

Palabra y silencio fundantes

Indagación sobre las bases de la convivencia humana

Luis Armando Aguilar Sahagún

Instituto de Filosofía / IFFIM

Índice

Introducción

I Silencio y vida común

Ser de palabra

El silencio y el Logos de las cosas

II Tres modos de escuchar y de responder

- 1. Silencio, espera y vacío**
- 2. Encuentro y vida dialógica**
- 3. El silencio y el lenguaje del rostro**

III Implicaciones

Introducción

El lenguaje pasa siempre por un derrumbamiento,

Jean Sullivan, L'Éxode, Paris, 1980, p. 27

Nuestro tiempo parece de una crisis de alteridad y de embotamiento de la mente y del lenguaje que no atina a nombrarse a sí mismo ni a identificar las causas de su propio vacío.

La torre de Babel puede ser vista como un símbolo de la desmesura humana o bien como una bendición para el hombre. La diversidad de sentidos, la riqueza de significaciones de cada lengua es tan inabarcable que reducirlas a una sola empobrecería nuestro ser, nuestro poder recrear el mundo por la palabra.

En la palabra el hombre intuye algo del misterio que es él para sí mismo así como de la posibilidad de comunicar y compartir con los demás, desde las cuestiones más banales hasta las de su más honda intimidad.

Los poetas han ayudado a los hombres a descubrir posibilidades insospechadas de establecer una relación con el mundo. La poesía puede ser portadora de verdad y no solo de belleza y es tan necesaria al hombre como el lenguaje más exacto que pueda hacer posible el conocimiento científico.

La palabra tiene una densidad en la vida común solo comparable a la del silencio.¹ El silencio no es la ausencia del lenguaje, una especie de vacío de palabras y de comunicación.

La paradoja del silencio es no ser un “vacío”, un hueco. No tiene que ver con “la nada” más que la apariencia. Porque el silencio es una plenitud de sentido y una fuente de fuerza

¹ Cf. Vogel Etti, Andrew, *Speaking Silences. Stillnes and Voice in modern thought and jewish tradition*, Charlottesville and London, 1993.

vital. Es, así mismo, un modo de intensa comunicación, cuando ya sobran las palabras, o cuando “ya no dicen nada...”

El presente trabajo tiene el propósito de profundizar en la significación de la palabra en la íntima relación que guarda con el silencio no más allá de lo que decimos y callamos, sino desde el fondo, nombrable e innombrable a la vez. Lo hemos dividido en tres partes. En la primera buscamos describir algunos rasgos de la cultura y de la convivencia humana en la que se resaltan los contrastes de lo que significa el silencio y su ausencia, la concepción del hombre que podemos suponer y la manera de concebir el conocimiento según la cual la palabra es dicha al hombre y por el hombre en su aproximación al mundo. En un segundo momento presentamos la manera en que tres pensadores contemporáneos de origen judío se han aproximado a este fenómeno: Martin Buber, Simone Weil y Emmanuel Lévinas. Cada uno, desde supuestos muy distintos, ha enfatizado un aspecto del decir, del callar y del responder. Finalmente, en un tercer momento, se recogen algunos de las intuiciones de estos pensadores para, en un intento de diálogo con ellos, sacar algunas de las implicaciones que nos parecen seguirse para el modo en que nos vemos invitados a comprendernos y a actuar de cara a las situaciones que se nos van presentando en el día a día, como un llamado ineludible.

I Silencio y vida común

Cuando en la vida común predomina el ruido, cuando los vocablos se desgastan frívolamente, cuando ya nadie entiende a nadie es síntoma de que se ha olvidado este bastión de la vida del espíritu.

Muchas injusticias, mucha violencia tienen su origen en la incapacidad para integrar armónicamente palabra y silencio. De nada serviría perfeccionar las formas de participar en una sociedad deliberativa cuando el hablar decae en parlanchinería y logomaquia. La trivialización de los vocablos es un indicio de que los hombres han comenzado a olvidar el silencio en el que se hacen capaces de ser y vivir desde el centro de su ser personal. En ese centro se descubre una oquedad, un vacío al que el mismo silencio, con toda su plenitud y grandeza, remite. Quizá sea lo más cercano a la “nada”, a la inanidad del propio ser, la propia “nada”, la huella de nuestro ser contingente, “creado de la nada”, revés de esa necesidad que parece traer la propia existencia, el mero estar ya en el mundo.

Aceptar la contingencia, la propia nada, no equivale a abrirse a la propia aniquilación. Quizá sea esa la puerta que abre al vértigo del nihilismo, su condición de posibilidad. Pero la “nada” que fascina no es necesariamente la disolución del yo, sino lo que quizá se intuye como una “luz total” verdadero absoluto que invade en plenitud la extrema precariedad de la existencia humana, al grado de que ésta pareciera *no ser ya nada o poder dejar de ser*.

El silencio “se hace” en el hombre y no sin dificultad. Los hombres han experimentado quizá tanto la necesidad del silencio como de la palabra. En él han experimentado libertad, alegría y paz, caminos indispensables para el conocimiento de sí y de su tarea en la vida. En él se tocan los verdaderos límites.

La vida es una alternancia entre el decir y el callar. Ambos son imprescindibles, como sístole y diástole de la vida pública, comunitaria, familiar y personal. Podría decirse que la aspiración a ser con los otros “se dice de muchas maneras”. Hay un decir que solo cobra

densidad y fuerza cuando proviene del silencio que el hombre ha de “guardar” como un custodio para poder entregar palabras con sentido.

En la historia de la humanidad hay ricos testimonios de esta verdad. La vida monástica, eremítica, los cenobios y la vida religiosa están movidas, en mayor o menor medida, por un silencio necesario, imprescindible incluso, dado que es en él en donde el hombre se vuelve capaz de descubrir las propias “voces” que lo habitan y de discernir la “voz” que eventualmente proviene del otro entre el murmullo de las voces humanas. En todas las culturas han personas que nos recuerdan, con su vida de trabajo y silencio, que el mundo es más que las dimensiones mensurables del espacio y del tiempo. Que lo humano no se agota en satisfacer las necesidades de pan, vestido y techo.²

Ser de palabra

Según Aristóteles el hombre es “animal de palabra” (*zoón logón erjón Política I 2*). Eso lo distingue del resto de los animales. La palabra es, a la vez, fuente de comunicación y de vinculación. El hombre puede hablar, hacer enunciados, y necesita hacerlo de acuerdo con leyes de orden que le den inteligibilidad a lo que quiere decir (Lógica).

La palabra hace posible que la vocación natural del hombre a convivir tenga su modo específico: la deliberación, la búsqueda común de lo que ayude a la satisfacción de las

2 San Nicolás de Flue (1417-1487), patrono de Suiza, ofrece un ejemplo singular. Se ha dicho, en referencia a su vida que “un silencio funda la Suiza”. Siendo padre de una numerosa familia y ocupado en labores del campo y en asuntos de su comunidad, este varón abandonó la vida pública para llevar vida de ermitaño, a unos cuantos metros de su la propia casa familiar. Como respuesta a un llamado quizá ininteligible San Nicolás descubrió en el silencio la capacidad de descubrir la fuerza que lo impulsaba a buscar la paz en el silencio que poco a poco fue descubriendo como un bien no solo para sí mismo, sino para su patria entera. Ahí se agudizó su oído para comprender mejor la situación histórica que le tocó vivir. En el contexto de pugnas religiosas y de guerras entre cantones, los campesinos y ciudadanos acudían a él para pedir consejo. Él elaboró algunos principios básicos para dirimir los conflictos y normar la convivencia desde sus bases más elementales. Puede decirse que, hasta la fecha, ese silencio es el sillar de la rica vida democrática de ese pequeño país. Lo mismo podría decirse del silencio que cultivan los monjes tibetanos que ha dado fuerza espiritual a un pueblo tan sometido por la fuerza bruta, o de la gran tradición de las Iglesias de Oriente, cuyos tesoros espirituales son enriquecen al mundo entero.

necesidades, la elaboración de las leyes que permiten el orden y la paz, y que se plasma en la Constitución del Estado.

Así puede decirse que desde distintos registros, las distintas voces de los hombres y mujeres tejen un coro polifónico que, en medio de la estridencia, aspira a la armonía.

El silencio y el *logos* de las cosas

Wittgenstein abrió a la filosofía centrada en la experiencia empírica y en el discurso lógico una ventana a “lo místico”, a aquello “de lo que se debe callar”. Su famoso *Tractatus Logico-Philosophicus*, que tiene como fin establecer claramente los límites al lenguaje con sentido, concluye así la tarea de la filosofía.³ Si “los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje” (5.6 a 5.641) lo místico es el “más allá” del lenguaje. Y ese más allá no son “hechos” positivos, sino el *que haya* del mundo: “el sentimiento del mundo como un todo limitado, es lo místico” (6.45). Hay aquí una experiencia originaria del asombro por el ser que ya no puede ser dicho.

“No es casual que Wittgenstein –afirma Luis Villoro– emplee la palabra “místico”. La consideración del mundo como un acontecimiento inexplicable, gratuito, que hubiera podido no ser y, sin embargo, es, causa un indescriptible asombro. Ahí está el mundo, como un milagro brotado de la nada. En lugar de vacío infinito, la presencia inefable del universo. No es solo la perplejidad de la razón ante lo incomprendible para ella, es un sentimiento de pasmo, de estupor, ante lo extraño por excelencia: lo otro, la presencia misma del mundo.”⁴

Para Wittgenstein se trata de “la experiencia de ver el mundo como un milagro”.⁵ Pensamos, sin embargo, que si lo inefable fuese verdaderamente inefable el mundo sería una mezcla de palabras siempre inadecuadas y mutismo indescifrable. Podemos decir que “lo místico” es más que la mera constatación de un hecho. Es más que el mero asombro

3 Cf. Villoro, Luis, “Lo indecible en el *Tractatus*” en *La significación del silencio y otros ensayos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008, p. 267.

4 *Íbidem*. p. 173.

5 En su *Conferencia sobre la Ética*, citado por Villoro, op. Cit. p. 173.

sin palabras. En realidad el mundo “habla”, como también el hombre habla cuando calla. Porque su ser es palabra, y se realiza comunicándose. Las muchas palabras que ha pronunciado como los múltiples discursos que ha articulado en el arte, la ciencia, la poesía dicen ya algo de lo inagotable que hay en el ser humano.

Los grandes asombros son el origen de las grandes obras y descubrimientos. Cuando la obra está ahí, cuando el descubrimiento ha revelado algo de la estructura de lo real, es porque se ha podido leer, descifrar algo de ella – “esquirlas de realidad” (X. Zubiri).

El sentido de lo que dice una obra humana es prácticamente ilimitado. Porque se trata de una verdad cuyo valor permanece como una luz que será fuente de asombros siempre nuevos, y con la que otros podrán continuar la tarea de nuevas búsquedas, encontrando cada vez nuevos sentidos, cuyo límite sería el silencio, cuando “ya no haya nada que agregar”. Una obra de arte, un invento como la luz eléctrica, incluso una vida de heroísmo se gestan en el silencio y “dicen” cosas de una generación a otra, sin que aparentemente pueda ponerse punto final a su sentido.

Hasta poco antes de la edad moderna prevaleció en el mundo occidental la idea de que el mundo está fundado en un “logos”, palabra y sentido. La inteligibilidad del mundo es otro nombre para indicar “la verdad de las cosas”⁶. La verdad se funda en la realidad, no en la mente que conoce. La mente logra, en menor o mayor grado, una adecuación que parte de la siempre aprehensión, pasa por el “concebir” la forma inteligible (el concepto) y culmina en el juicio. La verdad de las cosas se puede decir, es dicha, si bien de modo imperfecto y siempre aproximado. El *logos* no suprime al silencio, sino que lo integra. El silencio forma parte de la significación.

⁶ Cf. Pieper, Joseph. *Realidad*, Rialp, Pamplona, 1973. La idea de un Logos eterno fue ya sostenida por el estoicismo. Su influjo en el cristianismo fue grande. Pero para la fe cristiana, el *Logos* no es una razón eterna, sino la Palabra creadora de Dios, palabra encarnada, Jesús de Nazareth. La experiencia cristiana fundante condujo a asociar la obra creadora de Dios con Jesús el Cristo. “El sostiene todo con su palabra poderosa” afirma la carta a los Hebreos (1, 1). El Logos eterno no es objeto de la razón que lo “intelige” del mundo, sino el hombre de Galilea, audible e inteligible. El misterio que envuelve la palabra no es su mutismo, sino su estar diciéndose, y su sentido para los hombres. La voz humana es ya sede de la voz del Verbo eterno de Dios. Esta experiencia de fe tuvo su expresión en distintas formas de pensamiento filosófico y teológico.

En el horizonte de la época antigua y medieval, la filosofía, como búsqueda de la razón y sentido último de la realidad en su totalidad -incluyendo, por supuesto, la existencia humana- se concibió como fundamentalmente teórica.⁷ Los antiguos hablaban de *theoria* o “teorerico” para referirse a una actitud frente al mundo, un dirigirse a la realidad caracterizado únicamente por el deseo de que esa realidad se muestre tal como efectivamente es. En eso consiste la verdad para el realismo. Por eso también puede decirse que la actitud frente al mundo es teórica cuando apunta a la verdad y sólo a ella.⁸ Joseph Pieper señala que la *theoria*, en cuanto acto de la existencia del hombre, apunta a la pura percepción de la realidad, a alcanzar verdad y nada más que verdad. La facultad de percibir la realidad no es distinta de la razón.⁹ La naturaleza de la razón se presenta de forma eminente en la *theoria*; solo aquí es totalmente ella. *Percibir quiere decir callar.*

“Solo lo que es en sí invisible, es transparente, y solo el que calla, oye. Cuanto más radicalmente se dirige la voluntad de oír al todo, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio. Así, el filosofar, en cuanto reflexión sobre la realidad total y como realización más pura de la *theoria*, significa oír en forma tan absoluta y total que este silencio que oye no se vea perturbado ni interrumpido por nada, ni siquiera por una pregunta.”¹⁰

7 Esto no excluye, sino que, por el contrario, supone, que el filosofar es un proceso existencial que se desarrolla en el centro de la persona, un acto espontáneo, acuciante, insoslayable de la vida interior. La *theoria* filosófica es realizada vitalmente, en total independencia frente a cualquier ordenación a un servicio mediante finalidades prácticas. En esa independencia consiste su libertad. Cf. Joseph Pieper, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1960, p. 52.

8 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 2, 1; 993b 20. Citado por Pieper J. Op. Cit., p. 51.

9 El verbo alemán “wahrnehmen” equivale en castellano a percepción. Por sus raíces: “wahr” [verdad] y “nehmen” [captar, tomar], alude directamente a la “captación de la verdad”, lo que permite identificarla con la facultad de la razón. Cf. Joseph Pieper, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1960, p. 61.

10 Pieper, Op. Cit. p. 62. La *theoria*, de cuño platónico-aristotélico, fue traducida por los romanos por *contemplatio*. Al advertir este equivalente Pieper señala que la *theoria* filosófica, por lo menos en su realización más acabada, apenas se puede distinguir de su estructura como acto de lo que el occidente cristiano llamó “contemplación”, una mirada amorosa, “algo así como fijar sosegadamente la mirada en el

El método de la ciencia de la naturaleza experimental fue comparado por Francis Bacon a un “penoso interrogatorio” mediante el cual se arranca una respuesta a la naturaleza. La formulación explícita del aspecto especial bajo el cual se interroga al “mundo” como objeto interrumpe y limita el silencio.

Como actitud la *theoria* es un callar. Es por eso que la ciencia no conoce el silencio perfecto. Desde este punto de vista puede decirse que la pregunta del que filosofa, más que pregunta, es la articulación del silencio mismo, “que en una apertura total, no circunscrita por nada, presta oído al mundo.” No se trata de una pregunta “bajo un aspecto formulable”, sino de fijar la mirada en la realidad y la existencia en su totalidad.¹¹ La apertura al todo, sin recortes, bajo todos los aspectos posibles, fue el signo distintivo del que filosofa.

Todo lo que es puede ser conocido. Esto es así por razón de su realidad. A esto se referían los antiguos cuando afirmaban: “todo lo que es, es verdadero” (*omne ens est verum*). En el fondo, la razón por la que las cosas son y se dicen cognoscibles es “lo otro” de lo que se dice. Lo Otro es el Dios Creador de quien proceden todas las cosas, en virtud de su “verlas”, “concebirlas”, “pensarlas”, “proyectarlas”, “decirlas”, crearlas. Por eso las cosas son, “de por sí”, como algo pensado y hasta hablado, tienen “carácter de palabra” (R. Guardini). De otra manera no las podríamos conocer ni comprender, aunque sea mínima o limitadamente. “Nosotros vemos las cosas porque son, pero ellas son porque tú las ves”.¹²

Para la filosofía realista el silencio es multívoco. Puede ser resultado de la dificultad para que se forme el “verbum mentis” a partir de la aprehensión inteligible, la necesaria abstención en la difícil tarea de encontrar la verdad o el descubrimiento del misterio que

amado, envolverlo con la mirada.” (Ídem., p. 61). Cf. Pieper J. *Glück und Kontemplation*, Munich 1962 ea, p. 74.

¹¹ Pieper, J. *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1960, p. 54.

¹² San Agustín, *Confesiones*, 13, 38.

rodea las cosas, el no poder decir lo que hay en ellas de incomprensible en virtud de su ser creadas por el misterio sagrado al que llamamos Dios.¹³

Todavía en el Renacimiento Galileo Galilei “leía en el mundo” la mano del Creador, porque le parecía evidente que el mundo está escrito en caracteres legibles, codificables matemática y geoméricamente. Es por eso que el mundo es comprensible. La observación de los fenómenos y la capacidad de la ciencia para explicarlos y predecir comportamientos futuros de acuerdo con las leyes de la naturaleza que la ciencia ha ido descubriendo confirman que el mundo es inteligible. Albert Einstein encontraba en esto la mayor fuente de asombro. Al interrogatorio de la ciencia el mundo responde desde su *logos*, sin que por ello se suprima su silencio. En los hombres de ciencia tiene lugar un filosofar oculto.¹⁴

Este tipo de realismo ha sido sometido a la dura prueba de la crítica moderna. La primacía del sujeto pensante llevó a pensar que en realidad el mundo “en sí” no es inteligible. El “logos” sería ya solo “puesto” por la mediación del hombre.¹⁵ El mundo parece una caja cerrada, carente de un lenguaje propio. Pareciera que es el hombre quien imposta los significados a las cosas.

Esta nueva mentalidad ofrece una clave para entender la enorme dificultad que experimenta el hombre para descubrir el lenguaje de las cosas. Pareciera que esta tarea se

13 Joseph Pieper ha puesto de relieve el elemento negativo en el pensamiento de Tomás de Aquino, precisamente por la incomprensibilidad que llevan las cosas creadas como “sello de origen” de su creador.

14 El interrogar y ver el mundo bajo un aspecto concreto de hombres concretos suele ir acompañado, silenciosamente, por la “pregunta” filosófica. *What is all about?* Cf. A. N. Whitehead, *Remarks*, “Philosophical Review” 46 (1937), p. 178. Citado por Joseph Pieper, *Defensa de la Filosofía*, Herder, 1982, p. 13.

15 Cf. Sobre las bases de la filosofía kantiana Richard Schöffler ha replanteado la tarea de “leer en el libro del mundo” como la manera en que hoy puede pensarse una ontología post-kantiana que tome en cuenta el giro lingüístico y hermenéutico. Esto solo es posible si la experiencia humana es ya un diálogo con la realidad. En ese diálogo el silencio será el tiempo de espera en el que “la verdad siempre mayor” encuentre una correspondencia adecuada con nuestro modo de ver y de pensar. Es propio de una experiencia religiosa un “decir” de la realidad sin palabras. Cf. Schöffler, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Alber, 1997.

hubiese convertido en una prerrogativa exclusiva de los poetas o a los místicos, a quienes se atribuye un órgano especial para tomar contacto con lo real, cuyo callar en adoración “dice” en todo caso, al Dios a quien se dirige.

II Tres modos de escuchar y de responder

1. Silencio, espera y vacío

Este tipo de contacto con lo real supone, como ha visto la pensadora judía Simone Weil (1909-1943), una “sintonía con su misterio”, una conjunción entre la búsqueda de la verdad, propia de la filosofía y la ciencia, y de amor a la realidad. En concreto, en las situaciones históricas con toda su densidad y sus aristas lacerantes. La verdad es ese contacto con la realidad. El hombre necesita restablecer un pacto originario con ella, que se ha perdido a causa de una civilización que ya no ha sido capaz de admitirlo, creando en su lugar un duplicado ficticio que impide verla y amarla como es.

El pensamiento de Simone Weil nace de su enorme capacidad para “ver” y sentir atentamente todo lo que va viviendo. Profesora de Filosofía durante algún tiempo de Liceo, Simone estaba llena de inquietudes sociales, que la llevaron no sólo a participar en acciones sindicales, sino a querer vivir las mismas condiciones de los obreros de las fábricas. Para ello dejó sus clases y trabajó como obrera durante algunos meses. Sobre esta experiencia dejó ricos testimonios (*Diario de fábrica; Carta a Jules Romains, Experiencia de la vida de fábrica*).

Para Simone el centro de una civilización humana perfecta, su utopía política, tendría que estar en el trabajo físico. Pero no como se venía realizando en las fábricas: en cadena, por piezas, sin dejar iniciativa a la persona, y vacío de pensamiento, sino un trabajo que permitiera la atención, la iniciativa, la reflexión y la satisfacción de haber contribuido con una labor importante. Llevó estas mismas inquietudes al trabajo físico de los campesinos. Estando en Marsella (1941) ella misma quiso tener la experiencia de obrera agrícola, trabajando en una granja.

Simone Weil pensaba que el mundo está dominado por un mecanismo ciego de acción y reacción de la materia al que no es posible sustraerse. Es el poder de la “fuerza”, una noción que atraviesa todos los análisis históricos de la pensadora francesa sobre la guerra,

desde la de Troya (“La Iliada es el poema de la fuerza”¹⁶) hasta la 2ª guerra mundial (escritos desde 1933 hasta 1941). El poder es solo la capacidad de ejercer y manejar esa fuerza bajo determinadas circunstancias. Pero todo poder es esencialmente frágil. Por eso, quienes lo detentan se ven llevados a procedimientos ilusorios para conservarlo. “Todo poder reposa sobre relaciones entre actividades humanas, pero para ser estable debe aparecer como algo absoluto, intangible, para aquellos que lo detentan y para quienes lo sufren.”¹⁷ Es por eso que el poder es el origen de los absurdos. En un mundo configurado por esta “fuerza” y por las ilusiones del poder los hombres se someten unos a otros, se hacen incapaces de relacionarse unos con otros en igualdad y, sobre todo, de abrirse internamente a descubrir que el mundo está abierto al mundo sobrenatural de la gracia.¹⁸

Siguiendo un pensamiento de Tucídides, piensa Weil que

“por una necesidad natural, todo ser ejerce todo el poder de que dispone. Como el gas, el alma tiende a ocupar todo el lugar que se le acuerda. Un gas que se contrajera y dejara el vacío sería contrario a la ley de la entropía. No es así para el Dios de los cristianos. Es un Dios *sobrenatural*, a diferencia de Jehová, que es un Dios natural. No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Eso es contrario a todas las leyes de la naturaleza. Únicamente la gracia lo puede. La gracia colma, pero no puede entrar donde no hay vacío para recibirla, y es ella la que hace el vacío [*vide*].”¹⁹

16 “El verdadero héroe, el verdadero sujeto, el centro de la Iliada, es la fuerza. La fuerza que es manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza frente a la cual la carne de los hombres se retracta. El alma humana no deja de aparecer modificada por sus relaciones con la fuerza, constreñida, cegada por la fuerza de la que él cree disponer, curvado bajo la sujeción de la fuerza que ella sigue.. [] La fuerza es lo que hace que cualquier cosa le sea sometida. Cuando se ejerce hasta el final, ella hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien, y un instante después no hay nadie”. Cf. Preface á “L’Iliade ou Le Poème de la Force” en en *Ouvres*, Gallimard, París, 1991, p. 529.

17 Citado por Carmen Revilla, op. Cit., p. 47.

18 De ello ha dejado huella en su importante obra: *La gravedad y la gracia*, JUS, México, 1991.

19 Weil, S., *La gravedad y la gracia*, op. Cit. p. 58. Weil era judía, pero se distanció del Judaísmo, lo cual le ganó el rechazo de grandes pensadores, entre ellos, Emmanuel Lévinas. Weil estuvo a punto de

La visión que solemos tener de la realidad está completamente deformada. El silencio que genera la atención elimina los elementos deformantes que surgen de la imaginación y abre a la captación de lo trascendente, a una “espera” de un Dios ausente.²⁰

Para Weil la “espera” (*attente*) es una especie de silencio de la inteligencia. La pérdida de nuestro contacto con las cosas hace de nuestro lenguaje una multiplicación de signos desvinculados de significado, dando lugar a la tendencia idolátrica y mentirosa de las palabras. Las consignas de guerra, parte del vocabulario político y económico, se fundan en ese “poder de las palabras” vacías de contenido. Tanto el análisis del discurso político como de la manera en que suele operar la ciencia ponen en evidencia la manera en que los símbolos degeneran en meros signos con vistas a la manipulación de lo real.

Weil pensaba que lo que llamamos mundo no es real, sino las significaciones que les damos a las cosas. Lo real es que ellas nos toman como desde fuera. Entre el mundo extramental y el pensamiento Weil ubica el ámbito de las sensaciones, que solo adquiere el poder del mundo extramental en virtud de la significación que genera el pensamiento. Ellas serían su verdadero ser. La sensación desaparece para dar paso a la significación. Se trata de un proceso de “lectura” de carácter psicológico al que corresponde una estructura gnoseológica, más que ontológica.

Las significaciones residen en las cosas y se nos dan en el mundo. “Nuestra vida está hecha del tejido de las significaciones”.²¹ Lo que llamamos mundo es irreal, pero el hecho de que estemos sometidos a él es una realidad. El modo de resolver esta contradicción consiste en pasar de una lectura a otra. “El mundo es un texto de muchas significaciones y se pasa de otra por un trabajo.”²²

convertirse al catolicismo, pero su experiencia la llevó a creer que era el mismo Dios quien le pedía quedarse “en el umbral de la Iglesia”.

20 Cf. Revilla, Carmen, “Descifrar el silencio del mundo”, en Carmen Rovilla (Ed.), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 44-45. La siguiente exposición se basa en este ensayo.

21 Citado por Revilla, Op. Cit., p. 46. Las citas son tomadas del “Ensayo sobre la noción de lectura” escrito en 1941.

22 Cf. *Cahier I*, p. 132, citado por Rovilla Íd., *passim*.

Es claro que Weil sustenta una concepción gnoseológica lejana al realismo. En su perspectiva predomina la semántica, falta el referente. El hombre es hermeneuta de un mundo opaco. Es probable que Weil haya adoptado esta visión por su familiaridad con la cultura y el pensamiento de la India, para el que el mundo es “Maya”, mera apariencia. Su trabajo como obrera fue un verdadero acercamiento a la realidad en toda su crudeza, misma que denunció, en espíritu de profunda com-pasión por los trabajadores y su situación de explotación. Su fina sensibilidad quedó marcada por la “desventura” (*Malheur*) a la que exponen esas situaciones.

Weil buscó los gérmenes de vida, las raíces ocultas²³ que pudieran revitalizar a una civilización que juzgaba enferma en la literatura, en la historia, en la lectura de textos de las grandes culturas antiguas, las tradiciones populares y las obras del pensamiento occidental. En ese trabajo de “lectura y traducción” esperaba encontrar las “palabras equivalentes al silencio” para poder dar nuevas significaciones a un mundo carente de códigos que le den sentido.

El poder de las palabras vacías envuelve de irrealidad cualquier confrontación con la realidad concreta. Weil vio que era necesario eliminar el vocabulario ficticio para volver al contacto más puro con la realidad. En él se da la experiencia real de la fuerza sin el paliativo de la ficción, fuerza que somete a los hombres a la desventura.

Esto la llevó a pensar que, cuando el hombre carece de referentes para captarla y situarse frente a ella, no es posible establecer objetivos y procedimientos de acción en libertad. El rumor sordo del mundo, piensa Weil, genera el vacío y el silencio, sin respetarlos. “Los desventurados suplican silenciosamente que se les proporcionen palabras para expresarse”.²⁴ Parte fundamental de la misión de su corta vida consistió justamente en dar palabras a los desventurados.

23 Cf. En su obra “Echar raíces”, encomendada por el gobierno francés, Simone Weil expuso los principios de esa Nueva Civilización, Cf. Weil, S., “L’ Éracinement. Prélude á una Declaration des Devoirs envers L’Etre humain” (1943), en *OEuvres*, op. Cit. p. 1025-1039.

24 Idem. P. 49.

“Es necesaria una representación del mundo en que haya vacío, a fin de que el mundo tenga necesidad de Dios..[] Amar la verdad significa amar el vacío, y por tanto la muerte. La verdad está del lado de la muerte.”²⁵

Paradójicamente, ese estado genera el vacío (“vide”) necesario para que entre la gracia.

“El hombre no escapa a las leyes de este mundo sino por la duración de un relámpago. Instantes de tregua, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. Por esos instantes es capaz de lo sobrenatural. Quien soporta un momento el vacío recibe el pan sobrenatural o cae. Riesgo terrible, pero hay que correrlo, y aun un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse en él.”²⁶

Es ahí donde resuena con toda su fuerza la promesa evangélica que declara bienaventurados a los afligidos. El acceso a la verdad pasa por la verdad de la desgracia (¡soportar el vacío!). “[Este] es el inmenso privilegio que Dios ha reservado a los pobres. Pero ellos casi nunca lo saben.”²⁷

El lenguaje, para Weil solo expresa relaciones, de ahí que el espíritu encerrado en él quede prisionero. “La primera dificultad está en las palabras. La verdad está en el fondo del corazón de todo hombre, pero tan profundamente oculta que es difícil de traducir a lenguaje”.²⁸ El hombre tiene necesidad de expresar “palabras equivalentes a silencio” para poder fijar metas de acción y actuar conforme a ellas, de acuerdo con las “necesidades del alma” que expone ampliamente en su obra magistral “Echar raíces”: orden, libertad,

25 Ídem., *passim*.

26 Ídem.

27 En Weil S., *Œuvres*, op. Cit. p. 31. Weil vivió un encuentro vivo con la persona de Cristo y, al mismo tiempo, vivió en un permanente cuestionamiento sobre la existencia de Dios, que no se deja atrapar. Todos sus cuadernos (Cahiers) son un testimonio vivo de esta búsqueda. Esta paradoja, últimamente inexpresable, constituye según Florence de Lussy, la sustancia de sus cuadernos.

28 Citado en ídem. P. 50.

obediencia, responsabilidad, igualdad, jerarquía, honor, castigo, seguridad, riesgo, libertad de opinión, propiedad privada, verdad.²⁹

El poder de las palabras vacías envuelve la realidad concreta de irrealidad. Es preciso eliminar el vocabulario ficticio para volver a entrar en un contacto más puro con lo real. En ese contacto se experimenta la fuerza, sin paliativos ficticios, con los que los poderosos someten a los hombres a la desventura. Solo un pensamiento arraigado en la verdad puede encontrar las palabras que doten significación al mundo sin engaño ni violencia. Pero la verdad, aquí abajo, está condenada al silencio.

La realidad entra en el hombre cuando éste le presta atención. Carmen Rovira considera que es por eso que, quizá, “el drama del hombre consiste en estar abocado a desplegarse en dos planos cruzados que no son comunicables, pero cuyo punto de encuentro parece ser sólo un instante de silencio”³⁰. La actitud de súplica silenciosa sería el lenguaje más adecuado de la escucha.

Weil intentó pensar juntas la desventura de los hombres, que corresponde a la ausencia de finalidad del mundo terrestre, y el amor de Dios trascendente, “del otro lado del mundo”, desde donde este mundo visible es visto tal como es en realidad, sin perspectiva.³¹ El poema “La puerta” abre, en opinión de Florence De Lussy - editora de las obras de Simone Weil -el acceso a lo más profundo de este pensamiento:

“Abramos, pues, la puerta y veremos los vergeles,

Beberemos su agua fría en la que la luna ha puesto su huella.

Arde la larga ruta, enemiga de los extranjeros.

Erramos sin saber, y no encontramos ningún lugar.

29 Op. Cit. p. 1049-1051.

30 Ídem. Passim.

31 De una carta de Simone Weil de 1941, citada en *OEvres*, íbidem, p. 31.

Queremos ver flores. Aquí, la sed está por encima de nosotros.

A la escucha y sufriendo, henos aquí frente a la puerta.

Rompamos, si es preciso, esta puerta con nuestros cuerpos.

Presionamos y empujamos, pero la barrera es muy fuerte.

Es necesario desfallecer, esperar y observar verdaderamente.

Miramos la puerta. Está cerrada, inamovible.

Fijamos nuestros ojos en ella; lloramos bajo el tormento;

La vemos siempre, el peso del tiempo nos derriba.

La puerta está frente a nosotros, ¿No nos mueve al deseo?

Vale más despedirse, abandonando la esperanza.

Jamás entraremos. Estamos fatigados de verla ...

La puerta, al abrirse, deja pasar tanto silencio

que ni los valles han aparecido, ni flor alguna;

Solo el espacio enorme en el que están el vacío y la luz

se hace presente de pronto, por completo, colma al corazón

y lava los ojos casi ciegos bajo el polvo.³²

A esta puerta, a la que es necesario llamar a golpes redoblados es el pasaje a lo trascendente. En su umbral, es decir, en el mundo en el que lucha, el hombre se siente haber nacido no para morir, pero este mundo le resulta como una prisión en el que imperan la fuerza y el poder y, por ello, la desgracia. Puede decirse que el silencio del mundo queda descifrado en esta trágica paradoja. Así, abierta la puerta, penetra la belleza

32 Poema "La Porte" escrito en 1941, en *Oeuvres*, op. Cit. p. 805.

en el ser humano y la gracia que lo salva. “Dios es la alegría y la creación es desventura, pero una desventura resplandeciente de luz y de alegría.”³³

33 Op. cit., p. 32.

2. Palabra y encuentro: vida dialógica

Martin Buber (1878-1965) no es un autor que hay que “estudiar”. Para ser fiel a su intención, es necesario dejarse tocar por su interpelación. Él mismo decía: “Apelo a la vida posible y real de mi lector. La intención de mis escritos es verdaderamente completa e íntimamente dialógica.”³⁴

Si bien es cierto que Buber suele aparecer como “filósofo” él mismo habría rechazado ser tenido como tal. Buber pretendía mostrar una dimensión de la existencia humana que está más allá del mero pensamiento y de lo que la filosofía expresa. En su concepción la filosofía busca el conocimiento que necesariamente se establece partiendo de la relación sujeto-objeto. El filósofo, dice Buber, ha de comenzar su trabajo abstrayendo su propia situación concreta. Filosofar es una actividad que prescinde de las relaciones vivas, concretas. “En un gran acto de filosofar, hasta las yemas de los dedos piensan, mas ya no sienten.”³⁵ El hombre se sitúa como sujeto frente a un objeto, pero no está en auténtica relación con.

Para poder seguir su pensamiento es necesario estar dispuesto a comprender y a pensar lo inusual. Lo que Buber pretendía mostrar está más allá del mero pensamiento, de lo que el lenguaje filosófico puede expresar, pero sin desprenderse nunca de la situación concreta en la que viven los hombres.³⁶

³⁴ Cf. Citado por Walter Kaufmann, en la página oficial de la Sociedad Martin Buber <http://buber-gesellschaft.de/consulta> 29/08/2012.

³⁵ Cf. *Gottes Finsternis*, 43. *El Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003.

³⁶ En un escrito de 1828 Buber se refiere a la filosofía en estos términos: “La filosofía es la aplicación de ese modo de comportamiento sujeto-objeto al conjunto total del ser. Se basa en la fe en la omnipotencia del pensamiento, totaliza lo parcial, la función parcial del pensamiento.” A propósito de los grandes sistemas de pensamiento dice Buber en esa misma charla: “Los grandes sistemas de pensamiento son ficticios: son comunicados de relaciones *reales* de pensamiento con el ser. Pero sólo son posibles por la creación de la relación sujeto-objeto, es decir, por el paso a la obligación mortal [sic] de conocimiento.” Cf. Buber, M. “Philosophische und religiöse Weltanschauung”, en *Nachlese*, Lambert-Schneider, Heidelberg, 1966, p. 128.

Al examinar el pensamiento de Buber podremos entender que hay que entenderlo en este sentido, no en el filosófico, tal como él lo caracteriza.³⁷ Esto lo confirma cuando dijo, ya a una avanzada edad:

“Yo no tengo una doctrina. Sólo muestro algo. Muestro realidad, muestro algo en la realidad, algo que no es visto o es poco visto. A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana; abro la ventana de par en par y le muestro lo que está fuera. Yo no tengo una doctrina, pero conduzco al diálogo.”³⁸

En lo nuclear Buber fue un pensador religioso.³⁹ Concibió la religión como un adentrarse en la realidad. Buber quería una religión en la que el único Dios puede dirigirse a otros y al que otros pueden dirigirse. Una religión en la que queda excluido un hablar sobre Dios. En ello radicaba la preocupación que penetra su enorme producción escrita y su actividad política. El centro no son las teorías sobre el hombre, el mundo y Dios, sino la relación con el Tú viviente, en la que nos ponemos en cada relación.

Buber conduce al diálogo, con nuestros semejantes, con “las cosas y animales”, en la medida en que llegan a ser un Tú para nosotros, y también con Dios. A quien se refiere como al “Tú absoluto” y a quien debemos dirigirnos, según afirma, de la misma manera que lo haríamos con un amigo, un familiar o un niño, y no con un tratamiento específico reservado a Dios. No son el centro las teorías, sino el *Tú viviente*.

³⁷ No es este el lugar de discutir si de esta forma queda caracterizada toda la filosofía de forma adecuada. Pero no podrá negarse que Buber no sepa lo que ha sido la filosofía. Durante sus años de Profesor en Frankfurt se ocupó de los grandes filósofos, tanto antiguos como modernos y contemporáneos, y en buena medida llegó a algunas de sus intuiciones centrales –por ejemplo, sobre el tiempo- en diálogo con la filosofía de Kant y de Heidegger.

³⁸ Cf. Buber M. Citado en *Eclipse de Dios*, Introducción de Luis Miguel Arroyo Arrayás, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 18.

³⁹ “Martin Buber fue un escritor, pensador (teológico y filosófico), traductor, educador, pensador político, activista – y en todo, judío.” Así es presentado en la página oficial de la Sociedad Martin Buber el autor a quien seguiré en esta exposición Cf. Kaufmann, Ídem Nota 1.

Buber abre una ventana al mundo del Tú. Es un modo de relación a la que llama “encuentro. Es una relación que, en el momento en que se presenta, pide exclusividad. Entonces se llena nuestro mundo. En ese momento no existe otra, a no ser la relación con el Tú absoluto, la más importante, pero no es excluyente, dado que todas las líneas de relación Yo-Tú convergen en Él. El tú se experimente más como unidad viva que como objeto que se puede utilizar y analizar. En el encuentro lo decisivo es la realidad a la que me dirijo y puedo nombrar como Tú. “Aquí, dice Buber, se hace referencia a la relación de un ser a otro ser, no de un sujeto con un objeto. Este conocer es el que fundamenta la “visión religiosa del mundo.”⁴⁰”

En contraste, la relación Yo-Ello, es la relación que tenemos con los objetos como tales. O bien, con las personas, cuando no nos encontramos con ellas como lo que son. La relación Yo-Ello no siempre es de signo negativo. Hay también el “mundo del ello” gracias al cual ha sido posible el desarrollo de la técnica. El problema del mundo moderno es su crecimiento e invasión descomunal.

Interpretando a Buber, Hilary Putnam distingue dos clases de relación Yo-Ello: simples y transformadoras: “El mundo de Ello puede transformarse hasta el punto de enfrentarse al Tú y representarlo”⁴¹, es decir de convertirse en genuino Tú.

“Por virtud de la relación pura -comenta Putnam- corresponde al mundo del Tú un poder configurador: el espíritu puede atravesar y transformar el mundo del Ello”.⁴² Este es el motivo de fondo para seguir esperando en un mundo más humano, cuando lo que vemos es el avance implacable del mundo del ello, el dominio de los objetos y de la técnica sobre el ser humano.

Quien se ha abierto al mundo del Tú puede convertirse en servidor del Tú eterno dentro del mundo de Ello. Cuando se ha tenido una relación Yo-Tú con lo divino, el mundo del Ello

⁴⁰ Idem. p. 128.

⁴¹ Cf. Buber, M., *Yo y Tú*, Lilmod, Buenos Aires, 2000, p. 48.

⁴² Ídem., p. 88.

se transforma para el individuo. “Quienquiera que *avance llevando al mundo la verdad*, avanza también por el camino de Dios”.⁴³ “Así como se accede al encuentro con el simple Tú en los labios, así se le abandona con el Tú en los labios para ir hacia el mundo.”⁴⁴

Buber abre una ventana al mundo de las cosas. “Sólo quien cree en el mundo llega a tener que ver con él; y si condesciende a ello, además, no podrá seguir estando privado de Dios. Al menos al mundo real, que no quiere ser superado por nada, amémoslo verdaderamente con todos sus horrores; atrevámonos, siquiera, a abrazarlo con los brazos de nuestro espíritu, y nuestras manos hallarán otras que las estrechen.”⁴⁵

En consonancia con esta observación Buber ve al mundo en íntima relación con Dios. “No sé de un “mundo” o de una “vida en el mundo” que nos separe de Dios. Lo que se llama así es la existencia con el alienado mundo del ello...”

“Uno no encuentra a Dios si permanece en el mundo, ni lo encuentra si abandona el mundo. Quien va hacia su tú con todo su ser, llevando todo el ser universal consigo, encuentra a aquel a quien no puede buscar...[] Si sondeas la vida de las cosas y de lo condicionado, llegas a lo indisoluble. Si cuestionas la vida de las cosas y de lo condicionado, acabas ante la nada. Si santificas la vida, encuentras al Dios viviente.”⁴⁶

Aquí se revela la raíz del “Principio dialógico”, síntesis de su propuesta:

“Dios abarca el universo sin serlo. Asimismo, Dios abarca mi yo sin serlo. A causa de esta inefabilidad, puedo decir tú en mi lenguaje, tal como cualquiera puede decirlo

⁴³ Ídem., p. 85 Énfasis añadido.

⁴⁴ Ídem., p. 96.

⁴⁵ Ídem., pp. 85-86.

⁴⁶ Cf. *Yo y Tú*, Lillmod, Buenos Aires, 2000, p. 72-73.

en el suyo. *A causa de esta inefabildad, hay yo y hay tú, hay diálogo, hay lenguaje, hay espíritu, hay verbo en la eternidad.*⁴⁷

Exégesis de las Proto-palabras fundantes

El filósofo Richard Schäffler señala que el aporte de Martin Buber sólo puede ser comprendido en el contexto de la reflexión que pone el acento en una gramática del mandamiento y de la oración.⁴⁸ Puede verse la aportación de Buber a esa gramática en la caracterización de las dos actitudes básicas que podemos asumir frente a la realidad como “proto-palabras”, justamente las proto-palabras Yo-Ello y Yo-Tú.

En la relación entre Dios y el hombre la palabra juega un papel decisivo. Más concretamente, la palabra del mandamiento y de la oración. Ambos son ejemplos por excelencia de los actos lingüísticos en los que se realiza la relación entre Dios como Tú y el hombre como Yo.⁴⁹

Es en este contexto en el que puede entenderse la tesis de Buber: “Conforme a la palabra fundamental Yo-Tú y Yo-Ello, el yo es doble”. “No hay ningún yo en sí, sino solamente el yo de la palabra fundamental yo-tú y el yo de la palabra fundamental Yo-Ello”.

El Yo y el Tú de mandamiento y oración no solamente constituye el mundo de los objetos (...), sino que, en primer término y principalmente, *constituye al Yo que habla en una nueva cualidad moral-religiosa. Sólo concentrándose en la unicidad del Tú divino, encuentra el yo humano aquella “totalidad de corazón, de la persona y de las fuerzas” de las que habla la plegaria central del judaísmo (“Schemá”).* La palabra fundamental yo-tú puede ser pronunciada con todo el ser. La palabra fundamental yo-ello jamás puede ser pronunciada con la totalidad del ser”.⁵⁰

⁴⁷Ídem, op. Cit. P. 86. Énfasis añadido.

⁴⁸ Cf. R. Schäffler, *Filosofía de la religión*, Sígueme, Madrid, p. 155.

⁴⁹ Íd., p. 157.

⁵⁰ cita de Buber, en Schäffler, Ídem. p. 158. Énfasis añadido.

El sujeto se constituye mediante estos actos del lenguaje. Franz Rosenzweig, amigo de Buber y co-traductor junto con él de la Biblia hebrea al alemán, había insistido en que cada sujeto es imprescindible, como lo son los actos de conversión y oración por los que se constituye, en los que nadie lo puede representar.⁵¹ El sujeto que se convierte en miembro de la comunidad que vive y celebra en las ceremonias de fe de forma anticipada una comunión futura y universal entre todos los hombres, incluyendo a todos los seres vivos.⁵² Si esa comunión no se diera realmente de alguna manera, la anticipación perdería su fuerza evocadora.

Buber tiene en mente no sólo una transformación de la vida del individuo, sino también de la vida social a nivel global. En una nota sobre un poema de Hölderlin Buber hace una sorprendente interpretación, que nos ayuda a entender más a fondo el sentido de la exégesis de las proto-palabras.

“Dado que somos un coro / y podemos oírnos unos a otros.”

Nuestro ser hablado –comenta Buber, es nuestra existencia. Precisamente en eso consiste el que podamos ser un don divino los unos a los otros. “El lenguaje se cumple solo cuando, por nuestra mediación se ha convertido en “propiedad” y nos es permitido entonces llamar *nuestro* a “lo humano divino”. En la medida en que cada cual revela al otro la palabra que él mismo es, hacemos posible que llegue a nosotros lo que viene, hasta poder oír que nuestra existencia es reciprocidad; que en el silencio que vuelve, en la “tarde del tiempo” el lenguaje de los vivos que entonan juntos sus voces, ya no en conversación, sino como un coro. Ese coro incluye a los muertos y a los que han resucitado. Y ser coro significa generar juntos un canto. Es propio del diálogo el mantener la tensión que trae consigo la cercanía. Lo propio del canto es la fusión de las tensiones.”⁵³

⁵¹ Ídem, *passim*.

⁵² Cf. Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, parte III, Salamanca, 1997, pp. 349-350.

⁵³ “Seitdem wir ein Gespräch sind / und hören können voneinander...” Cf. Buber, M. *Nachlese*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1966, p. 71-72.

Se esboza en esta exégesis una comprensión del “nosotros” con tonos escatológicos. Buber apela a una esperanza de unidad que incluye a vivos y a muertos. El lenguaje somos nosotros, y nos interpretamos unos a otros mientras conversamos, hasta que entonemos un cántico nuevo, como un coro. La unidad se logrará “al caer la tarde”, es decir, en el tiempo mesiánico. Entre tanto, cada hombre es una “proto-palabra” y en el auténtico diálogo *nos dirigimos unos a otros en todo lo que somos*. El fin de nuestra vida es poder lograr la verdadera transformación de la vida en el mundo.

Buber cree que toda comunidad auténtica y todo momento auténtico de transformación en la historia exige una especie de relación *compartida* con el Tú eterno. Las “soluciones” a los problemas del mundo que se limiten a los aspectos materiales, ya sea que pongan su mirada en el socialismo o en el capitalismo estarán condenadas al fracaso si no se produce ese momento de relación.⁵⁴

Buber pone en el centro de su reflexión la idea del *socio espiritual* de la realidad. El espíritu ha de captar las preguntas que la realidad le plantea y las pone en palabras. Pero su tarea no se ha de limitar a ser una especie de “vocero” de la realidad. De ser así se olvidaría de que la transformación de las expectativas, del rumbo y de las instituciones sociales se falsean si no van acompañadas de una transformación del espíritu, sin la que también las instituciones supuestamente transformadas quedan condenadas a la esterilidad y expuestas a la corrupción.

Se trata de conocer al mundo en la crisis en la que está sumergido. El espíritu que busca conocer la realidad social sabe que él mismo está involucrado en ella. No sólo en el sentido de que él fuera un fragmento de la realidad social. Es más bien, su *socio*,

⁵⁴ Buber fue un ferviente defensor del sionismo, que promovía el regreso a tierra santa del pueblo de Israel. Pero no lo fue en un sentido nacionalista a ultranza. Fue un promotor del Estado binacional entre judíos y árabes, en el que pudieran vivir en paz y respeto. El compromiso de Buber a favor de los derechos y las aspiraciones de los palestinos, –afirma Putnam–, se debió a que un sionismo inmoral era un sionismo abocado al desastre. Cf. Putnam, Op. Cit., p. 106.

determinado a aprender de ella y a indicarle una y otra vez lo que debería de ser. En este sentido el espíritu tiene una función crítica y moral.⁵⁵

Palabra y Espíritu

El espíritu no es una de las facultades del hombre, sino su “totalidad concentrada” de todo lo que es. Es a éste a quien se le plantean “exigencias”. Estas provienen tanto de parte de la realidad, como de la manera en que tendrá que penetrar en ella para conocer qué es lo que se espera de él en cada momento.

- El rasgo fundamental del espíritu es ser respuesta al Tú. No a cualquiera, sino al Tú que cada cual descubre como su interlocutor posible aquí y ahora, quien demanda o espera de él una respuesta. “El espíritu en su humana manifestación es la respuesta del ser humano a su Tú.”
- Otro rasgo del espíritu es su carácter unitario. Es uno. “El ser humano habla en muchas lenguas, lenguas del lenguaje del arte, de la acción, pero el espíritu es uno, es la respuesta al Tú que aparece de entre el misterio y que desde el misterio interpela.”
- El Espíritu supone la relación, y ésta sólo se da en realidad entre un Yo y un Tú. También existe el mundo del Ello, de lo experimentable, de lo objetivo. Es el mundo de “las cosas” o incluso de las personas cuando las cosificamos, cuando suprimimos con ellas una relación dialógica.⁵⁶

⁵⁵ Cf. Buber M., “Förderung des Geistes” en *Íd. Werke, I, Kösel, München, 1963*, p. 1056.

⁵⁶ El mundo del Ello tiene su propio sentido y valor. Gracias a que en nosotros existe la disposición fundamental para ese tipo de relación ha podido avanzar la técnica y la ciencia. El crecimiento del mundo del *ello* va en relación directa con la capacidad de experimentación y de utilización del mundo. El problema, piensa Buber, es que esto ocurre en detrimento de la capacidad relacional y de la vida del Espíritu. Esta es la idea central de la segunda parte de la obra *Yo y Tú* (Yo y Tú, Caparrós, Madrid, 2003, p. 40). Hemos utilizado también la traducción de Marcelo Burello, en la edición de Lilmod.

- Un tercer rasgo es su *ser palabra*. “El espíritu es palabra. Y así como el discurso lingüístico sólo puede hacerse palabra en el cerebro del ser humano y luego sonar en su laringe, pero ambos solamente son fragmentos del acontecimiento verdadero -, pues en verdad no está en el lenguaje el ser humano, sino que el ser humano está en el lenguaje y habla a partir de él- así, toda palabra, todo espíritu.”⁵⁷

La esencia del lenguaje consiste en la respuesta que suscita la relación yo-tú, el diálogo que suscita el hecho de que el otro es otro en sentido eminente. Por eso el espíritu es como el ambiente en que se vive cuando somos, nos hacemos capaces de responder al Tú que nos interpela.

- Al carácter eminentemente dialógico y responsorial, se une el carácter intelectual y, bien entendido, religioso. Las religiones impregnan las visiones del mundo o traen otras de manera implícita. La auténtica *comprensión religiosa* supone salir de la respectiva situación concreta para entrar en la correspondiente situación del mundo y, ahí, junto con otras de otras creencias, disponerse a buscar qué es lo que la divinidad pide a todos y a cada uno en particular. En contexto monoteísta, descubrir y entender “el lenguaje de Dios” dirigido a mí en este momento histórico. O como dirá Buber, mirar todo como puesto a mi disposición, *en su originariedad*, su estar siendo creado, para “ver todas las cosas en Dios” y hacernos capaces, de este modo, de *decir nuestra palabra responsable –responsorial con todo nuestro ser*. Esta es la santificación amorosa de las cosas en lo cotidiano.⁵⁸

⁵⁷ En este contexto Buber introduce la categoría básica “entre”. “El Espíritu no está en el Yo, sino *entre* Yo y Tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en que respiras.” Ídem., *passim*.

⁵⁸ Cf. Buber, Martin, *Eclipse de Dios, Sígueme*, Salamanca, 2003, p. 133

El hombre como un todo ha de transformarse, en la misma medida en la que se transforman las instituciones, para que en ellas se lleve a cabo el efecto pretendido; juntamente con el orden de la vida en común, la misma *esencia de la vida en común* ha de experimentar una transformación, para que el nuevo tipo de sociedad o, como él dice, “la nueva casa que las nuevas esperanzas quieren edificar no se convierta en su sepulcro”.⁵⁹

Para ser genuina, la respuesta solo puede ser personal. Esto no suprime, sino que supone el ser y vivir en comunidad. Una comunidad de verdadero encuentro. Porque “toda vida verdadera es encuentro” una comunidad es el espacio de vida en el espíritu en el que cada Yo encuentra a un Tú en el seno de un Nosotros. Esta es la implicación radical del seguir la comunidad. De lo anterior se desprende que la vida en comunidad es vida en el espíritu. La palabra que funda el encuentro es también un silencio.

“Solo el silencio ante el tú, el silencio de todas las lenguas, la callada espera en la palabra informe, indiferenciada, pre-lingüística, deja en libertad al tú y permanece con él en ese estado de reserva en el que el espíritu no se manifiesta, sino que es...”⁶⁰

En el silencio vibrante de un verdadero encuentro, Tú a Tú, se escuchan las exigencias del espíritu, y se abre el hombre a la verdad que funda las auténticas relaciones y la posibilidad de transformar la sociedad.

⁵⁹Buber, M., *Forderung...* op. Cit., p. 1057.

⁶⁰ Cf. *Yo y Tú*, Lilmond, p. 41.

3. El silencio y el lenguaje del rostro

Emmanuel Lévinas (1906-1995) es quizá el filósofo contemporáneo que haya pensado la relación humana con mayor hondura. Ha tenido la intuición de plantear la Ética como “filosofía primera”, con una audacia no menor a la de Aristóteles respecto de la teología. La singularidad de lo que este pensador ha planteado es de una enorme sencillez. Podría decirse que viene a poner la pregunta dirigida por Dios a Abel en el libro del Génesis en una fascinante envoltura filosófica: “¿Dónde está tu hermano?” Lévinas es un judío que ha hecho el gran experimento de pensar en categorías griegas y germánicas las demandas proféticas de la Biblia.

La Filosofía ha sido un paradójico ensayo por hablar de lo que casi no puede hablarse. Emmanuel Lévinas ha hecho un original intento de hacerlo. Para Heidegger “el límite interior de todo pensador ... radica en que el pensador no puede nunca decir lo que en él es más propio... porque la palabra hablada recibe su determinación de lo inefable”.⁶¹ El esfuerzo filosófico de Emmanuel Lévinas puede ser entendido precisamente como un enfrentarse a esta encrucijada filosófica. Para Lévinas *el lenguaje es responsabilidad*. “Es necesario que la filosofía vuelva al lenguaje para traducir –aunque sea traicionándolos- lo puro y lo indecible.”⁶²

Su experiencia de vida como migrante de Lituania, como discípulo de Martin Heidegger en la Alemania dominada por el Nacional Socialismo, como sobreviviente del Holocausto, como lector y comentarista del Talmud y de los grandes escritores rusos, ha cristalizado en una obra de gran calado filosófico, tan demandante de paciencia como sugerente.

En el momento en que la filosofía parecía tener que volver a los presocráticos para sacar de los escombros la pregunta por el Ser (“¿Por qué hay algo y no más bien nada?”), o bien,

61 Heidegger, M. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol II, p. 484. Citado por Josep-Maria Esquirol Calaf, “El lenguaje como responsabilidad en E. Lévinas” en Marcelino Agís Villaverde (Ed.) *Horizontes de la hermenéutica*, Universidad de Santiago de Compostela, Actas. Encuentros Internacionales en el Camino de Santiago (1993, 1995), Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 217.

62 Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 94.

cuando la deriva civilizatoria parecía dar cada vez más la razón a las demandas de la ciencia y de los positivistas de un lenguaje sobrio y ajeno a toda especulación metafísica, de una visión rigurosa y sistemática de la realidad; cuando las cuestiones morales parecían caer en una casuística de alta escolástica y la Ética se convertía en demanda de rigor y formalidad para poder establecer criterios normativos de validez general, aparece la obra de Lévinas como una exigencia de simplemente “ver” al prójimo, dejarlo aparecer, sin abarcarlo, depotenciando la voluntad de poder. Mirar su “rostro” en lo que esconde de demanda y fragilidad.

Hacer de la Ética una “óptica” bajo la cual el Otro demanda, para empezar, ser afirmado en su otredad, con un simple y categórico “no me mates”. Y luego, si no domina la percepción sobre la manifestación del otro, dejar que se imponga la demanda de responsabilidad ilimitada.

Lévinas fue un lector de Dostoievski desde su juventud. Y sin duda fue impactado por el pasaje en que en Los hermanos Karamazov el Staretz de un monasterio donde se formaba el joven Aliosha, hace una afirmación contundente: “Todos somos culpables por todo y por todos y *yo más que todos*”. En una novela puede aceptarse una frase así, como una hipérbole que da belleza a la figura del personaje que la pronuncia. Un santo varón que encarna la bondad y la sabiduría. Dostoievski apela en labios de este personaje a una solidaridad universal en el estado de desgracia en que se encuentra la humanidad. Se trata sin duda de una experiencia que caló muy hondo en el alma del gran escritor ruso, desde que fuera deportado a la prisión de Siberia. Lévinas ha tomado en serio el sentido de ese sentir, como un sentir ético. El sujeto *soy yo*, ineludiblemente, en la medida en que respondo al Otro, por el Otro que me convierte en su rehén hasta el extremo de la sustitución.

El hombre no es humano, sin más, por el solo hecho de existir en el mundo, como miembro de la especie. La humanidad la recibe del Otro. Se es humano en la medida en que se es capaz de responsabilidad. No hay, como ocurre para Martin Buber, en esa relación ni simetría ni apertura a un Tú. El “rostro” puede ocultarse bajo muecas, visajes y

todo cuanto pide el pudor de no exhibir la propia necesidad. Si Yo soy capaz de captar ese rostro me sitúo en una relación que mira al otro de abajo hacia arriba, es decir, que reconoce una “altura” que no alcanzo ni puedo pretender nivelar. Una altura *Ética*.

Lo propio del hombre como “ser en el mundo” es, observa Lévinas, el permanecer. Un aferrarse a lo suyo, un hacer valer los propios intereses. Lo propio del hombre humanizado por su respuesta al Otro no es el ser, sino el ser que se relativiza en el entre, el des-inter-es. Es este el “milagro” que fascina a Lévinas, el que sobre la tierra existan seres con esa capacidad. A tal punto, que el filósofo de origen lituano equiparará esa actitud con lo que bíblicamente se designa como “santidad”. Una “irrupción” en el seno de las relaciones humanas, en las que lo más natural es que la propia libertad esté amenazada por el otro, que busca apoderarse de mí si eso favorece su afán de autonomía, de gozo y de dominio. La irrupción del Otro corta drásticamente con el modo de la sociedad, instaurando la única posibilidad de la bondad y de la justicia con que se cuenta en el mundo.

En lenguaje bíblico, esta posibilidad equivale al tiempo mesiánico. Dios, el innumerable, designado en el pensamiento de Lévinas como “Infinito” es vivido en su “presencia” cada vez que un hombre acude en solicitud por otro hombre.

El lenguaje de la ética

Lévinas distingue entre un lenguaje representativo y otro de carácter ético. El primero es el que surge en el ámbito de la multiplicidad de las cosas y está referido a la acción de nombrar. El nombrar hace posible que las cosas salgan del ámbito del devenir para ingresar al de la estabilidad.⁶³ Sobre esta estabilización no solo aparece un mundo de cosas con identidad, sino un discurso de los hombres sobre el mundo. El lenguaje ético, por su parte, es el lenguaje de lo que Lévinas llama “el rostro”, el lenguaje que se realiza en la relación cara a cara con la alteridad en la acogida de la palabra ética que viene de ella.

⁶³ “La nueva estabilidad que adquieren las cosas gracias al lenguaje, supone mucho más que añadir un sonido a una cosa. Sobre el gozo se perfila, con la permanencia, la posesión, la puesta en común: un discurso sobre el mundo.” Cf. Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 158.

Lévinas buscó explicitar la proximidad del rostro en la subjetividad. La subjetividad está marcada por su relación con el Otro.⁶⁴ El filósofo lituano critica la concepción del lenguaje como discurso sobre la totalidad de lo existente. Esta posición tiene su origen en una noción del ser que el lenguaje sería capaz de manifestar por medio de la razón. Cuando se concibe al ser como tema, el interlocutor que tematiza su objeto pierde el contacto con él. Se pierde el contacto y se crea la distancia que hace posible la “visión”. A Lévinas esa distancia le parece artificial. Se trata de “entrar en contacto” con lo que se resiste a ser tematizado en un discurso, hasta llegar a su intimidad real. El lenguaje ético es un lenguaje original, sin palabras ni proposiciones, cuyo significado no surge en la conciencia, sino fuera o más acá de ella. La proximidad se convierte así en Ética, y la alteridad en prójimo.

La responsabilidad es para este pensador el modo de reacción frente a la interpelación que representa la presencia del Otro, de aquél que, con su mera presencia (“su rostro”) me demanda a romper el cerco egocéntrico en el que el sujeto se vive y piensa al mundo espontáneamente. Hacerse responsable es abandonar el ámbito donde todo es reducido a “lo mismo”, a la asimilación de la alteridad, para entregarse a la exigencia infinita que representa la desnudez del rostro del Otro, que pide ser reconocido en su radical alteridad. Ese movimiento, propiamente extático, es lo que da el sentido a la libertad. El sujeto soy YO, en primera persona, por cuanto reconozco que es a mí y sólo a mí a quien esa demanda se dirige. La demanda puede presentarse, negativamente, como una prohibición (¡no me mates!), o bien como solicitud de atención a las necesidades concretas del Otro, al grado de la sustitución, yo por el Otro, yo en lugar del Otro, en una salida sin retorno. Es la travesía de Moisés por el desierto que se pone en marcha por la voz que se expresa como “sal de su tierra”, opuesta a Odiseo, que tras el largo periplo en búsqueda de la amada y tras la batalla de Troya, retorna, vuelve a sí. Lo más puro, lo indecible ocurre justo ahí donde soy demandado y respondo. Ahí ocurre el milagro, el testimonio de lo Infinito, ahí brilla su “gloria”, cuando alguien –Yo- dice “¡heme aquí!” para el otro, actuando.

64 Cf. Gima Shimabukuro, Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ítaca, Puebla, 2011, p. 117.

El decir y lo indecible

¿Se identifica lo indecible con el silencio? Para responder a esta pregunta conviene recordar la tesis de Lévinas según la cual la Ética, no la Ontología, es filosofía primera. Ésta la entiende como la reducción de lo Otro a lo Mismo por medio de las categorías del ser del logos griego. Ética es el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro. “La filosofía occidental – considera Lévinas- ha sido a menudo una Ontología, una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que se asegura la inteligencia de ser.”⁶⁵ El discurso concluye cuando se logra la síntesis, el sistema. El final del discurso ontológico es el silencio de lo coherente, de la síntesis en que se establece la tranquilidad que subsume todo lo diverso.

Por el contrario, para Lévinas el discurso se caracteriza como salida de sí hacia el otro. El discurso *no es mi discurso, sino discurso del Otro*, enseñanza, venida hacia mí. Discurso de Él, que “viene del exterior y me trae más de lo que tengo”.

El auténtico discurso filosófico no es mera modificación del pensamiento, sino que supone exterioridad, auténtica relación con el ser exterior a mi subjetividad. No todo discurso es así. Es aquí donde se entiende la distinción que Lévinas establece entre el Decir y lo Dicho. Lo Dicho es lo que nace del contacto con las cosas, de la relación mente-cuerpo, de la estructura sintética de nuestro pensamiento o de los procesos lingüísticos que la ciencia es capaz de describir. El Decir precede a lo Dicho, es el ámbito donde éste se origina, por ser el ámbito de la proximidad. El Decir hace referencia al ámbito de la significación originaria. Al referir a este ámbito Lévinas busca señalar la apertura a la trascendencia desde la immanencia. El Decir es anterior al lenguaje, es “la significación referida al otro de la proximidad”. La epifanía del rostro es la palabra que no requiere de ninguna mediación para ser comprendida. La epifanía del Otro comporta una significación propia independiente del significado recibido del mundo. Su presencia consiste en venir hacia mí.⁶⁶

65 Lévinas, *Totalité et Infinie*, p. 67. Citado por Esquirol p. 222.

66 Cf. Ricardo Gibu, *Op. Cit.*, p. 100.

El rostro no significa a partir de ningún contexto ni de ningún sistema de signos. Su significación es “absoluta”, es decir, significa por sí mismo, antes que proyectemos luz sobre él. El rostro es la condición para que un lenguaje tenga algún sentido. El modo como el rostro tiene sentido es presentándose como Otro.

“Presentarse al significar, es hablar. Esta presencia, afirmada en la presencia de la imagen como la punta de la mirada que os capta, es expresada. La significación o la expresión corta así todo dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar... Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad.”⁶⁷

El discurso ... es una relación original con el ser exterior. Es la producción de sentido. El sentido es dicho y enseñado por la presencia. Dar un sentido a la presencia es una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma

“El rostro es una presencia vida, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso.”⁶⁸

Para Lévinas lo esencial del lenguaje es la coincidencia del revelador y del revelado en el rostro. Esto se realiza al situarse en altura respecto a nosotros, al enseñar. Los gestos, actos, pueden llegar a ser revelación, como las palabras y, por eso, enseñanza.

El ámbito de lo Dicho es neutral. El del Decir es comprometido, por ser el ámbito de la responsabilidad. Lo Dicho refiere al lenguaje vigente en la totalidad del ser. El Decir refiere a la temporalidad de la relación con el Otro. La significación del Decir, aunque tenga que ser tematizada en lo Dicho, no se agota en su ámbito. Porque se trata de un acontecimiento. El Otro me ordena. Esa es su significación. La respuesta apremiante al

⁶⁷ Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 158.

⁶⁸ Lévinas, E. Ídem., p. 89.

prójimo “me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado.”⁶⁹

El afán de dominio, el deseo de convencer o de controlar, el hacer del Otro objeto de mi discurso son origen de modos inauténticos de discurso, retórica. Y, dado que la justicia es “ese acceso de cara, en el discurso”⁷⁰, la retórica es injusticia.

El rostro del Otro no se deja objetivar. En eso consiste lo que Lévinas llama su “altura” y su irreductibilidad última. La mirada, la voz del prójimo, acontecen en el mundo, pero no forman parte de él. De este modo, quebrantan los límites que impone, rompiendo al mismo tiempo el poder que busca anular la alteridad abarcándola. El Otro, en la desnudez de su rostro, ofrece una resistencia paradójica, por ser aquello que no ofrece resistencia. Como ocurre con la mirada que en su franqueza suplica y exige, “en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente.”⁷¹

La altura del Otro supone que sólo él se puede manifestar desde sí, y por eso la relación es a-simétrica. Relacionarse con el rostro del Otro es recibir su revelación. Su palabra, ante todo, enseña, y lo que enseña es su novedad misma. “Aceptar ser enseñado es escuchar al Otro como Otro, sin intentar reducir la exterioridad de su voz que desborda los poderes de mi conciencia y crea en mí lo que yo no podía prever ni anticipar.”⁷² Aprender es en este sentido escuchar lo que proviene de la total alteridad, dejarse cuestionar por el prójimo, aceptar su revelación, acoger la excedencia de sentido que se manifiesta en su rostro.

La relación es asimétrica también por el poder de su resistencia a mi intento de acallar su voz. Se trata de un poder que no es comparable a la fuerza objetiva del acto violento. Por eso es una resistencia ética, capaz de anular la fuerza más poderosa y que por eso

69 Lévinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 148, citado por Ricardo Gibu, Op. Cit. p. 124.

70 Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, Op. Cit., p. 94.

71 Íd. p. 103.

72 F. Guival, ... *et combien de dieux nouveaux*, 2: *Emmanuel Lévinas: le visage d'autrui et la trace de Dieu*, p. 52. Citado por Ricardo Gibu, Op. Cit. p. 174, nota 73.

establece la a-simetría en la relación de alteridad. Él tiene la primacía, en eso consiste la auténtica relación ética.

**

III Implicaciones

En el diálogo

Quizá tenga razón Hilary Putnam al señalar que el objetivo de la filosofía de Buber es enseñarnos que la *experiencia* de la divinidad no es un fin en sí mismo, como tampoco lo sería la relación Yo-Tú; el verdadero fin sería la *transformación* de la vida *en* el mundo, de la vida en el *Mundo del Ello*, a través del efecto transformador de la recurrente relación Yo-Tú.⁷³ Podríamos añadir que si Buber ha querido “abrir esa ventana” al Tú, es para que miremos juntos a través de ella. La transformación del mundo se sigue de nuestro mirar y dialogar. Es evidente que sería un contrasentido funcionalizar la relación Yo-Tú. En el clima dialógico es como Israel descubrió el sentido de la Alianza con su Dios, como la puede descubrir cualquier hombre abierto al Tú eterno.

El analista y el crítico social y todo hombre atento al llamado de la comunidad tienen una palabra fecunda en la medida en que realizan su tarea bajo el impulso del espíritu, es decir, en encuentros vivos.⁷⁴ En orden a la construcción de la paz, el momento histórico plantea una exigencia fundamental, que brota de la raíz religiosa del hombre, y en la que han de involucrarse hoy todas las personas de todos los credos, aun a sabiendas de que se trata de una tarea amenazada por el fracaso. La esperanza, paradójicamente, es el fruto

⁷³ Cf. Hilary Putnam, Op. Cit., pp. 101-102. No deja de sorprender que un filósofo de la corriente analítica de la talla de Putnam, profesor emérito de Lógica matemática en la universidad de Harvard, se ocupe de pensadores como Buber, Rovensweig y Lévinas. Su lectura parte de las teorías de Pierre Hadot, quien pensaba que la filosofía no sirve para resolver problemas abstractos, sino que es una forma de vida. Se puede objetar que para Buber la relación con el Tú eterno, y con cualquier Tú, no puede estar en función de nada, dado que su propia naturaleza es dar plenitud a una actitud primordial.

⁷⁴ Cf. Werke, Erste Band, *Förderung des Geistes*, KöselVerlag/Verlag Schneider, Heidelberg, 1962, pp. 1055.

más vivo de esa raíz, que obliga al crítico social a convertirse, más que en “portavoz”, en “socio” de la realidad que quiere cambiar.

Buber no nos propone una “visión del mundo”. Nos ha abierto una ventana. Las “visiones del mundo” se nos presentan hoy como sistemas totalizantes de los que se hace necesario desconfiar, o como formas de huida que pueden fácilmente convertirse en especies de seguros contra la obligación de ver al mundo en su cruda realidad. Cada persona ha de abrir su propia ventana y, en el encuentro y en diálogo con otros, discernir el sentido y el sinsentido del mundo deformado por el avasallamiento del mundo de las cosas (mundo del Ello), y escuchar las exigencias concretas que se le dirigen como a un “nosotros” que exige ser cada vez más amplio y a cada uno en particular, urgido a vivir de forma más dialógica y más creativa.

Sólo un mundo fundado en encuentros puede superar la crisis en el que las tecnologías y artefactos invaden el ámbito de la vida al grado de que ya los verdaderos encuentros interhumanos, es decir, la vida humana, se va empobreciendo, quedando reducida a su mínima expresión. No es por medio de artefactos más sofisticados como podemos ir al encuentro del Tú con todo el ser. La multiplicación y difusión de los medios tecnológicos de comunicación, de la conectividad, de la multiplicación de las redes sociales, no son de suyo posibilitadores del diálogo en el sentido que nos sugiere Buber.

El mundo contemporáneo pone al hombre frente a una oportunidad inédita: usar de las cosas para el encuentro entre las culturas, la construcción de una civilización planetaria de signo humano, la fundación de una “red” en el que la proto-palabra Yo-Tú no sea suplantada por el simulacro de diálogo que genera la sustitución Yo-Ello, de un mundo de rostros sin rostro personal. Ciertamente, el mundo de las redes sociales ha hecho posible un tipo de encuentro fugaz, episódico, al que no es posible negar la virtud de haber abierto el espacio en el que unos a otros podemos convertirnos en “noticia”, hacernos visibles y, en alguna medida, darnos a conocer y llegar a sumar voluntades. La palabra

escrita suple la palabra hablada, el silencio del “entre” se prolonga durante los instantes del tiempo real que tarda en ir y venir la señal, hasta recibir la “respuesta” del otro, al otro lado del mundo... Podría parecer que se ha abierto una ventana a un nuevo mundo del lenguaje, a una nueva vida en el espíritu, a una nueva comunidad. ¿Podría decirse entonces que esas líneas de relación, si se las extiende “se intersectan en el Tú eterno”⁷⁵?

Las proto-palabras somos nosotros. El encuentro real no podrá ser sustituido jamás por una pantalla o por una bocina. Un “emoticon” no puede suplir la desnudez del rostro, la piel que se toca o la mueca del rostro que gesticula. Podemos agradecer, no obstante, que el mundo de las comunicaciones y de las redes tecnológicas multiplique los íconos del otro, que nos ofrezca la posibilidad de ponernos unos frente a otros por la mediación de los símbolos de la relación Yo-Tú y Nosotros. A ese mundo la falta, sin embargo, lo más fundamental: la posibilidad de hacer de esos encuentros espacios en los que, con la totalidad del corazón, ingresamos al mundo del Tú, nos encontramos unos con otros y en las líneas de intersección que conducen a cada cual al encuentro con el Tú eterno que transforma la vida.

Esta posibilidad no está de suyo excluida, pero el embotamiento de la multiplicidad de otros muchos íconos de consumo y de palabras sin fundamento relacional ha abierto una brecha entre el hombre y su posibilidad de participar de la verdad que lo pone en comunión con los otros.

La exigencia de ser socio espiritual en la transformación del mundo supone sujetos fortalecidos por una vida sin sustitutos, vida verdadera. El único camino viable para remontar la cosificación del prójimo y para evitar el equívoco de las auténticas perturbadas por las trampas del mercado y del utilitarismo en las relaciones pasa sin duda por la educación. Educarnos para hablar y escuchar. Educarnos para guardar silencio y ser palabra para los otros.

⁷⁵ Cf. Buber, M., *Yo y Tú*, Lillmod, Buenos Aires, 2000, p. 69.

Las “redes” son la ocasión para ser “coro”, un coro de silencio ante todas las lenguas, ante el Tú eterno, como afirma Buber, “Dado que somos una conversación / y podemos oír unos de otros”.

Nos vemos ante la exigencia de una nueva actitud dialógica. Más dispuesta al conocimiento mutuo en profundidad. Más unidos en la acción a la que impulsa el mismo espíritu, pues “el hecho de la acción forma parte de la realidad”.⁷⁶ Unos y otros podemos reconocer que este llamado proviene del mismo Dios. “Cuánto sea el espacio que le dejemos a Dios sólo lo podemos reconocer si nos ponemos en camino hacia él”.⁷⁷

La primera exigencia, para unos y otros, consiste en hacerse capaces de escuchar y experimentar la exigencia como tal. Nos encontramos en la necesidad de saber escucharnos, pero, antes, de querer hacerlo. Todo rostro es un mensaje que se convierte en palabra vacía o en signo indescifrable sin esa capacidad de tomar, de aprender de los demás, y por eso, de responder al Dios que desde la realidad nos sigue interpelando. De Él proviene la iniciativa fundante de hacerse “socio” del hombre en la tarea transformadora del mundo. Sin capacidad de escucha ni siquiera podremos advertir el sentido de esa voluntad de Alianza ni lo que pide en el aquí y ahora del momento histórico. Como dice un poema de Nelly Sachs:

*Desde hace ya mucho se nos ha olvidado el escuchar.
Él nos había plantado una vez para escuchar,
Plantados como zacate de las dunas, en el mar eterno
queríamos crecer sobre el musgo más fino
como están las lechugas en el jardín de la casa...
¡Oh, no nos está permitido vender nuestro oído...!”*

⁷⁶ Buber, M. *Nachlese*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1966, p. 72

⁷⁷ Buber, M. *Eclipse de Dios*, p. 54

Frente al rostro

La exterioridad, que para Lévinas equivale a la trascendencia, es la clave del verdadero discurso. Es lo que no cabe en una relación de conocimiento que comprende, de pensamiento que engloba al pensar, de intuición que domina al ver. “El discurso es experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” pura, traumatismo del asombro.” La altura o santidad del Otro es el origen del traumatismo.

El discurso puede presentarse como idea de infinito, como “rostro”. El rostro instaaura la asimetría en la relación y, junto con la separación, es el supuesto del lenguaje. *“La esencia del lenguaje se decide en esta relación de asimetría y altitud.”*⁷⁸ .

“La fraternidad biológica humana –pensada con la sobria frialdad cainita- no es razón suficiente para que yo sea responsable de un ser separado; la sobria frialdad cainita consiste en pensar la responsabilidad partiendo de la libertad o según un contrato...[] La responsabilidad no me deja constituirme a modo de yo pienso, sustancial, como una piedra, o como un corazón de piedra, en sí y para sí [] Responsabilidad que no deja tiempo: sin presente de recogimiento o de entrada en sí; y que me hace llegar tarde; ante el prójimo, más que aparecer, comparezco. Respondo, de entrada, a una asignación. El empedrado núcleo de mi sustancia queda desnucleado. Pero la responsabilidad a la que estoy expuesto... el Otro me obliga como elegido. En la misma medida en la que apela a mi responsabilidad, me prohíbe cualquier sustituto. Irreemplazable en la responsabilidad, yo no puedo sin carencia, sin culpa o sin complejo, escaparme del rostro del prójimo: heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible. No me puedo escapar del otro en su desnudez sin recursos: en su desnudez de abandono resplandece por entre las

78 Cf. Esquirol y Calaf, op. Cit. p. 223.

hendiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel sin arrugas; en su “sin recursos” que hemos de entender como gritos ya gritados a Dios, sin voz ni tematización.”⁷⁹

El lenguaje supone la alteridad, la relación cara a cara, y se da fundamentalmente como enseñanza. La relación comienza siempre por iniciativa del Otro que me llama, me interpela, me enseña. El otro sitúa la relación y los términos que la constituyen, que son fundamentalmente de responsabilidad. En la relación la verdad que se da en el lenguaje no consiste, como en la fenomenología, en dotación de sentido por parte del yo. Esta es siempre sobrepasada por la presencia del Otro, por su manifestación, que no se deja absorber en mi visión.

Lévinas identifica al otro con la idea de Infinito, que es la modalidad de la presencia del Otro. No soy yo quien “va” a la idea del Infinito. Ésta ya sido puesta en mí. Por eso mi discurso no es mi discurso, sino discurso del Otro. La visión busca medir la exterioridad, pero ésta siempre será inadecuada. Ese desbordamiento constituye la dimensión de la *altura* identificada con la divinidad que “guarda las distancias”.⁸⁰ Éticamente el Otro está por encima de mí. ¿De dónde le viene esa “altura”? Solo porque en él es Dios quien me demanda.⁸¹

“Cuando en presencia del otro, digo “!Heme aquí!”, este “!Heme aquí es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera original. El “Dios invisible” no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización...” [] “El sujeto que dice”! Aquí estoy!” da testimonio del Infinito. Por este testimonio, cuya verdad no es verdad de percepción ni de representación, se produce la revelación del Infinito. Por este testimonio la misma

79 Cf. Lévinas, E., *Del Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001 2ª, p. 106.

80 Cf. Esquirol y Calaf, Idem.

81 Debo esta aclaración al P. Carlo Mongardi Domenicalli S.X.

gloria se glorifica. El término “gloria” no pertenece al lenguaje de la contemplación.”⁸²

Cabe subrayar que se trata de una revelación que no nos *da* nada. La filosofía es la que busca tematizarla como algo dado. Así el lenguaje es pensado en términos de comunicación y diálogo, no como mero aliado del pensamiento.

“El lenguaje ya no ejerce sobre la significación más que el dominio de una forma revistiendo a una materia... [] Incluso si este *dicho* debe ser *desdicho*, y lo debe ser para perder su alteración lingüística...; incluso si la unidad del discurso es sustituida por la alternancia de dicho en desdicho y de desdicho en desdicho. Estallido de la omni-potencia del logos. Voladura del logos en un significante y un significante *que* no es solo significante...”

“La trascendencia como significación y la significación como significación de una orden dada a la subjetividad antes de cualquier enunciado: puro uno-para-el-otro. ¡Pobre subjetividad ética privada de libertad! A menos que esto no sea sino el traumatismo de una fisión del sí mismo en una aventura corrida con Dios o por Dios...”⁸³

Más que transmisión y escucha de mensajes pensados independientemente de esa transmisión y escucha, Lévinas sugiere que el lenguaje, por el contrario, conlleva un evento positivo y previo de la comunicación, que consiste en *acercamiento y contacto del prójimo* en el que reside el secreto del pensamiento mismo y del enunciado verbal que lo conduce.⁸⁴

El Otro se sustrae a toda tematización ¿Cómo decirlo? ¿Cómo hablar de ello? Un discurso “más allá del ser” corre el riesgo de recaer en un nuevo modo de Ontología. Un mero hablar de él sería pura retórica. Lévinas es consciente de esta paradoja. Por eso afirma que

82 Lévinas, E., *Ética e Infinito*, La barca de medusa, Madrid, 2000 2ª, pp 88 y 89.

83 Lévinas, E. *Del Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2002, Idem. P. 113. Cursivas en original.

84 Cf. Lévinas E., “Langage et proximité en Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger”, Crin, Paris, 1982, p. 235 citado por Esquirol y Calaf, Op. Cit. p. 224.

la filosofía solo puede cumplir con su cometido de justicia en un constante decir y desdecirse. *El decir originario es el decir ético, la comunicación con el Otro*. Por eso todo decir está en dependencia de él. La condición del lenguaje que tematiza es la relación ética, la responsabilidad por el rostro imposible de “callar”. La interpelación antecede a mi habla. El Otro plantea la pregunta. La pregunta primordial es “¿Dónde estás?” planteada por el Creador a su criatura una y otra vez, en solicitud y demanda de respuesta. Por eso el lenguaje es responsabilidad, no iniciativa. Por eso no puede haber síntesis última. El Otro a quien respondo y de quien respondo no ha dicho aún su última palabra. Mi responsabilidad para con él, estrictamente, tampoco conoce el fin, a no ser, el fin de la sustitución que culmina en la muerte en su lugar.

Lo que aquí “retumba”, afirma Lévinas, es justamente la resonancia del silencio –*Geläut der Stille*⁸⁵ ...-. Esta resonancia es el nacimiento de la religión. Ocurre antes de toda emoción, de las “voces”, de la “experiencia religiosa” la religión nace. La religión nace, de manera latente, en el otro. Religión no es desvelamiento o revelación del Ser, sino un “acceso insólito, en el corazón de mi responsabilidad, a la insólita perturbación del ser. Si cuando esto ocurre pudiera pensarse que “no era nada”, sería correcto. Pues no se trata de un develamiento del ser (Heidegger), sino de “otro modo que ser”.⁸⁶ Aquí se muestra con toda evidencia porqué Lévinas propone la superación de la metafísica por la Ética.

“Mi responsabilidad - a pesar de mí- que es la manera como el otro me incumbe -o me incomoda-, es decir me es próximo, es comprensión o entendimiento de ese grito. Es el despertar. La proximidad del prójimo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, y ser guardián de su hermano es ser su rehén.”⁸⁷

85 Lévinas no cita la fuente de esta expresión de Martin Heidegger, a quien sin duda busca contrastar con su planteamiento, no en relación con el Ser, sino con el Otro. Cf. Heidegger M., “Das Wesen der Sprache” en *Unterwegs zur Sprache*, citado por Damir Barbaric. *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis - Sage – Geviert*, Königshausen & Newman, Würzburg, 2007, p. 205.

86 Lévinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1993.

87 Ídem. *Passim*.

En síntesis, “la manifestación del rostro es ya discurso”. El mundo es un rumor de ecos y de voces. El silencio es solo la pausa, la respiración, el momento que prepara la escucha y también del encuentro en el que acontecer la enseñanza del Otro y el testimonio de responsabilidad concreta. Nada más. La experiencia del otro en el rostro y la relación del discurso aparecen indisociables. Ambas realizan lo esencial de toda expresión. Al mismo tiempo, rostro y palabra fundan la relación ética primordial.⁸⁸

El difícil arte de amar pasa por el asombro frente al otro. En el otro se presenta una demanda de respeto incondicional. Es esa sin duda un llamado al amor en el orden público. De ahí que se haya podido hablar, en los viejos manuales de moral social cristiana, de “amor social”. Hoy se prefiere poner a la justicia como virtud pública en el centro de la Ética, y se apena a mínimos exigibles de acuerdo con reglas procedimentales.

El hombre no es humano, sin más, por el solo hecho de existir en el mundo, como miembro de la especie. La humanidad la recibe del Otro. Se es humano en la medida en que se es capaz de responsabilidad. No hay, como ocurre para Martin Buber, en esa relación ni simetría ni apertura a un Tú. El “rostro” puede ocultarse bajo muecas, visajes y todo cuanto pide el pudor de no exhibir la propia necesidad. Si Yo soy capaz de captar ese rostro me sitúo en una relación que mira al otro de abajo hacia arriba, es decir, que reconoce una “altura” que no alcanzo ni puedo pretender nivelar. Una altura *Ética*.

Mucho hay que aprender de esta gran lección del filósofo de Kaunas. Sus obras, “Totalidad e infinito”, “De otro modo que ser, o más allá de la esencia”, “Humanismo del Otro hombre”, “Difícil libertad”, entre las más destacadas, son muestra de una vigorosa forma en que en el mundo moderno, entre las disquisiciones de los filósofos del lenguaje, de la ciencia y de la técnica, se busca dar voz a la “otra voz”; se busca reconocimiento a lo que por principio carece de él, se intenta afirmar la pluralidad en medio de raseros morales que establecen la igualdad de forma aritmética, o donde el respeto es la manera de poner límites a lo que puede demandar el hacerme verdaderamente responsable del débil, del

88 Cf. Peñalver Gómez, Patricio, *Ética y violencia*, Lecturas de Lévinas, p. 170.

huérfano y la viuda. Todas las relaciones humanas tendrían que poder verse reflejadas bajo esta óptica. *Tendrían que*, demanda que cobra sentido solo en lo concreto, en lo inmediato de una presencia frente a la que siempre es posible pasar de largo. El pensamiento de Lévinas no propone normas, sugerencias, recomendaciones. Tampoco apela a la generosidad o a la buena voluntad. No hace más fácil el camino del amor, pero sí logra imprimir una desconcertante motivación. Es como un dedo señalando las exigencias de un “amor activo” que se mueve en favor de los débiles como verdadero acto sacramental y como el eco de una voz silenciosa que resuena en los sordos oídos de Caín.

Silencio y presencia de Dios

A partir de las perspectivas examinadas queda claro que el tema del silencio no tiene que ver con la nada. No es mera ausencia o vacío de ser, sino plenitud. En el silencio está la presencia más viva de los demás, mi actuación más responsable y, no en último término, Dios mismo, presente, actuante.

“El silencio de Dios” ha sido uno de los cuestionamientos más hondos a la fe, a la esperanza, sobre todo ahí donde no hay señales claras de su presencia, de su auxilio. Este cuestionamiento ha llevado a hombre creyentes a abandonar su fe. A otros, a ahondarla. Saint-Exupéry narra cómo, al dirigirse a Dios interrogando a Dios acerca de su existencia, pidió que el pájaro que se hallaba en una rama frente a él, se moviese mientras él hacía oración. Esa sería señal de su existencia. El pájaro no se movió. Al no recibirla, experimentó que, precisamente, *en ese silencio, Dios respondía*. La señal era el silencio. En él había una respuesta más profunda de Dios. “Hubiera sido un Dios pequeño –comenta José Gómez Caffarena- el que se aviniera a la cita caprichosa.”⁸⁹ Muchos teólogos han llegado a cuestionar las formas tradicionales de entender la presencia, la intervención, la acción de Dios en el mundo. No es ese nuestro tema.⁹⁰ De las respuestas tanto de Simone

⁸⁹ Cf. Gómez Caffarena, José, *La audacia de creer*, Razón y Fe, Madrid, 1968, pp. 123-124.

⁹⁰ “Dios está ahí, no aquí ni acullá, sino en todas partes, misteriosamente presente: allí donde el fundamento de toda realidad nos mira silenciosamente, donde nos reclaman las situaciones inevitables e ineludibles de la responsabilidad, donde se trabaja fielmente sin esperar recompensa, donde el amor es experimentado como algo inefable, donde consciente y tranquilamente se deja entrar la muerte en

Weil como de Emmanuel Lévinas, podemos aprender que la carencia de significación del silencio es ficticia. Es, podemos decir, una “falta de atención”.

El silencio nos impele a descifrarlo. Su significación está íntimamente ligado a la “pasión” por el mundo, a la pasividad y al padecer a los que nos vemos obligados al estar verdaderamente presentes. El silencio nos abre a las dimensiones de la espera, y al alcance de aquello en lo que esté puesta nuestra esperanza. Una esperanza sin Dios es, en último término, una espera frente al abismo, en medio del ruido avasallador de “la fuerza”, del “poder” que, al desbocarse, avanza creando una ola de falsas ilusiones, de palabras sin sentido, de mentira y manipulación.

Silencio, vacío, espera puestas las manos a la obra de reconstrucción de toda la civilización. Solo un horizonte de esas dimensiones, en donde los deberes están al mismo nivel o aún a un nivel mayor que los derechos, es capaz de devolver al hombre la posibilidad de profunda recreación, por encima de las metas inmediatas que se imponen de forma automática, y que, en realidad, carecen de sentido. Ahí se descubre la paradoja de la vanidad de las cosas y de su consistencia más real. La fuerza de gravedad siempre mueve hacia el centro de la tierra. La gracia impulsa al hombre a una patria que parece situarse en lo Otro del mundo. El pesimismo presente en Simone Weil la llevó a posiciones maniqueas que dan a todo su pensamiento un tono trágico. “La verdad está del otro lado de la muerte” cuando se la concibe en términos de “todo o nada”. La verdad también está de este lado, justo, del lado de la vida, de lo que da vida.

En el silencio que Weil supo contemplar es posible asistir una y otra vez a lo que nace, a lo que está naciendo, a lo que no deja de nacer y que, como ha señalado Hannah Arendt, constituye el verdadero *novum* del mundo. La gracia, el orden de lo sobrenatural no tiene porqué desembocar en una “fuga saeculi”. Afortunadamente, la vida de Weil es un testimonio de esta verdad, más elocuente aún que su propio pensamiento.

medio de la existencia, donde la alegría ya no tiene nombre.” Cf. Karl Rahner, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona, 1975.

Por su parte, Lévinas pone a prueba el silencio que prescinda del Otro. El silencio no es relevante en cuanto “para mí”, como calma y tranquilidad, como “paz interior”. Casi pareciera que se trata de todo lo contrario. La demanda del Otro es el lenguaje, es la voz del maestro. La significación es aquí ética, no semántica. El silencio es mi respuesta. Podríamos decir que cuanto más comprometida, más real, más silenciosa, y al mismo tiempo, más reveladora, más capaz es mi respuesta de significar al Creador, al Señor, al (Dios) Infinito que manda a los hombres a que cuiden unos de otros, a que asuman la responsabilidad unos por otros, “y yo más que los otros” (Dostoievski). Es un silencio activo, operante. Las necesidades del Otro son mi necesidad de atenderlas; la desnudez del Otro me obliga a no vestirme con el vestido que le pertenece; su “rostro” no es un enigma presentado a mi percepción. Es, como afirma el mismo Lévinas, la presencia eucarística del Dios eterno que ha preparado un banquete para quienes sean dignos del “venid, benditos de mi Padre” (Mt 25, 31).

El llamado silencio de Dios ¿No es, para el hombre, la aporía de sus preguntas, el nombre que recibe la indiferencia de los vivos, la injusticia, el abandono, la falta de solidaridad? ¿El silencio de los inocentes no es acaso lo que no quieren o no pueden escuchar los verdugos?

El silencio y el hombre

Se podría decir que el silencio es como el medio en el que el mundo se ve y en el que es posible escuchar su verdad oculta, como una luz que puede ser muy discreta, inadvertida por dominio de un hablar que ha perdido su raíz y su destinatario.

El significado antropológico del silencio es ofrecer la condición que hace posible el conocimiento de sí y de todo lo que en el silencio “hay”. Y lo que más “hay” es la voz silenciosa del Otro. Y quizá lo menos, y quizá, por eso también, el origen del desastre humano de la humanidad, la “resonancia”, la respuesta, la responsabilidad, el acceso insólito, la perturbación del ser.

Si el rostro habla aun cuando se busque callarlo, el hombre nunca habita en un mundo de silencio. Basta con la muda presencia de otro ser humano para que el “yo” preso de sus cavilaciones, sea atravesado, inter-pelado.⁹¹ El silencio es el ámbito intermedio, el “entre” (Buber) de un encuentro. Puede llegar a ser el aparente triunfo del yo que en vano busca imponerse, autoafirmarse amordazando la interpelación del otro. Y aun cuando, en el punto extremo, parece poder lograrlo quitándole la vida, también el rostro del cadáver “dice”, es cruce de miradas y de significados. Hamlet o Francisco de Asís son paradigmas de ese descubrimiento. En el primero, el mundo se cierra en el monólogo que no se determina por ser. Es el ofuscamiento del “sí mismo” auto-referencial. En el segundo, se abre el mundo de las creaturas por el descubrimiento que responde a la pregunta “quién soy yo” desde la voz del Creador que resuena en la finitud, la propia “nada” que hermana con todos y con todo, aun con la misma muerte. Hamlet es el símbolo del hombre que pone un muro con sus devaneos sin término a la discreta presencia de una llamada en la conciencia interior-exterior y en la piel, la “otra voz” que reclama incondicionalmente el reconocimiento de lo bueno y recto, de lo justo y valioso.

Esa “otra voz” es percibida por Francisco como llamada suave y amorosa en una anciana, una huérfana, un leproso. Un re-clamo que él transforma en clamor y lo lleva a prorrumpir en alabanza. El beso al leproso es símbolo por excelencia de lo que Lévinas describe como el “desnuclearse del empedrado núcleo de la propia sustancia”. El yo en acusativo, sin culpa, el aproximarme a ser yo el guardián de mi hermano. El filósofo judío pensaba que la responsabilidad no proviene de la fraternidad –“cainita”- sino que la fraternidad es lo que da nombre a la responsabilidad por el otro.

Un cristiano puede suscribir esta afirmación. También puede sentirse urgido a pensar la fraternidad de los hijos de un mismo Padre que nos hace responsables unos de otros. El cristiano añadirá que, gracias al don de la Encarnación del Hijo la fraternidad es ya una

91 Franz Rosenzweig ha señalado con razón como el pensamiento occidental pretende situarse por encima del tiempo, desconociendo su esencial referencia al momento histórico en que se plantea. Su crítica se dirige a ese monólogo que carece de interlocutor. El “nuevo pensamiento” busca más que pensar, decir, dirigiéndose a alguien. Cf. Rosenzweig, F. *Lo humano, lo divino*, Lilmund, Buenos Aires, 2005.

posibilidad real universal. Al asumir la carne en la historia Hijo se ha vinculado a todos los hombres. También añadirá que no es el hombre quien comienza por asumir la responsabilidad por el Otro. La primacía de Dios es también una precedencia en el amor. “En esto consiste el amor. No en que nosotros amemos a Dios [y al prójimo], sino en que Él nos amó primero”.⁹²

Silencio y respuesta humana

Cabe preguntar si el tiempo que vivimos, es un tiempo en el que el hombre ha olvidado el dato fundamental de *ser humanidad*. Ese olvido parece estar asociado al olvido de algo elemental: el silencio. El silencio es algo que se “guarda”, que exige de cuidado. Tanto más si el contexto moderno es, en cierto modo, una creciente acumulación de máquinas, artefactos productores de todo tipo de ruidos. ¿No es el ruido la distorsión por excelencia de la comunicación y del sentido? ¿No es el exceso de las palabras sin un silencio que les dé su propio peso lo que anula la significación?

El olvido del silencio podría ser una de las claves fundamentales para descifrar la escala de violencia y muchas formas de auto-destrucción. El silencio dispone al hombre a lo fundamental: ser un sí mismo con y para los demás, para la comunicación, la esperanza y la entrega.

El hombre es poeta y hermeneuta del universo. Dice y hace, recrea su mundo una y otra vez a partir de los materiales de las cosas. Lo interpreta siempre de nuevo, descubre sus sentidos, los inventa e imposta sobre lo que vive, percibe, enfrenta y transforma.

¿Puede el hombre ser sin vincularse y entregar? ¿Puede la persona entregar sin esperar? ¿Puede el ser humano recibir, entregar, esperar sin amar? ¿Pero cómo podría el hombre salir de sí si, quizá nunca ha estado consigo mismo? Todo cuanto pueda decirse acerca del amor cobra su sentido en relación con las acciones con las que se significa. El silencio no es

⁹² Cf. *Primera Epístola de Juan*, Cap. 4, 3.

solo como el intervalo entre la palabra y las obras del amor. Es lo que las obras dicen cuando las palabras están demás.

¿Cómo decir lo humano sin desgastarlo de inmediato en un lenguaje que ha desgastado sus sentidos? El hombre es la pregunta que permanece pregunta. En el silencio de las respuestas a las cuestiones que no encuentran respuesta somos llamados a responder, más con la vida y la acción que por la palabra. La interpelación es ineludible. Para la Biblia, más que *¿Quién eres?* La pregunta primordial es *¿Dónde estás?*⁹³ Todos los intentos por responder a las preguntas son el despliegue de ese llamado primordial, permanente. Llamada y solicitud, invitación a buscar con los otros. Trabajar por dar sentido y celebrarlo con otros. Es el movimiento frente a una voz más grande. En el silencio la conciencia se abre a la interpelación del otro. Sobre esas bases es pensable refundar la humanidad.

Silencio fundante

Si bien parece haberlo olvidado, el hombre tiene un derecho fundamental al silencio. Puede decirse que el silencio es como un trascendental del ser. Lo envuelve todo, todo ser y decir, callar y cantar. Todos los seres llevan esa “nota”: las plantas al crecer, los animales al vivir, los hombres al pensar, amar, creer. El silencio está entre un vocablo y otro, en cada piedra del camino, en las imágenes “mudas”. Hace falta “callar” para escucharlo. Basta con “ser” para intuirlo.

El mundo moderno lo ha usurpado, y por eso ni siquiera se tematiza como tal. El ritmo del mundo moderno, su configuración como mundo tecnologizado y mediático, ha logrado embrutecer a una parte de la humanidad, robando de ella sus posibilidades de ser lo que podría ser. El ruido estridente es el “médium” que ha cobrado ya carta de ciudadanía de la convivencia; como el telón de fondo que impide escuchar el silencio. El silencio es un medio más vital, más hondo, más vibrante aún, pero más tenue y discreto.

⁹³ Cf. Heschel, Abraham J., *God in Search of man*, Nueva York, 1997.

El hombre vive como sofocado, en la paradoja de un tener que estar “volcado a las cosas” sin percibir las realmente, no pudiendo “estar consigo” en posibilidad de encontrar su propio centro y desde él poder salir de sí en la entrega a los demás y al trabajo responsable: La persona tiene una dignidad que depende de su poder ser responsable dentro de una comunidad. Esto es posible gracias a ser él mismo, un sujeto que, en el silencio, sabe de sí al menos lo suficiente para poder responder de sus actos y fundar iniciativas de acción.

El silencio funda lo más hondo de la vida de un pueblo. De él emanan las más fecundas leyes, principios y normas de convivencia. Los trabajos más fecundos nacen en el silencio. Los laboratorios, las obras de los grandes artistas nacieron en talleres silenciosos, las más difíciles decisiones vitales, tanto para la propia existencia como para el bienestar de los otros, tienen su origen en ese ambiente, donde la claridad del pensamiento deja transparentar los pros y contras, los rostros de quienes se verán afectados por lo que haremos o dejaremos de hacer... En el silencio el hombre se hace capaz de esperar, de creer, de amar. Y de poner el amor “más en las obras que en las palabras”.

Las sociedades modernas buscan su legitimación en algún tipo de orden democrático. Aun las monarquías se enmarcan en un marco jurídico constitucional en donde “el pueblo” es el objeto principal de cuidado y a quien se concede una participación en las deliberaciones. La regulación que los pueblos logran establecer tanto hacia el interior como en relación con otras naciones responde a mecanismos cada vez más depurados para cuya cualificación es decisivo el desarrollo de un lenguaje adecuado. Los procesos de racionalización que es posible constatar en casi todas las naciones dan testimonio de la omnipresencia de un tipo de *Logos*.

La sociedad actual se funda en la palabra y en la versión de unos hacia los otros en el devenir de los tiempos y en todas las latitudes. A su decir y deliberar, a su racionalización y su acumulación de conocimientos subyace un subsuelo de silencio y de luz como la que solo penetra con nitidez por rayos muy finos en aguas profundas. Una fuente de

significaciones más allá de lo decible o quizá, que no se capta in la inmediatez de lo que las palabras suelen dar a entender.

El vocabulario político y social conserva la resonancia de las voces que se han hecho escuchar en las disputas por el poder, de los líderes y representantes. También quedan como ecos las voces silenciadas de los disidentes, de los “humillados y olvidados”. Son clamores que inesperadamente se dejan escuchar y dan fuerza a reivindicaciones que son el Derecho del hombre.

El silencio es solo la condición mínima para poder distanciar de nosotros el estrépito, para poder reconocerlo como tal y estar alerta frente a su continuo asalto. Sobre todo, es la condición que abre la separación entre nosotros y las estampidas de cada día.⁹⁴

En el silencio se refundan las comunidades en posibilidades de insospechada fecundidad. Sin el silencio el hombre corre el peligro de perecer entre sus inventos y de no encontrar la salida a las urgentes demandas de justicia y transformación del mundo.

“Cualquier realidad sensible, sea una acción, una palabra, siempre que no se deba a la casualidad sino que retorne con fidelidad, es una revelación de aquello que está escondido dentro”.⁹⁵

Para ello el hombre necesita primero escuchar. Ser oído atento, semejante a un caracol en el que puede resonar el mar y el chasquido de sus olas. También puede ser la apertura que se dispone a atender con cuidado lo que llega como un mensaje encontrado en una botella en medio del océano. Para escuchar es necesario callar.

Socialmente silenciamos lo desagradable, lo incómodo y cuestionante; lo que resulta difícil de tratar, como toda situación de vulnerabilidad. Los discursos dominantes proscriben su evocación. La debilidad no es mercancía que se venda bien, ni la demanda de los excluidos “algo” con lo que se pueda contar o que sirva para las metas redituables. Ese silencio no es “nada”. Lo único que dice a quien así lo experimenta en la propia vacuidad de un mundo

94 Cf. García-Baró, Miguel, *De Estética y mística*, Sígueme, Salamanca, p. 160.

95 Isaac de Nínive, *El don de la humildad*, Cristiandad, Salamanca, 2007, p.78.

embotado. Un “no” a la responsabilidad, la solicitud y el cuidado de los que se inútilmente se busca silenciar. En ellos se adivina la bienaventuranza de la verdad de la que son testigos. “El es la vida”. La voz del Verbo nace desde el corazón de un hombre, desde un silencio experimentado frente a su rostro ignorado, masacrado. Al pretender ignorarlo dice: *¿Por qué me pegas?*⁹⁶

⁹⁶ Cf. *Evangelio de Juan*, Cap. 18,23.