

Fundamentos de la **PERSONA**

valores

ideales

inteligencia

virtudes

voluntad

afectividad

amor

conflictos

compromiso

dolor

pasiones

acción

temporalidad

corporalidad



Antropología dialógica. Reflexiones en torno al *inter* de la subjetividad

Mauricio Correa Casanova¹

La “intersubjetividad” posee en la tradición filosófica una importancia decisiva que puede ser rastreada desde los diálogos socráticos maravillosamente escritos por Platón, pasando por el idealismo alemán del siglo XIX, en especial, con Hegel, la filosofía personalista del siglo XX con E. Mounier, hasta llegar a nuestros días con los valiosos aportes provenientes de la llamada ética del discurso formulada por K.-O. Apel y J. Habermas.

Precisamente, esta larga tradición nos ha inspirado en el presente trabajo, en el que nos proponemos reflexionar sobre el “inter” (o el “entre”) de la subjetividad, con la convicción de que el “inter” es un elemento esencial en toda dialógica humana. Para ello nos hemos apoyado en parte del pensamiento de M. Buber². Al respecto, nuestra reflexión no está plenamente acabada, por lo mismo es que aún nos queda seguir trabajando en el entendido de que el “inter” no es un puro concepto vacío, sino lleno de contenido ontológico e histórico a la vez, esto es, como el espacio en que se asegura la posibilidad de penetración y acceso tanto al ser humano, como también al “ens divinum”. Esto por una parte, pues, el “inter” se presenta también como un camino de humanización y de recuperación del mismo hombre, y, en este sentido, como un antídoto contra la grave crisis de la sociedad científica y tecnológica -positivista y anti- o post- metafísica- que ha con-

sumido las relaciones humanas hasta el punto de poner en peligro el reconocimiento del mismo hombre.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres partes: en la primera se trata del quehacer antropológico, o sea, de la pregunta y la respuesta acerca del hombre, así como del hombre como objeto de la antropología. En la segunda nos detenemos en las relaciones esenciales del hombre, a saber, con Dios, con los otros y consigo mismo. Finalmente, en la tercera y última parte, recapitulamos lo dicho en las dos partes anteriores a través del análisis del “inter” en su doble dimensión antro-po-lógica y teo-lógica.

1. El estatuto de la antropología filosófica

1.1. La pregunta: “el hombre desde el hombre”

A la pregunta fundamental de la antropología filosófica, a saber: ¿qué es el hombre? -que según Kant tiene una supremacía sobre las demás preguntas que diversifican las disciplinas filosóficas-, le acontece un singular destino trazado por su mismo objeto de estudio. En efecto, el objeto propio de la antropología filosófica, como todos sabemos, es el hombre; sin embargo, este hecho peculiar vuelve la pregunta fundante de esta ciencia hacia el mismo sujeto que pretende constituirlo en el campo del saber. Como afirma Buber, en la antropología filosófica “está en juego la totalidad, el investigador no puede darse por satisfecho con considerar al hombre como cualquier otro trozo de la naturaleza, prescindiendo de que él mismo también es hombre y que experimenta en la experiencia interna éste su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna otra cosa de la naturaleza”³. Por lo tanto, “por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona”⁴.

1 Doctor en Filosofía, Profesor Asociado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Prefecto de Estudios del Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso (Chile) y Editor de la revista VERITAS. (Ver más en nuestro link de “Autores”).

2 Especialmente en Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1990, y *Yo y Tú*. Nueva Visión, Buenos Aires 1969.

3 Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., pp. 19-20.

4 Id., p. 20.

Ahora bien, esta pregunta sobre el hombre desde el hombre, hace que la antropología sea constitutivamente dialógica -no sólo en cuanto a su punto de partida, sino también en lo que se refiere a su desarrollo-, en la medida en que hace coincidir al sujeto y al objeto de esta ciencia. En términos de Buber, el investigador “tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (Selbst) concreto. Y todavía más. No basta que coloque su yo como objeto del conocimiento. Sólo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar este acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente”⁵.

En este sentido, para el antropólogo resulta de vital importancia la experiencia de su misma soledad; claro, no se trata de una soledad ontológica que le cierre el paso a la penetración del ser, sino de una soledad existencial que le conduce inevitablemente al problema y a la pregunta por el propio ser. En palabras de Buber: “en el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo”⁶. Pero esta soledad no sólo es condición de la experiencia de sí mismo, sino que además conduce de forma inevitable a la experiencia de la problematización del hombre total, pues, el “hombre que se siente solitario” y que en esa soledad logra topar consigo mismo, también logra “descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre”⁷.

5 Id., 20-21. Al respecto, véase la comparación que realiza Buber en esta misma obra entre el quehacer del psicólogo y el del antropólogo, p. 21ss.

6 Id., p. 24.

7 Id.

1.2. La respuesta: “el hombre con el hombre”

A mi entender, una de las tesis fundamentales de Buber en su obra *¿Qué es el hombre?*, consiste en plantear desde el inicio la imposibilidad de conocer al hombre sólo desde la referencia idealizante del sí mismo⁸. En efecto, la pura referencia a la experiencia subjetiva no es suficiente, pues el hombre no se entiende cabalmente si no es también desde una referencia a las relaciones esenciales con su entorno, y en concreto, con otros hombres. En este sentido, el otro no es la pura alteridad enfrente de mí (un ello), sino también un semejante (un tú), de ahí que sea posible un diálogo entre los hombres. Afirma Buber: “el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro ‘mismo’ (Selbst)”⁹. Así, es la relación del yo con el tú, lo que Buber llama el entre, lo que hace el hombre al hombre. Por eso la mejor definición del hombre es: “el hombre con el hombre”¹⁰. El “con” designa, según Buber, un ámbito originario y natural denominado por el entre, el cual viene a señalar el aspecto relacional y trascendental subjetivo de la condición humana. Se trata de un ámbito más allá de lo subjetivo donde el yo y el tú constituyen un encuentro, a la vez que se hacen real y auténticamente humanos: “más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran, se halla el ámbito del ‘entre’”¹¹.

El entre aparece de manera decisiva en la respuesta que Buber ofrece al final de su obra ya citada, en donde el diálogo determina el ser fundamental del hombre; nos dice: “El hombre

8 Vid., Sahagun Lucas, J. de: *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*. Sígueme, Salamanca 1996, p. 117. La pura “autoconciencia” resulta ser una simple referencia monologante del “yo” (puro) hacia sí mismo. Una experiencia semejante, exclusivamente subjetiva, se encuentra en el idealismo absoluto de tipo hegeliano; vid. Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. FCE, México 1987.

9 Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 93. En otros términos, podríamos hablar de una mirada analógica.

10 Id., pp. 145 y 146.

11 Id., p. 149.

es el ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar-dos-en-una-recíproca-presencia', se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'¹². En este mismo sentido, Mounier afirma: "Por experiencia interior, la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él, el nosotros, preceden al yo, o al menos lo acompañan"¹³.

Al final, casi se podría decir que cada cual existe en la medida que existe para otros (o vuelto hacia otros), pues cuando el diálogo se rebaja o se corrompe (lo cual sucede en el ello), el hombre se pierde, se vuelve "alienus", es decir, extraño a sí mismo. En cierto modo, este fracaso de la relación humana dialógica podemos descubrirla en el existencialismo de Sartre, quien reconoce en la mirada del prójimo una inquietante amenaza, y no "una provocación recíproca, una fecundación mutua"¹⁴.

1.3. Negación del carácter objetual de la antropología filosófica

Esta nueva perspectiva de la pregunta y la respuesta antropológica suscita un especial interés en torno a la consideración del hombre como "objeto" de estudio. En este sentido, debemos explicitar un poco más la significación de aquella dinámica entre sujeto y objeto, y esto en base a la siguiente pregunta: ¿puede un sujeto conocer a otro sujeto como objeto?

En principio, la posibilidad enunciada por la pregunta parece perfectamente posible, en la medida que el sujeto que es conocido no lo es como sujeto, sino como objeto, es decir, como

algo fuera de mí. En este caso, el investigador conoce algo (aliquid); en concreto, al hombre, que es el objeto de su investigación. Así, si decimos que podemos conocer al sujeto "hombre", con ello admitimos que, al menos en este caso, el sujeto se ha vuelto un objeto¹⁵. Por lo tanto, nuestra indagación antropológica queda inmediatamente fijada y cosificada, al no poder lograrse el mínimo de inter-subjetividad y, por el contrario, imponerse la objetualidad de todo esfuerzo investigador.

Sin embargo, nos queda otra alternativa. En efecto, ella surge cuando decimos que el objeto de estudio de la antropología filosófica no es un algo, sino un alguien (un ser viviente) que, al igual que el investigador, posee las mismas características fundamentales que lo determinan como cognoscente. Para aclarar esto tenemos que señalar qué entendemos aquí por "objeto".

Según Donceel: "No se trata, por supuesto, de lo que entendemos por objeto en el lenguaje común: una cosa, una realidad física, que está 'fuera', espacialmente distinta de nosotros. Cuando hablamos de objeto entendemos más bien el 'objeto de nuestro conocimiento', lo que es conocido"¹⁶. A mi juicio, el problema de esta definición consiste en que no logra traspasar el nivel de la objetualidad, pues, lo mismo da ser objeto = cosa-fuera-de-mí, que objeto = cosa-fuera-de-mí-conocida. El único movimiento ha consistido en transponer el objeto en mi propia subjetividad, tal como hace cualquier ciencia. Aún la inter-subjetividad está en la penumbra de la pura objetualidad.

Pero aquí hablamos de la ciencia del hombre como ser viviente, no como mero ser vivo. Obviamente, desde un punto de vista epistemológico, lo tradicional ha consistido en aceptar en el campo científico la distinción entre el que conoce (sujeto) y lo conocido (el objeto), manteniendo con ello el conocimiento en el sentido objetual. Sin embargo, dicha distinción en el caso de la antropología filosófica no es exacta, ya que su objeto de estudio corresponde en último término a él mismo como sujeto, así como

12 Id., p. 151.

13 Mounier, E.: *El personalismo*. Eudeba, Buenos Aires 1962, p. 20.

14 Id., p. 22. Vid. Sartre, J. P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1961.

15 Vid., Donceel, J. F.: *Antropología filosófica*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969, p. 35.

16 Id.

a los otros hombres. Por lo tanto, si de distinciones se trata, habría que decir que todo consiste en una distinción intencional. En virtud de dicha intencionalidad, el antropólogo se “resiste a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador”¹⁷ y se vuelve él mismo sujeto-autoconciente, precisamente porque él es hombre, por tanto, no una realidad cualquiera, un algo, sino un alguien “auto-presente”. Por eso, al investigar “está presente con todo su ser, indiviso”, en su “totalidad humana”¹⁸.

Esta distinción intencional se funda en la misma dialogicidad que, a su vez, exige la subjetividad. Esto nos permite afirmar que dicha dialogicidad antropológica señala una forma diferente de conocimiento al modo, como dice Donceel, de una “autopresencia luminosa”¹⁹, que se manifiesta como la autoconciencia referencial del sujeto, esto es, enteramente conocido y conocedor en un especial y exclusivo acto de conocimiento. En cierto modo, esta característica esencial del acto de conocimiento antropológico nos otorga una cierta cercanía al tipo de conocimiento divino. Sin embargo, habría que señalar que todo esto sólo es admisible en un sentido analógico, por cuanto “Dios no tiene por qué alcanzar el autoconocimiento, Él es el autoconocimiento, Él es la autoconciencia eterna, subsistente y perfecta”²⁰.

2. Paradoja y misterio antropológico fundamental: el “ocultamiento”

Aquí hablamos de paradoja para significar, por una parte, aquella situación antropológica que manifiesta la actitud vital del hombre en que se muestra oculto respecto de sí mismo, de los otros y del absolutamente Otro; y, por otra parte, para señalar ese mismo ocultamiento frente al llamado a lograr la penetración o el acceso dialógico al ser a través de esas relaciones esenciales²¹.

17 Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 22.

18 Id., p. 23.

19 Vid., Donceel, J. F.: *Antropología filosófica*, op. cit., p. 36.

20 Id.

21 Nos inspiramos aquí, aunque sólo parcialmente, en Buber y su doctrina de la “triple relación esencial” que envuelve a todo hombre: “Esta triple

2.1. Primera paradoja: “el hombre oculto de Dios”

Al parecer, el hombre posee la inclinación o el hábito a huir por naturaleza –aquí “por naturaleza” no expresa una especie de ley natural,

relación vital del hombre es: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como pluralmente, y su relación con el misterio del ser, que penetra en aquellas otras relaciones pero que las trasciende infinitamente, misterio que el filósofo denomina lo Absoluto, y el creyente Dios, pero ni siquiera quien rechaza ambas denominaciones es capaz de eliminarlo realmente de su situación”; *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 107. En lugar de la relación esencial “con el mundo y las cosas”, nosotros hemos considerado la relación esencial “consigo mismo”, aunque Buber no se muestra partidario de esta consideración: “Además de esta triple relación vital del hombre, existe todavía otra relación, con uno mismo. Pero no es una relación real como las otras, porque le falta para ello el supuesto previo necesario, la *dualidad vital*. Por eso, tampoco puede ser elevada realmente al nivel de una relación vital esencial. Esta condición se pone de manifiesto en el hecho de que cada una de las tres relaciones vitales esenciales ha encontrado su perfección y transfiguración, la relación con las cosas en el arte, con los hombres en el amor, con el misterio de la vida religiosa, *mientras que la relación del hombre con su propia Existencia y consigo mismo no ha encontrado semejante acabado y transfiguración y, seguramente, tampoco los puede encontrar*”; Id., p. 111 (la cursiva es nuestra). No obstante, para nosotros, resulta ser más vital y esencial la relación “consigo mismo” o “con uno mismo”, según el sentido ontológico que damos al “inter”, a saber, en base a la analogía del ser, en cuyo caso hay una semejanza -no identidad-, pero simultáneamente una distinción que hace de la relación algo real. Al respecto, es sabido que una distinción real no tiene por qué suponer dos seres independientes, tal es el caso, por ejemplo, de los principios constitutivos de toda creatura humana en relación a su esencia y existencia. Admitir esta distinción, a mi juicio, permite comprender a cabalidad la siguiente afirmación de Buber: “Únicamente cuando el individuo reconoce al otro en toda su alteridad como se reconoce sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”; Id., p. 145.

uso simplemente esta expresión porque le da más fuerza y dramatismo a la situación vital humana de permanente huída, sólo eso—; es un hecho innegable que desde la creación el hombre huye, en principio huye de Dios, pues se oculta después de haber desobedecido sus órdenes y cometido el pecado. Esto es lo que precisamente hacen nuestros padres en el paraíso: “Oyeron luego el ruido de los pasos de Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Dios por entre los árboles del jardín” (Gn 3:8).

Huída y ocultamiento son las reacciones típicas del hombre después del pecado, por eso Dios pregunta desde la creación: “¿dónde estás?” (Gn 3:9)²². Me llama la atención que los teólogos a partir de su reflexión sobre el pecado original no hayan insistido lo suficiente sobre esta actitud tan vital en el hombre y que refleja una constante en su permanente diálogo con Dios. Sea lo que sea, esto no puede ser algo casual o mero capricho por parte de Dios al crearnos. De hecho, la inquietud espiritual inscrita por Dios en el corazón humano es la contraria, ya lo decía San Agustín en sus Confesiones: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”²³.

Esta es la paradójica condición humana: Dios nos crea para sí, el hombre peca y entonces huye y se oculta, y Dios pregunta también desde la creación: “¿dónde estás?” Esto es sorprendente, pues resulta absurdo pensar que Dios no tenga el conocimiento suficiente y de sobra para saber dónde está oculto el hombre. Él lo sabe, pero quiere que este conocimiento sea un descubrimiento propio del hombre. Quizá podríamos responder: “estoy entre los arbustos, aquí, con miedo y desnudo” (Gn 3:10).

22 En este sentido, Buber afirma: “Si al llamamiento que me hace el ser presente: ‘¿Dónde estás?’, respondo: ‘Aquí estoy’, pero no estoy de verdad ahí, es decir, que no estoy con la verdad de todo mi ser, entonces soy culpable. La culpabilidad primordial es ese quedarse uno-en-sí... No es mi Existencia la que me llama sino el ser, que no soy yo, es quien me llama”; *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 91.

23 San Agustín: O. C., II, I, 1,1.

Esto podría parecer divertido, pero es que desde la creación el hombre juega con Dios a las escondidas. Dios es el mismo inmutable y eterno; pero el hombre no, la historia hace que cambien los personajes y el escenario. Sí, cambian y cambian porque la historia avanza y el hombre va inventando nuevos lugares donde esconderse. Adán, entre los árboles; el hippie, en la droga; el empresario, en el dinero; el fariseo, en la ley; el sacerdote, en sus rúbricas; y así infinitamente, pues cada época y cada cual sabe dónde está su propio escondite. En efecto, los lugares en que el hombre puede esconderse de Dios son infinitos, tan infinitos como su misma inclinación a huir y ocultarse.

2.2. Segunda paradoja: “el hombre oculto del hombre”

Este huir y ocultarse encierra al hombre en sí mismo, le arrastra hacia la soledad más completa, le hace experimentar su desvinculación con su raíz más vital, el otro, su “alter ego”; de ahí que el individualismo sea su expresión práctica más concreta. Si volvemos a la escena de la caída, vemos cómo el hombre se desvincula de la mujer: es ella y no él la responsable de haber comido del fruto prohibido²⁴.

Al respecto, resulta aún más dramática la historia de Caín y Abel, pues nos pone de manifiesto precisamente que el fruto de la desvinculación es el homicidio, aún peor, el fratricidio. Dios no sólo pregunta al hombre: “¿dónde estás?”, el diálogo continúa y Dios amplía aún más los horizontes de su pregunta: “¿dónde está tu hermano?” (Gn 4:9). Y le sigue la respuesta más patética y terrible que cruza toda nuestra historia humana: “No sé. ¿Soy yo acaso responsable de mi hermano?” (Gn 4:9).

Aquí descubrimos la peor enfermedad del hombre, aquella que podemos llamar como el síndrome cainiano, es decir, el ocultamiento y la negación del hombre respecto del mismo hombre. Juan Pablo II interpreta esta escena dicién-

24 Pero no sólo de la mujer, sino también de la naturaleza. En este sentido, los problemas ecológicos no son tan nuevos como se creen, encuentran en la historia de los orígenes su primera manifestación, quizá la más nefasta.

do: “Caín no quiere pensar en su hermano y rechaza asumir aquella responsabilidad que cada hombre tiene en relación con los demás”²⁵.

Esto nos obliga a preguntarnos por qué el hombre no se hace responsable de su hermano. Y ahí está: el hombre huye y se oculta del hombre, pues ha perdido el sentido de su vinculación dialógica con su semejante. En este sentido, Kentenich relaciona esta situación con el individualismo, el cual, según afirma, “conoce sólo el yo. Está enfermo de un egoísmo sin límites. La comunidad es para él sólo una adición mecánica de individuos que se han unido contractualmente, por motivos utilitaristas, para asegurarse -sin ningún tipo de escrúpulos- el derecho de desarrollo personal”²⁶.

2.3. Tercera paradoja: “el hombre oculto de sí mismo”

Ortega y Gasset ya afirmaba hace algunas décadas atrás que al hombre le es esencial perderse a sí mismo²⁷. Acaso podríamos aventurar la hipótesis de que al hombre le acontece en este perderse a sí mismo —en el sentido de huir y ocultarse— perder tanto a Dios como a su prójimo. De este modo, la raíz última de nuestras dos paradojas anteriores estaría en este ocultarse el hombre de sí mismo²⁸.

25 *Evangelium Vitae*, n° 8.

26 Kentenich, J.: *Desafíos de nuestro tiempo*, Editorial Patris, Santiago de Chile 1992, pp. 12 y 13. Al respecto, Buber afirma: “El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al hombre, no ve más que la ‘sociedad’. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto”; *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 142ss.

27 En efecto, “es esencial al hombre perderse, perderse en la selva del existir. ¡Es su trágico destino y es su ilustre privilegio!”; Ortega y Gasset, J.: *Sobre la razón histórica* (1940), Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 17.

28 Es cierto que la relación del hombre con su propio ser no es lo único metafísicamente esencial, no obstante, es un hecho que sobre esta relación consigo mismo recae todo el peso de sus demás relaciones esenciales.

En efecto, antes del diálogo que se da en el entre -término con el que Buber expresa el lugar de encuentro con el otro y con el absolutamente Otro-, es necesario aquel diálogo en el cual el hombre se descubre a sí mismo; o sea, es necesario el entre de la intimidad, no entendida meramente como lo íntimo, lo interior simple (que sería el subjetivismo puro expresado por Hegel y su farsa de la lucha entre autoconciencias), sino como aquel estado en que se alcanza una plena conciencia de lo que se es²⁹.

A decir verdad, la dialógica existencial del hombre, con Dios y con el prójimo, corre el riesgo de fracasar si antes el hombre no se reconoce en su totalidad como un ser abierto y capaz de una dialógica subjetiva que se funda en el “inter”. Esta última expresión no debe entenderse, por lo mismo, como la tautología del yo=yo (Fichte) o de la pura autoconciencia (Hegel)³⁰, sino como una subjetividad que declara la dialógica del yo en forma de una introspección racional, cuyo ejercicio significa “estar-dos-en-recíproca-presencia”, en la medida que se realiza y reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro”³¹.

En este sentido, el yo no se da como algo aislado y solitario, en cuyo caso carece de sentido y no va más allá de un concepto puro, a la vez que no supera el solipsismo idealista del yo universal y abstracto, sino como alguien en permanente relación y que sólo en esa relación alcanza su plena significación, digamos, humana. En efecto, el yo auténticamente humano no es la morada en la pura conciencia de sí mismo o autoconciencia, sino también simultáneamente el sí mismo de la alteridad, de lo semejante que hay en ella y con ella. En otras palabras, el “inter” es la morada de la conciencia de sí o autoconciencia. Esto se funda en la analogía del ser, para

29 No hablamos aquí sólo del “ser del hombre”, sino del “ser que llamamos hombre”; vid. Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 116. En este sentido, resulta evidente que el hombre no es sólo un ser en medio de tantos otros, sino que él es su propio ser; en otras palabras, él guarda en sí mismo la posibilidad de alcanzar la autoconciencia de su constitutiva dimensión óptica y existencial.

30 Vid. Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 41ss.

el cual lo otro es lo absolutamente diverso (no-yo), pero en cierto modo el mismo (otro-yo). Es precisamente el carácter analógico del ser el que posibilita la comprensión concreta del ser humano -la persona-, no en dimensión estática, sino dinámica, en la medida en que no es una pura cosa como un algo (aliquid) opuesto a la nada; sino un alguien capaz de forjar relaciones desde su interior o yo viviente.

En este contexto, Buber ha vislumbrado esta dimensión al decir que “las palabras primordiales -entre ellas el yo- no significan cosas -algo estático-, sino que indican relaciones -algo dinámico”³². Precisamente porque el carácter relacional del yo humano hace que tales relaciones sean siempre recíprocas³³. Pero esto sólo se lleva a cabo a condición que el hombre se experimente como alguien que tiene conciencia de sí analógica, y que, por tanto, realice su obra propia en la autocomprensión de que está en relación no meramente física o biológica con otro, sino en relación esencial de diálogo y de encuentro³⁴. Sólo de este modo el yo logra trascender hacia la comunidad del ser o de lo viviente, superando así lo objetivo como mero algo que está ahí cosificado y meramente vivo.

Ahora bien, quien pronuncia el tú como fruto de la conciencia de sí en clave analógica no es ningún idealista que encierra en sí mismo el mundo, ni un objetivista que se aleja del mundo, sino aquél que sabe qué habita en el ser del hombre. En efecto, según hemos afirmado más arriba, la condición indispensable que funda nuestra vinculación dialógica es la autoconciencia analógica del propio ser. Pero, la verdad es que esto no se comprende cabalmente hasta que no nos percatamos de los diversos grados o modos en que el hombre puede conectarse a partir del “inter” como morada de su propia subjetividad.

Ya hemos anticipado de algún modo estos grados o modos, pero ahora vamos a explicitarlos de manera breve y esquemática, por tanto, más estática, sin los matices y combinaciones

propias con las cuales se da efectivamente en la realidad.

En primer lugar, está el “auto” o el “sí mismo” (Selbst), que señala el momento puro del yo, aislado en sí mismo, que construye un mundo interior abstracto, vacío de contenido, es decir, sin relacionarse con nada objetivo o que esté fuera de él. En este sentido, el mundo está adentro, tan dentro como cuando decimos que la conciencia es el sagrario de cada hombre. Aquí se encuentran en figura histórica las filosofías del racionalismo (Descartes) y del idealismo alemán (otra vez Hegel).

En segundo lugar, encontramos el “alter” o “lo otro”, o sea, el yo que tiene plena conciencia de la alteridad, en cuanto que hay fuera de él un mundo que no es él, que sobrepasa el refugio seguro del auto, de la pura referencia a sí mismo. Aquí el mundo es absolutamente distinto y distante del yo, no hay posibilidad de relacionarse si no es desde la acentuación de las diferencias dadas por la pura negatividad: “no-yo”. La figura histórica de este momento la encontramos en las llamadas filosofías realistas que destacan la diferencia absoluta entre el sujeto y el objeto del conocimiento (por ejemplo, el deísmo).

En tercer y último lugar, se da el “inter” o el “entre” de la subjetividad madura plenamente realizada. Se trata aquí de la auto-revelación analógica del yo en la morada dialógica del “inter”. De este modo, en el “inter” se da la síntesis viviente entre el auto y el alter, los que no son anulados, sino asumidos en una visión analógica del ser. En general, corresponde aquí la figura histórica de las filosofías intersubjetivas (por ejemplo, y con matices, Mounier y Buber, en antropología, y Habermas y Apel, en ética).

Al final, sólo en la morada dialógica del “inter” se supera la huída y el ocultamiento, y, en consecuencia, se produce el pleno encuentro y el reconocimiento del hombre consigo mismo, con los otros (tú), y con el Otro (Tú).

32 Buber, M.: *Yo y Tú*, op. cit., p. 9.

33 Id., p. 14.

34 Vid. Guardini, R.: *Una ética para nuestro tiempo*, p. 71.

3. El “inter” de la subjetividad dialógica

3.1. En dimensión antropológica

Hasta aquí alguien podría objetar que la perspectiva del “inter” no supera el nivel de las oposiciones entre el objetivismo y el subjetivismo y que sólo se trata de una mera metáfora que adorna con expresiones multicolores la pregunta fundamental acerca del hombre. Según este modo de pensar, esto se comprueba cuando se observa que en las relaciones espontáneas o a nivel más pragmático el hombre se comporta respecto de los otros como alguien abierto siempre al encuentro, dispuesto a construir conjuntamente un horizonte vital común.

Decir lo anterior me parece exacto pero sólo al nivel del “alter”, pues esta actitud no trasciende en verdad al nivel del “inter”. En efecto, relacionarse a este último nivel supone una profundización dialógica que sólo es posible tras una “autoexperiencia inteligente”³⁵, la cual exige una autocomprensión analógica de la propia subjetividad en el ámbito dialógico del “inter”. En ese preciso sentido decimos que el ser del hombre es dialógico y que esa “situación dialógica sólo es accesible ontológicamente”³⁶, pues el hombre está determinado por una ontología dinámica o en diálogo y en eso precisamente consiste cada cual, aunque en diversos grados de profundización, como es obvio³⁷.

Por eso la antropología filosófica en dimensión dialógica consistirá en exponer sistemáticamente los resultados de esta “autoexperiencia inteligente”, pero como ya hemos señalado más arriba, esta nueva perspectiva da un giro radical a la pregunta y a la respuesta sobre el hombre, pues ambas se sitúan no ya teniendo la pura subjetividad como referente, sino esa subjetividad, pero desde la morada ontológica del “inter”.

Podríamos decir que de tanto hablar consigo mismo el hombre comienza a sentirse en nuestro tiempo en diálogo con los otros³⁸. En efecto, el predominio del “inter” de la subjetividad pone de manifiesto la superación del monólogo a que fueron sometidas las cuestiones últimas de que trata la filosofía del hombre o antropología³⁹. En esta línea de reflexión se impone el diálogo como categoría fundamental, así como ha sido desarrollado por los representantes del personalismo comunitario. Y es que la gran riqueza del “inter” de la subjetividad consiste fundamentalmente en dar sentido a la relación existencial y ontológica del yo viviente cuando tiene ante sí al otro (tú) y al Otro (Tú).

3.2. En dimensión teológica

Sin duda, este tipo de reflexión basado en el “inter” de la subjetividad dialógica debe ir más allá de la antropología filosófica. Como hemos visto, el “inter” representa una categoría que es también morada que está abierta al Tú divino. De ahí que tenga consecuencias importantes en el ámbito teo-lógico.

En este sentido, según Metz, “la intersubjetividad es una definición esencial, por no decir la definición central del sujeto de la fe”⁴⁰. No obstante, esta intersubjetividad se manifiesta en este ámbito aún más radicalmente que en la teología existencial y personalista. Para Metz, en efecto, el personalismo aplicaba la relación interpersonal yo-tú a la relación del hombre con Dios: yo-Dios; pero se intentaba únicamente interpretar las relaciones del hombre con Dios de una manera análoga a la relación del hombre con el hombre. Por eso, a su juicio, la intersubjetividad personalista es insuficiente por dos razones: “en primer lugar no se toma en serio teológicamente la intersubjetividad, la cual en sí misma, es decir, en la relación del hombre con el hombre, tiene una significación teológica. En segundo lugar,

35 Vélez Correa, J.: *El hombre: un enigma*. Celam, Santafé de Bogotá 1995, p. 29.

36 Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 149.

37 Vid. Aranguren, J. L. L.: “Prólogo” a *Ética mínima* (Tecnos, Madrid 1996) de A. Cortina, p. 15.

38 Es decir, comienza a experimentarse en “comunidad” ontológica; vid. Buber, M.: *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 70.

39 A juicio de Buber, tal es el caso de M. Heidegger; vid. *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 86ss.

40 Metz, J. B.: “La incredulidad como problema teológico”, en *Concilium* 6 (1965), pp. 63-83.

porque pierde de vista al sujeto específico de la religiosidad cristiana, que no es el hombre aislado –el ‘yo’– sino el hombre como hermano, el hombre en la intersubjetividad yo-tú⁴¹.

Más allá de la crítica de Metz a la teología de tipo personalista, lo cierto es que resulta ser más bien una fuerte denuncia contra “la funcionalidad ideológica del cristianismo”⁴². En este sentido, a mi entender, el “inter” de la subjetividad -que determina al sujeto de la fe- rescata el espíritu más auténtico del cristianismo primitivo al destacar con renovada vitalidad el aspecto personal y comunitario de la fe cristiana (vid. Hch 2:44-45). Lo cual supone esencialmente una interpretación del “inter” como morada de la fe en clave teo-lógica. Expresión acabada de esto resultan ser las mismas palabras de Jesús en el Juicio final: “En verdad os digo que cuanto hicisteis (o dejasteis de hacer) a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis (o dejasteis de hacer)” (Mt 25:40-45).

Con todo, y para expresarlo en un solo pensamiento: el “inter” de la subjetividad no sólo posee una dimensión estrictamente antropológica, esto es, no se queda anclada en la subjetividad simple, sino que vista desde la fe cristiana y superada por ella posee además una dimensión teo-lógica; es decir, realiza una dia-lógica humano-divina en la morada del “inter”. Y la posibilidad de esta doble dimensión del “inter” de la subjetividad la encontramos ya realizada en sentido propio en el Verbo Encarnado, Cristo Jesús, y en sentido participado, también en cada hombre como “imago Dei”. De aquí, entonces, la plena comprensión de las palabras de san Juan: “Si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1Jn 4:20).

Según esta perspectiva teo-lógica, el “inter” de la subjetividad humana no puede ser despojado en su relación con Dios (el Tú divino) de su relación con el otro (tú), por una simple cues-

tion ontológica del orden de la analogía. En efecto, lo creatural es la ‘analogía’ de Dios⁴³, y es sólo desde esta analogía –como “parábola” ontológico-divina– que es posible un acceso al ser infinito y eterno.

41 Vid., Reyes Mate: “Presentación a la edición castellana” de *Antropocentrismo cristiano* (Sígueme, Salamanca 1972) de J. B. Metz, pp. 14 y 15.

42 Id.

43 En este sentido, Buber afirma que “el subjetivismo vacía a Dios de alma; el objetivismo hace de Él un objeto”; *Yo y tú*, op. cit., p. 126.