bien, ¿pero de qué modo? ¿Qué puede hacer realmente una persona cuando en circunstancias muy específicas experimenta incluso dolorosamente la realidad de la impotencia que inevitablemente le acompaña? Por ejemplo, ¿qué posibilidades tendrá realmente una madre *para que viva* el hijo que acaba de ser mortalmente atropellado y queda hundido en una profunda agonía? ¿De qué le podrá servir la *inspiración* levinasiana estando presente realmente ante él? ¿No es acaso impotente ese anhelo que solemos tener no ya de que alguien reviva, sino de que por lo menos ese alguien, ese otro, siga con vida? ¿Hasta dónde llega en realidad la eficacia de las «tareas éticas» humanas? Ciertamente, tal parece que dichas «tareas» apuntan incluso a algo más que al mero ámbito de la «socialidad». *Algo* que, desafortunadamente, no puede llegar ni realizarse a través de un Infinito «trascendente hasta la ausencia», ni de un sólido Deseo metafísico, sino sólo por medio de una Presencia cuya real cercanía sea capaz de abrir desde la tierra los vastos horizontes celestes, a partir justamente de la auténtica *de-posición* de la persona, del *testigo*, sea éste quien sea, en el mundo.⁵²⁴ ¿Y acaso tal apertura dependerá en todo caso de la *justicia* social que debe ser impuesta como el ámbito más significativo de la realidad humana? Tal parece que la «socialidad» por sí misma, no basta para hacer encajar a la misma Trascendencia divina en su real concreción.

Por ende, la apertura de dicho horizonte implica a su vez el reconocimiento de la propia impotencia y, al mismo tiempo, la *de-posición* subjetiva de la persona, el *de-crecimiento* de su propia intervención presencial. De-crecimiento primordial, habría que decir, que no depende precisamente de la «socialidad» circundante como ética confirmación, sino de una interioridad sustentada en una profunda «conversión existencial»⁵²⁵, en un quebrantamiento de la propia condición vital («ese núcleo irreductible») que, en tanto existente, me hace justamente «salir de mí mismo»⁵²⁶. O mejor aún, se trata de un de-crecimiento que me permite *agrietarme*, *fisurarme*, *ofrendarme* hasta lograr transparentar a través de mí a Dios como una Presencia en verdad real, viva y cercana, es decir *carnal*. En consecuencia, podemos observar que «en el fondo

⁵²⁴ «Por su relación con la profundo de la tierra está el hombre entretejido con el mundo y toma parte en todo su ser; pero el soplo de Dios hace que el hombre no se halle encerrado en el mundo, sino que pueda trascenderlo». Romano GUARDINI, o. c., p. 97.

⁵²⁵ Jean DANIÉLOU, o. c., p. 84.

⁵²⁶ Jean DANIÉLOU, o. c., p. 85.

del Tú» está el amor, o sea, Dios.⁵²⁷ Ese amor que no nos coloca precisamente en una situación ética «¡Después de Usted!», sino en la trans(a)pariencia de una de-posición metafísica (*agápica*) que ciertamente me vuelve similar a un nítido cristal por el que atraviesan libremente los rayos del sol sin tener por ello que estorbarle en absoluto. Estando así las cosas, es posible afirmar entonces que el de-crecimiento personal del *testigo*, constituye aquel metafísico preparativo personal cuyas profundas repercusiones apuntan al establecimiento de un amor verdaderamente significativo que no es precisamente conceptual, sino *personalmente vivencial*.⁵²⁸

Por ende, de acuerdo con nuestro principio filosófico de inteligibilidad radical, el cual no es ciertamente ajeno a esos tropiezos que establecen las «resistencias que proceden de nuestra habitual manera de pensar»⁵²⁹, decimos pues que la *responsabilidad* levinasiana queda convertida más bien en *de-posición ontológica*, o bien, en un rotundo quebrantamiento de mi «disposición existencial», para poder justamente adherirme a Dios en tanto Presencia. *Adhesión* a la Presencia a través de la cual no aparece «la Santidad de lo Santo», sino el Único y verdadero Santo en sus respectivas y por demás variadas manifestaciones de *theosis*, de *santidad*.⁵³⁰ Ciertamente, no estaría por demás insistir en que tal *de-posición* subjetiva constituye por sí misma la adhesión a esa preeminencia que lo envuelve y condiciona absolutamente todo hasta *transfigurar*lo, precisamente bajo la realidad impensable pero en efecto *vivencial* de su misma Presencia.⁵³¹ Y «esto es eminentemente cierto en el caso de Dios»⁵³². Ante Dios sólo cabe una profunda *descentración* de sí mismo, una *dislocación* subjetiva para poder re-conocerme (o ser más bien

⁵²⁷ «Todas las formas de tú que se nos ofrecen en la multiplicidad de los contactos y relaciones de la vida son símbolos, *preparativos y repercusiones* del Tú único y auténtico. Este Tú absoluto es «Él»: Dios». Romano GUARDINI, o. c., p. 29. Las cursivas son nuestras.

⁵²⁸ «El amor, en sentido estricto, no es un «concepto», sino un «nombre»: nombre para algo simplemente inconcebible, a saber, *que Dios quiere que lo finito exista y signifique algo para Él*». Romano GUARDINI, o. c., p. 130.

⁵²⁹ Romano GUARDINI, o. c., p. 173.

⁵³⁰ En este sentido es como, al menos en el presente trabajo, entendemos hasta cierto punto la realidad de los Santos, pues éstos no son más que la concreción vivencial de la *de-posición* existencial que nosotros hemos enunciado aquí filosóficamente. Así, pues, los *Santos* son aquellos *testigos* que efectivamente de-crecen hasta permitir la Presencia de Dios en el mundo, es decir, la aparición de Dios entre y con nos-otros. Son grietas o fisuras a través de las cuales Dios mismo ha penetrado y reflejado el resplandor de su rostro en el mundo *vivamente*. Pues, como dijera Aristóteles, «*hay que servirse de testimonios visibles en ayuda de lo invisible*». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2001, Libro II, II, 1104a, p. 78. Así, pues, los *santos* son realmente verdaderos, justo por su haber llevado a cabo su personal transfiguración viviente en la Verdad.

⁵³¹ Por ejemplo: «Ser amado por Dios... Vivir en presencia de Dios, vivir por Dios: oh, hermosa vida... y hermosa muerte... todo bajo la mirada de Dios, todo con Dios, todo para agradar a Dios... ¡Oh, qué hermoso!». Juan María VIANNEY, *Cura de Ars, Importunad al buen Dios. Pensamientos y sermones*, traducción de Ana Hidalgo, Madrid: Ciudad Nueva, 2009, p. 29.

⁵³² Jean DANIELOU, o. p. 85.

acogido, sin pretensiones epistemológicas o meramente especulativas) por Él. Se trata en efecto de la *descentración* o *dislocación* del *testigo* a favor de un testimonio infinitamente mayor que él. De un de-crecimiento que llega *hasta el punto de* asumir y transparentar el amor de Dios por todos los hombres. Un amor tan grande que ha sido capaz de expiar *en carne propia* «por todos y por lo de todos». ¿O acaso el sujeto ético de Emmanuel Lévinas puede siquiera mínimamente transmitirnos algo de esto? Lamentablemente no. «Trascendente hasta la ausencia», al Dios de Lévinas le está prohibido exhibir siquiera una pequeña manifestación de amor y piedad desde sí mismo para todos los hombres, pues termina quedando tristemente alejado en la ostentosa lejanía de un «a-Dios». De un «a-Dios» cuya «pura largura» no haría por eso que se detuvieran los más humanos y misteriosos suspiros por aquella *theosis* que, quizá comenzando por la oración y la plegaria, anhelarían precisamente llegar a su plena consumación *de una vez y para siempre*.

Además, si Dios es en verdad el absolutamente Otro, ¿cómo podría entonces siquiera atreverme a quedar *inspirado* por algo que no tengo posibilidad alguna de captar mínimamente por su misma e inasible trascendencia o lejanía? ¿Acaso será verdad que Dios es realmente incapaz de promover en mí un gozo o satisfacción real y vivencial con su Presencia? ¿Qué dios sería ese que por sí mismo se muestra incapaz de alegrar mi entera vida y existencia, indiferente además a mis pesares, sufrimientos, desdichas y, sobre todo, a la adquisición de mi propia felicidad? Incluso los antiguos griegos supieron captar que «el *deus ex machina* sirve perfectamente para dramatizar un aspecto más importante: en la tradición trágica, la felicidad es prácticamente un milagro que requiere la intervención directa de lo divino».⁵³³ «Intervención directa de lo divino» que, por el *Verbum Caro* en tanto persona y realidad filosófica de intelección, podemos entonces ciertamente reconocer y asumir para «hablarle y amarlo como Él nos habla y nos ama»⁵³⁴. ¿Y no será entonces que la *de-posición* que aquí hemos propuesto significa, a final de cuentas, la disponibilidad o apertura a otro amor infinitamente más grande que aquel que pudiéramos incluso imaginar a través de una ética responsabilidad cuya *expiación* tal parece que nos abruma y rebasa por completo? En efecto, ¿quién será capaz de asumir *en carne propia*, más que «a título personal», la *expiación* absoluta y contundente «de todos y lo de todos»? ¿Acaso será que el propio Lévinas lo llevó a cabo? ¿No será más bien que tal *expiación* pretende ser adjudicada y colocada sobre *espaldas que indudablemente se doblan*? ¿O tendremos

⁵³³ Darrin M. McMAHON, *Una historia de la felicidad*, traducción de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Madrid: Taurus, 2006, p. 26.

⁵³⁴ Jean DANIELOU, o. p. 99.

que conformarnos con ese «*por así decir*» que configura prácticamente la totalidad de su vida y de su obra?⁵³⁵ El sujeto ético levinasiano es igualmente «pura largura», simple y puro Deseo del «Dios que ha de venir»... «del Dios que ha de venir», «por así decir», *jamás*.⁵³⁶

Así, pues, lo en verdad irrevocable con respecto a la *expiación* será la *encarnación del Verbo*, cuyo vínculo metafísico constituye aquel lazo de unión indestructible *fielmente* resguardado por Dios mismo *de una vez y para siempre* en su propia *carne*.⁵³⁷ Irrevocabilidad de ese «Dios que ha de venir» *una vez más* en cumplimiento de absoluta fidelidad y compromiso con todos nos-otros. A través de la *carne*, está dado el vínculo íntimo entre Dios y nos-otros. ¿Y quién será entonces capaz de poder destruir aquello que Dios mismo ha resguardado en la inalcanzable soberanía de su omnipotente divinidad? ¿No podrá ser más bien que, a diferencia del establecimiento de una «socialidad» abrumada por el peso de la *expiación y responsabilidad* éticas del *testigo* levinasiano «a título personal», sea Dios mismo el que quede como el único garante de nuestras por demás indudables infidelidades humanas, para acceder así a un perdón radical cuya forma extremada ha quedado en verdad manifestada precisamente en la Redención carnal –por uno solo– de toda la humanidad a través del *Verbum Caro*? Garantía que, habría que mencionarlo, depende en todo caso no de un sentimiento, sino de un *consentimiento en nuestro propio ser*.⁵³⁸ Pues en tal consentimiento se podría en efecto reconocer que la auténtica *fidelidad* es, a final de cuentas, la de Dios, «que es a la vez el testigo del compromiso, su fuente y su garantía»⁵³⁹ y, por tanto, constituye de igual manera la «victoria de la fidelidad»⁵⁴⁰. De una fidelidad no estéril, sino sumamente fecunda en todas y cada una de sus iniciativas, es decir, en todas y cada una de sus conocidas obras personales de santificación, y quizá todavía más, habría que decir, en sus incontables y desconocidas *theosis* o *transfiguraciones* testimoniales.

⁵³⁵ Véase Salomón MALKA, *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, traducción de Alberto Sucasas, Madrid: Trotta, 2006.

⁵³⁶ Por el contrario, «la Encarnación del Verbo será la Alianza nueva y eterna. Por medio de ella, el Verbo de Dios se unirá *irrevocablemente* a la naturaleza humana, *de una vez y para siempre*, estableciendo así entre ella y la naturaleza divina *una comunicación de vida tal que no podrá haber nada más íntimo*. Desde ese momento, sean cuales fueran los pecados de los hombres, éstos no podrán hacer que este vínculo se destruya». Jean DANIELLOU, o. c., p. 120. Las cursivas son de nosotros.

⁵³⁷ Acerca del significado filosóficamente profundo de la *fidelidad*, puede verse el libro de Maurice NÉDONCELLE, *La fidelidad*, traducción de Antonio Esquivias, Madrid: Ediciones Palabra, 2002.

⁵³⁸ «El compromiso subjetivo es un consentimiento en el ser y, *antes de ello*, un consentimiento *en nuestro ser*». Maurice NÉDONCELLE, o. c., p. 77.

⁵³⁹ Maurice NÉDONCELLE, o. c., p. 147.

⁵⁴⁰ «Encuentro una trascendencia divina en la necesidad moral de un mediador que sea más que yo mismo. Esta es la significación última del arrepentimiento humano y del perdón de Dios. Esta es la condición que es puesta por la experiencia de la infidelidad a la victoria de la fidelidad». Maurice NÉDONCELLE, o. c., p. 226.

En consecuencia, a diferencia de Emmanuel Lévinas y su propuesta filosófica de *expiación*, nosotros consideramos incluso más radical aún asumir filosóficamente la intelección de esta concreta «victoria de la fidelidad». Pues ciertamente nos conduce a reconocer que es Dios quien *personalmente responde* no sólo por mí, sino por todos nos-otros, librándonos así de aquella carga prácticamente insoportable de la *expiación* ética levinasiana que *realmente* dobla las espaldas de los hombres. En efecto, ¿cómo reparar, por ejemplo, una determinada injusticia si la persona que la ha sufrido está muerta? ¿Cómo se podrá reparar?! En todo caso, quizá sea que sólo una inteligibilidad de esta «victoria de la fidelidad» nos garantice efectivamente «restituir el ser invisible a los rostros sin ser» y, en consecuencia, sólo así sea asimismo posible «devolver un rostro visible al ser sin rostro»⁵⁴¹. *Restitución* que, consintámoslo o no, sólo la podrá llevar a cabo la amorosa ambición que en efecto *co-responda* a un Dios vivo y verdadero. De ese único Dios, quizá, cuya más plena *fidelidad* estaría dada precisamente en la desconcertante realidad de ser asimismo visibilidad, «Hijo-de-Hombre» e «Hijo-del-Padre».

Pues bien, a pesar de que nuestra propuesta filosófica esté justamente en clara y rotunda oposición con respecto al planteamiento levinasiano acerca de «la cuestión de Dios», por supuesto que con todo lo anterior no pretendemos de ninguna manera despreciar esa «religión de adultos» que, en palabras del propio Emmanuel Lévinas, aunque «comporta el riesgo de ateísmo», considera que es justamente a través de ese riesgo que «se eleva el hombre a la noción espiritual de lo Trascendente», ya que «es una inmensa gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo»⁵⁴². De igual manera somos conscientes de la imposibilidad de transmitir a esa sólida inteligibilidad tan opuesta a la nuestra, «un mensaje ya extraño en la dulzura del hombre cuyo maravilloso encanto intenta hacernos sentir»⁵⁴³.

No obstante, no quisiéramos dejar por ello de asumir filosóficamente tal «mensaje ya extraño» sin reconocer que, a partir de Él y su Presencia, pueden desprenderse palabras llenas de significado. En efecto, palabras realmente significativas cuya frialdad o estupidez están en verdad muy lejos de la auténtica vivencia que nos puede aportar la extraña manifestación de esa

⁵⁴¹ Maurice NÉDONCELLE, o. c., p. 234.

⁵⁴² Emmanuel LÉVINAS, *Difícil libertad. Ensayo sobre el judaísmo*, traducción de Juan Haidar, Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 34.

⁵⁴³ «El más insólito de los mitos griegos habla a nuestra inteligencia. Las figuras del Evangelio nos dejan estúpidos y fríos [...] No es suficiente llamar a Jesús “Yechu” o Rabí para acercarlo a nosotros. Para nosotros, que no guardamos odio, tampoco hay amistad. Permanece lejano. Y, en sus labios, no reconocemos ya nuestros propios versículos». Emanuel LÉVINAS, o. c., p. 136.

vivificante Presencia. Una Presencia en verdad tan extraña e insólita como para poder hacer que alguien pueda exclamar con absoluta sinceridad: «Sé para ellos, *en mi lugar*, luz, ojos, labios, manos, sabiduría. Pero, sobre todo, *¡sé para ellos el amor del que yo, pecador, soy tan pobre!*»⁵⁴⁴. Así, pues, estamos plenamente convencidos que tan *insólita transfiguración* personal a partir de la Presencia –*de la Verdad que en efecto pudiera ser señalada en ti o en mí*–, constituye precisamente aquella máxima prueba de una *genuina realización metafísica* que sólo puede provenir en realidad *de la verdad del amor*. De esa *verdad del amor* cuya inabarcable *fidelidad y responsabilidad de expiación*, ha sido incluso capaz de transfigurar y asumir hasta lo inconcebible nuestra humana pobreza e indigencia, precisamente a través de la Presencia, es decir, la Encarnación del Hijo Dios, el Verbo de Dios, «Hijo-de-Hombre». Por ende, «realizar la verdad del amor» en tanto *theosis*, significa, como dijera Ambrosio de Milán, una *situación real de ex-céntrica realidad*, a saber, que «siendo Dios antes de la encarnación, como Dios ha asumido en la carne la perfección de la naturaleza humana»⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ JUAN DE CRONSTADT, *Mi vida en Cristo*, p. 182. El subrayado es nuestro.

⁵⁴⁵ AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la Encarnación del Señor*, VII, 71, p. 57.

CONCLUSIÓN

De cierta manera, nuestras conclusiones filosóficas son en realidad bastante breves. En efecto, después de todo el recorrido inteligible que afortunadamente hemos podido considerar y recorrer hasta ahora y, teniendo en cuenta el anuncio de un retorno filosófico a la *simplicidad* desde la introducción de nuestro trabajo, aquello que nos queda aún por decir puede ser dicho sin lugar a dudas de manera clara y sucinta. Para empezar, habría que decir que la *theosis* a la cual hemos podido arribar a partir del principio filosófico de inteligibilidad radical que aquí hemos decidido *desde un principio* seguir y establecer, constituye en efecto aquella *experiencia más intensamente vivida* a la que *alguien*, en tanto *persona*, pudiera *realmente aspirar a realizar en carne propia*. Es decir, que en efecto hablamos aquí de un *hecho* cuyo *señalamiento carnal* constituye en verdad su más profunda concreción metafísica. *Concreción metafísica* que, ciertamente, no concuerda para nada con la «pura largura» de un Deseo metafísico de cabal incumplimiento, ni con un notable esfuerzo humano de cualquier índole, sea de tipo individual o bien social, de laboriosa consecución, sino que corresponde más bien con una experiencia concreta de inteligibilidad filosófica cuya metafísica *dis-posición* es capaz precisamente de significar aquella *conmoción* de nuestro habitual modo de intelección y, por tanto, es capaz asimismo de *transfigurar* nuestra más profunda *situación vivencial*. Y todo esto gracias a la *antecedencia fundacional de sentido* que, en este caso en particular, y desde una perspectiva filosófica, nos precisamente el *Verbum Caro*, «Hijo-de-Hombre». Se trata, pues, de una experiencia concreta de inteligibilidad que, en tanto *situación auténticamente personal*, y justamente por no dejar a la deriva o en el extravío nuestra más profunda constitución metafísica, esto es, *carnal*, concuerda perfectamente con un ámbito fundacional de intelección que no es en lo absoluto impersonal o meramente especulativo, aun tratándose de «la cuestión de Dios». Lo cual, como hemos ya mencionado, representa justamente la coherencia o compromiso inteligible que, a nuestro parecer, debe estar presente de modo serio y cabal en una propuesta filosófica. Y es esto precisamente aquello que, por cierto, también hemos intentado establecer.

En efecto, a diferencia del ámbito filosófico fundacional de la filosofía del principio dialógico que adopta como fundamento inteligible la realidad del Tú en su por demás incuestionable y significativa exterioridad o trascendencia, nosotros no partimos de la exterioridad humana de la «palabra» para poder alcanzar la exterioridad o Trascendencia de Dios.

Por el contrario, partimos precisamente de la consideración de que dicha «palabra» es el *Verbum*, y más específicamente todavía, se trata en realidad del *Verbum Caro*, en tanto éste constituye justamente el principio y fundamento principal de nuestras consideraciones filosóficas. Ciertamente, *Él*, en tanto Dios, es justo el principio de nuestra filosófica exigencia de inteligibilidad. Exigencia filosófica de intelección que bien pudiera ser también interpretada del siguiente modo: no es posible cumplir y plenificar absolutamente el segundo mandamiento –el amor al prójimo–, si no hemos sido plenamente *configurados y consumidos* por el primero –el amor a Dios–, sin traicionar por ello nuestra realidad metafísica y personal de *encarnación* y, en consecuencia, asumiendo radicalmente el amor mismo de Dios a todos los hombres. Lo cual, a final de cuentas, significa por tanto el establecimiento coherente de un profundo compromiso inteligible. Compromiso que, por otra parte, y como hemos tenido ocasión de comprobar, parece hasta cierto punto faltar en la filosofía dialogal. Así, pues, repitémoslo una vez más: no decimos para nada que la filosofía del principio dialógico esté por completo errada, sino que únicamente nos hemos limitado a señalar la falta de contundencia filosófica o insuficiencia inteligible que, a partir de sus propios principios de intelección, no es posible subsanar *realmente*.

Razón por la cual, nosotros consideramos más bien que nuestra propia intelección de ser depende en todo caso de la concreción real de una específica Presencia. ¿Y quién más podría ser sino Dios en tanto *persona*? Sí, Dios en tanto persona cuya Presencia no pierde por tanto su auténtica realidad metafísica de *señalamiento*. Realidad efectiva y concreta que, de otro modo, quedaría irremediablemente evaporada o desfigurada en una «entidad», sea ésta especulativa o incluso antropológica, carente por completo de contornos definidos en tanto *hecho*. No obstante, si hemos logrado conservar la exigencia que implica el establecimiento de dicho *señalamiento* filosófico, entonces esto quiere decir que efectivamente hemos sido asimismo capaces de extraer a partir de ahí ciertas consideraciones o fulguraciones de intelección cuya aportación inteligible, dicho sea de paso, una seria y auténtica filosofía no puede por eso mismo ignorar. Por supuesto que aquí nos estamos refiriendo a aquella honesta filosofía que es en realidad coherente con la *sapientia* –sabiduría–, y no precisamente con la *ciencia* –conocimiento–.

Sapientia filosófica que, en consecuencia, nos ha podido aportar e(u)videncias o fulguraciones filosóficas de inteligibilidad para nada desdeñables. Por ejemplo, aquella consideración inteligible donde se puso al descubierto el *secreto metafísico* de la subjetividad humana, es decir, donde se logró exponer la relevancia filosófica de aquella *dis-posición* o

apertura ex-céntrica donde se trans-aparenta la realidad asimismo encarnada de Dios. Se trata en efecto de aquella dis-posición que, a final de cuentas, significa precisamente la *dis*-locación contundente del protagonismo antropológico que pudiera acompañar en un primer momento a la figura del *testigo*. *Dis*-locación por tanto, decimos, que permite precisamente asumir tanto la realidad filosófica de la *encarnación*, como la vinculación metafísica que, precisamente a partir de la realidad antecedente de esta misma *encarnación*, es posible establecer en lo referente a todos nos-otros con respecto a la *veritas*, más allá incluso de toda posible aportación inteligiblemente válida que pudiera desprenderse del ámbito relevante del *verum*. *Veritas* donde la *theosis* constituye precisamente el cumplimiento cabal del más profundo *designio metafísico* de nuestro propio ser. Un *designio metafísico de concreción* que, como hemos insistido en su momento, puede ser en efecto señalado *en ti o en mí a partir de Él*. *Theosis* que, por así decirlo, en resumidas cuentas haría de cualquiera de nos-otros más que un *eidóforo* (o portador de ideas), un auténtico *teóforo* (o portador de Dios), es decir, un *santo*. Un *santo* cuya santidad insospechada remitiría en todo caso a la viva Presencia de Él que es Dios en ti o en mí. Es decir, que en última instancia tal santidad remitiría a la vivificación auténtica de la Presencia de Dios en ti y en mí y, en consecuencia, en todos nos-otros como *la más radical realización del amor*. Y tal realización es efectivamente un *hecho*, una *situación metafísica de real transfiguración* por demás insospechada que, dicho sea de paso, y como todo el mundo sabe, abunda en sorprendentes testimonios de auténtica realización y cumplimiento.

Ciertamente, nos referimos a esos testimonios por demás ejemplares y admirables cuya cantidad, y sobre todo *calidad*, daría en efecto mucho que pensar también filosóficamente. Pues como dijera San Gregorio Magno: «el verdadero valor de la vida de santidad reside en la virtud de las obras, no en la ostentación de prodigios. Y así, hay muchos que, aunque no realizan prodigios, no son distintos, sin embargo, de los que sí los realizan»⁵⁴⁶. ¿Y qué mayor prodigio de virtud filosófica podríamos encontrar que aquel que asume desde lo más profundo de sí aquella *dis*-locación de su propia constitución ontológica a favor precisamente de la Presencia de Dios? Ciertamente, tal *de-posición* o *dis*-locación de sí, requeriría en todo caso un estudio serio y filosóficamente profundo. Pues el quebranto metafísico de todo santo, *agrieta* precisamente el duro contorno de nuestra realidad humana inmediata, transparentando así al Dios vivo y

⁵⁴⁶ GREGORIO MAGNO, *Diálogos. Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios*, traducción de Pedro Juan Galán, Madrid: Trotta, 2010, p. 83.

verdadero. Se trata por tanto de una situación metafísica que, querámoslo o no, su misma realidad requiere y exige unas consideraciones filosóficas serias y profundas que, lamentablemente, hasta el momento tal parece que nadie se ha interesado en realizar. Por nuestra parte, en el presente trabajo sólo nos hemos podido limitar a esbozar los postulados más esenciales de una *metafísica de la encarnación*, relacionada justamente con «la cuestión de Dios» en la filosofía del principio dialógico. Ojalá que un cercano porvenir, podamos de igual manera subsanar filosóficamente tan incomprensible ausencia de intelección.

Pues bien, hablamos entonces de aquellos testimonios encarnados, es decir, personales que remiten en última y primera instancia a Él. Sí, a Él que, como antecedencia real de intelección es alguien y no algo; de Él que es persona y no idea; de Él que más que esencia especulativa o concepto, es realidad viviente o absoluta Encarnación; de Él que, más allá todavía de cualquier posibilidad nocional, tiene incluso un Nombre concreto: Jesús de Nazaret. Un nombre tan concreto y humanamente real que incluso está íntima e inseparablemente unido, para toda la eternidad, también al nombre de una Mujer y Madre: María.⁵⁴⁷ Por ende, «la cuestión de Dios en la filosofía del principio y Emmanuel Lévinas», debiera terminar con una simple palabra que, ante la realidad de esta misteriosa Presencia encarnada de Dios, fuera capaz de condensar filosóficamente el contenido de todo aquello que pudiera ser dicho al respecto. Se trataría en efecto de una simple palabra que lograra abarcar la divina inconmensurabilidad de dicho Nombre. Una palabra concreta que, unida a la comunión de Sus santos o *theosis* y de su Madre, la más excelsa de todas ellas, adquiriera el significado profundo de una metafísica y por demás concentrada *consideración sapiencial*. Afortunadamente, contamos con tal prodigio de *simplicidad*. Esta palabra viva, cuya *ex-céntrica disponibilidad* metafísica es capaz en un solo instante de «realizar la verdad del amor» es la siguiente: *Fiat*. En efecto, esta única y admirable palabra contiene en sí, de manera hartamente concentrada, todo aquello que hemos podido decir filosóficamente al respecto, ¡y muchísimo más!⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ María está tan estrechamente vinculada al misterio de la Encarnación de Jesús de Nazaret, que ciertamente lamentamos muchísimo no haber podido incluirla explícitamente en nuestra presente consideración filosófica. Sin embargo, bástenos con tener en cuenta lo siguiente: donde está el Hijo también está la Madre.

⁵⁴⁸ Véase, por ejemplo, el libro de Adrienne von SPEYR, *La Palabra se hace carne*, traducción de Juan M. Sara, Provincia de Santa Fe: Fundación San Juan, 2004.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, traducción de Teodoro H. Martín y José María Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____, «La Trinidad» en *Obras completas de San Agustín Vol. V*, traducción del p. Luis Arias, Madrid: BAC, 2006.
- ALES-BELLO, Ángela, *Husserl, sobre el problema de Dios*, traducción de Ma. Concepción Márquez de Carnevale, México: Editorial Jus, 2000.
- AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*, traducción de Carlos Granados García y Víctor Soldevilla Manrique, Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2008.
- _____, *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- AMENGUAL, Gabriel, CABOT, Mateu, y VERMAL Juan L., (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta, 2008.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *El Todo en el fragmento*, traducción de M. M. Leonetti y M. Montes, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- _____, *Escatología en nuestro tiempo*, traducción de Antonio Murcia Santos, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- _____, *Sólo el Amor es digno de fe*, traducción de Ángel Cordovilla Pérez, Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____, *Teológica 1. La verdad del mundo*, traducción de José Pedro Tosaus y Lucía Piossek, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- _____, *Teológica 2. Verdad de Dios*, traducción de José Pedro Tosaus, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- _____, *La verdad es sinfónica*, traducción de Emilio Saura, Madrid: Ediciones Encuentro, 1979.
- _____, *El cristiano y la angustia*, traducción de José María Valverde, Madrid: Caparrós Editores, 1989.

- _____, *El corazón del mundo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.
- _____, *Teología de la historia*, traducción de José María Valverde, Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.
- _____, *Gloria 7. Nuevo Testamento*, traducción de Vicente Martín y Felipe Hernández, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- BENSUSSAN, Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, traducción de Daniel Barreto González y Helenca Santana Sánchez, Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.
- BERCIANO, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar*, Salamanca: UP, 1990.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris: PUF, 2005.
- _____, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2005.
- BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, traducción de Concha Cogollado Mansilla, Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- BLAZQUEZ-CARMONA, Feliciano, *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- BLONDEL, Maurice, *El punto de partida de la investigación filosófica*, traducción de Jorge Hourton, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.
- _____, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, traducción de Jorge Hourton, Barcelona: Herder, 1966.
- BUBER, Martin, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, traducción de Christian Hugo Martín, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- _____, *El camino del hombre*, selección de ensayos e introducción de Roger Calles, Buenos Aires: Altamira, 2004.
- _____, *Yo y Tú*, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Caparrós Editores, 1998.
- _____, *Diálogo*, traducción de César Moreno Márquez, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997.
- _____, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 2002.
- CABADA-CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid: BAC, 1999.
- CHALIER, Catherine, *Levinas: la utopía de lo humano*, traducción de Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras, 1995.

- _____, *La huella del Infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, traducción de María Pons Irazazábal, Barcelona: Herder, 2004.
- CHESTERTON, Gilbert K. *Herejes*, traducción de Stella Mastrangelo, Barcelona: Acantilado, 2007.
- _____, *Lo que está mal en el mundo*, traducción de Mónica Rubio, Madrid: Ciudadela Libros, 2006.
- _____, *El pozo y los charcos*, traducción de Horacio Velasco Suárez, Buenos Aires: Ágape Libros, 2007.
- _____, *Razones para la fe*, Barcelona: Styria, 2008.
- COLOMER, Eusebi, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, traducción de Pau Giralt, México: Universidad Iberoamericana, Cuaderno de Filosofía No. 24, 2001.
- DANIELÉLOU, Jean, *Dios y nosotros*, traducción de Silvia Kot, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- DE LANGE, Nicholas, *Judaísmo*, traducción de Judit Targarona, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996.
- DE LUBAC, Henri, *Por los caminos de Dios*, traducción de Leandro de Sesma, Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.
- _____, *El misterio de lo sobrenatural*, traducción de O. Porcel y A. Tomás, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.
- _____, *El drama del humanismo ateo*, traducción de Carlos Castro Cubells, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- DERRIDA, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*, traducción de Julián Santos Guerrero, Madrid: Trotta, 1998.
- DESCARTES, René, «Meditaciones metafísicas» en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción de E. López y M. Graña, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- _____, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi, Madrid: Alianza de Bolsillo, 2008.
- DÍAZ, Carlos, *El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

- ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad*, traducción de Mariano Ballano, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazismo dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris: Éditions Albin Michel, 2005.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, traducción de José L. Iglesias, Madrid: Trotta, 1998.
- FLORENSKY, Pavel, *The Pillar and Ground of the Truth*, translated by Boris Jakim, USA: Princeton University Press, 2004.
- _____, *La columna y el fundamento de la verdad*, traducida por Francisco José López Sáez, Salamanca: Sígueme, 2010.
- FRANKL, Viktor E., *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, traducción de Isabel Custodio, Barcelona: Paidós, 2006.
- FRIEDMAN, Maurice, CALARCO, Matthew y ATTERTON, Peter (Eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, traducción de Carolina Kohan y Pablo Dreizik, Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- GREGORIO MAGNO, *Diálogos. Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios*, traducción de Pedro Juan Galán, Madrid: Trotta, 2010.
- GUARDINI, Romano, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, estudio introductorio y traducción de Alfonso López Quintás, Madrid: BAC, 1996.
- _____, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, traducción de Dionisio Mínguez, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- GUARDINI, Romano, *La existencia del cristiano*, traducción de Alfonso López Quintás, Madrid: BAC, 2005.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- _____, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza de bolsillo, 2006.

- _____, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2003.
- _____, *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2008.
- _____, *Introducción a la metafísica*, traducción de Angela Ackhermann Pilári, Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.
- _____, *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- _____, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- _____, *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, introducción y traducción de Víctor Farías, edición bilingüe, Barcelona: Anthropos, 1991.
- _____, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2004.
- _____, *Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido, Madrid: Tecnos, 2006.
- _____, *La autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado, 1933–1943. Entrevista del Spiegel*, traducción de Ramón Rodríguez, Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- _____, *Pensamientos poéticos*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2010.
- HENRY, Michel, *Yo soy la verdad*, traducción de Javier Teira Lafuente, Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- _____, *Fenomenología material*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- _____, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, traducción de Juan Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme, 2007.

- _____, *Palabras de Cristo*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____, *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Damián Cherniavsky, Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Carta de Ignacio a Policarpo» en *Padres Apostólicos*, traducción de Juan José Ayán, Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- JUAN DE CRONSTADT, *Mi vida en Cristo*, traducción de Mercedes Huarte Luxán, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- KAJON, Irene, *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*, traducido por Carolina Kohan y Pablo Dreizik, Buenos Aires: Lilmod, 2007.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- _____, *El conflicto de las facultades*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren, *Las obras del amor*, traducción de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____, *El concepto de la angustia*, traducción directa del danés de Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- _____, *Temor y temblor*, traducción de Vicente Simón Merchán, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- _____, *La enfermedad mortal*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.
- _____, *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- _____, *La época presente*, traducción de Manfred Svensson, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, traducción de Graciano González R.- Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- _____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

- _____, *Ética e infinito*, presentación, traducción y notas de Jesús María Ayuso Díez, Madrid: Machado Libros, 2000.
- _____, *Trascendencia e inteligibilidad*, traducción de Jesús María Ayuso, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- _____, *Alterité et transcendance*, Paris: Le livre de Poche, 2008.
- _____, *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 2007.
- _____, *Difícil libertad. Ensayo sobre el judaísmo*, traducción de Juan Haidar, Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- _____, *Los imprevistos de la historia*, traducción de Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____, *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, traducción de Manuel E. Vázquez, Madrid: Editorial Síntesis, 2005.
- _____, *El Tiempo y el Otro*, traducción de José Luis Pardo Torío, Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.
- LÓPEZ-QUINTÁS, Alfonso, *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Madrid: BAC, 1997.
- McMAHON, Darrin M., *Una historia de la felicidad*, traducción de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Madrid: Taurus, 2006.
- MALEBRANCHE, Nicholas, *Acerca de la investigación de la verdad. Donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, traducción de Javier Martín Barinaga-Rementería, Salamanca: Sígueme, 2009.
- _____, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, traducción de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- MARCEL, Gabriel, *Obras selectas II*, traducción del francés de Mario Parajón, Madrid: BAC, 2004.
- _____, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, traducción de José de Torres, Salamanca: Sígueme, 2005.

- MILNER, Jean-Claude, *El judío de saber*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires: Manantial, 2008.
- MOSÈS, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, traducción de Alicia Martorell, Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, traductores varios, Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____, *El personalismo*, traducción de Josefina Anaya, México: JUS, 2005.
- _____, *Cartas desde el dolor*, traducción de Antonio Ruiz, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- NÉDONCELLE, Maurice, *La fidelidad*, traducción de Antonio Esquivias, Madrid: Ediciones Palabra, 2002.
- _____, *La Reciprocidad de las conciencias*, traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer, Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- NEWMAN, John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Introduction by Nicholas Lash, USA: University of Notre Dame Press, 2008.
- _____, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, traducción e introducción de Josep Vives, Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- NOVALIS, *Poesías completas*, traducción de Rodolfo Häsler, Barcelona: DVD Ediciones, 2004.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, traducción de Alberto Sucasas, Barcelona: Riopiedras, 1999.
- _____, *Elogio de la caricia*, traducción de Sabine Mamou y Julio Maruri, Madrid: Trotta, 2006.
- PÉGUY, Charles, *Los tres misterios*, traducción de Manuel Pecellín Lancharro: «El misterio de la caridad de Juana de Arco», José Luis Rouillon Arróspide: «El pórtico del misterio de la segunda virtud», María Badiola Dorronsoro: «El misterio de los Santos Inocentes», Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

- _____, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, traducción de Laura Fóllica, Buenos Aires: Cactus, 2009.
- _____, *Palabras cristianas*, traducción de José Luis Martín Descalzo y José Jiménez Lozano, Salamanca: Sígueme, 2002.
- PEÑALVER, Patricio, *Argumento de alteridad*, Madrid: Caparrós, 2000.
- PUENTE-LÓPEZ, Julio, *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*, Madrid: Revista «Estudios», 2006.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, traducción de José L. Domínguez Villar, Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____, *Fe, verdad y tolerancia*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- _____, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, traducción de Raquel Canas, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- _____, *Creación y pecado*, traducción de EUNSA, Navarra: EUNSA, 2005.
- REYES-MATE, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1998.
- _____, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.
- _____, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid: Akal, 1999.
- ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la Redención*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Ediciones Sígueme: 1997.
- _____, *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Madrid: Visor, 1989.
- _____, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Hermann, Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- _____, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, traducción de Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2007.

- SAN BERNARDO, *Obras completas I*, edición bilingüe, traducción de Mariano Ballano, Madrid. BAC, 1993.
- SAN BERNARDO, *Obras completas II*, traducción de Iñaki Aranguren, Severino Alonso, Juan Ma. De la Torre y Mariano Ballano, Madrid: BAC, 1994.
- SAN BUENAVENTURA, *Obras I*, traducción de León Amorós, OFM, Bernardo Aperribay, OFM, y Miguel Oromi, OFM, Madrid: BAC, 2010.
- SÁNCHEZ-MECA, Diego, *Martin Buber*, Barcelona: Editorial Herder, 2000.
- SAINT-THIERRY, Guillermo de, «Carta de oro» en *Carta de oro y Oraciones meditadas*, traducción de Juan María de la torre OCSD y Daniel Gutiérrez OCSD, Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- SERRANO-MARÍN, Vicente, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, México: Plaza y Valdés, 2005.
- SIX, Jean François, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual*, versión española de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona: Herder, 1988.
- SLESINSKI, Robert, *Pavel Florensky. Metaphysics of Love*, USA: St Vladimir's Seminary Press, 1987.
- SOPHRONY, Archimandrita, *Ver a Dios como Él es*, traducción de Joaquín Maristany, Salamanca: Sígueme, 2002.
- SPEYR, Adrienne von, *La Palabra se hace carne*, traducción de Juan M. Sara, Provincia de Santa Fe: Fundación San Juan, 2004.
- SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000.
- STEIN, Edith, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 2004.
- _____, *Obras completas III, Escritos filosóficos*, traducción de Alberto Pérez OCD, José Mardomingo y Constantino Ruiz Garrido, Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- STEINHARDT, Nicolae, *El diario de la felicidad*, traducción y edición de Vicorica Patea, con Fernando Sánchez Miret y George Ardeleanu, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- STEINSALTZ, Adin, *Introducción al Talmud*, Traducción de M.^a Dolores Perejón Lasheras, Barcelona: Riopiedras, 2000.

- TERESA DE CALCUTA, *El Amor más grande*, recopilado por Becky Benenate y Joseph Durepos, traducción de Amelia Brito A., Barcelona: Ediciones Urano, 1997.
- _____, *Camino de sencillez*, con la colaboración de Lucinda Vardey, traducción de Dolors Udina y Marina Widmer, Barcelona: Planeta, 2008.
- TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, traducción de Alberto Luis Bixio, México: FCE, 2006.
- URABAYEN-PÉREZ, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona: EUNSA, 2001.
- _____, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra: EUNSA, 2005.
- VALDÉS, Luis Fernando, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, México: Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz, 2008.
- VIANNEY, Juan María, Cura de Ars, *Importunad al buen Dios. Pensamientos y sermones*, traducción de Ana Hidalgo, Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, traducción de José Cosgaya, O.S.A., Madrid: BAC, 2005.
- _____, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, traducción de Teodoro H. Martín y José María Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Martin Buber & Christianity. A Dialogue between Israel and the Church*, translated by Alexander Dru, New Cork: MacMillan Company, 1961.
- BELTRÁN, M., MARDONES, J. M., y REYES MATE, (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, traducido por Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1998.
- BERGSON, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2006.
- _____, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca: Sígueme, 2006.

- BLANCHETTE, Oliva, *Maurice Blondel. A philosophical life*, USA: Eerdmans Publishing, 2010.
- BLOY, León, *La mujer pobre*, traducción de Carlos Cámara y Miguel Ángel Frontán, Málaga: Editorial Alfama, 2008.
- BOMBACI, Nunzio, *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- BURGOS, Juan Manuel, *El personalismo*, Madrid: Ediciones Palabra, 2000.
- CABADA-CASTRO, Manuel, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid: BAC, 1975.
- COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de José Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- _____, *El prójimo*, traducción de Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos, 2004.
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 Tomos, Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- DÍAZ, Carlos, *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, Madrid: Ediciones Palabra, 2000.
- DICKENS, Charles, *Tiempos difíciles*, traducción de Lázaro Ros, Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.
- FERRER-SANTOS, Urbano, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Navarra: EUNSA, 2008.
- FREIRE, José Benigno, *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl. La aplicación del análisis existencial en la orientación personal*, Navarra: EUNSA, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *La compasión y la catástrofe*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel, *Sobre el abismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- GÓMEZ-PIN, Víctor, *Descartes: la exigencia filosófica*, Madrid: Akal, 1996.
- HANNAY, Alastair, *Kierkegaard. A biography*, USA: Cambridge University Press, 2003.
- HANNAY, Alastair and MARINO Gordon D., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by, USA: Cambridge University Press, 1999.

- HANSEL, Georges, *Exploraciones talmúdicas. Principios básicos y su inspiración*, traducción de Armando Ramos García, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- KIERKEGAARD, Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- _____, *Either/Or. A fragment of life*, translated by Alastair Hannay, London: Penguin Books, 2004.
- LACROIX, Jean, *Amor y Persona*, traducción de Luis A. Aranguren y Antonio Calvo, Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- LE FORT, Gertrud von, *La corona de los ángeles*, traducción de María Rosa Font Playa, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- LEVI, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona: El Aleph Editores, 2010.
- MALKA, Salomón, *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, traducción de Alberto Sucasas, Madrid: Trotta, 2006.
- MARITAIN, Jaques, *Humanismo integral*, traducción de Juan Manuel Burgos, Madrid: Ediciones Palabra, 2001.