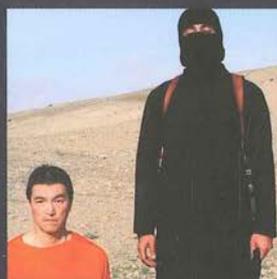
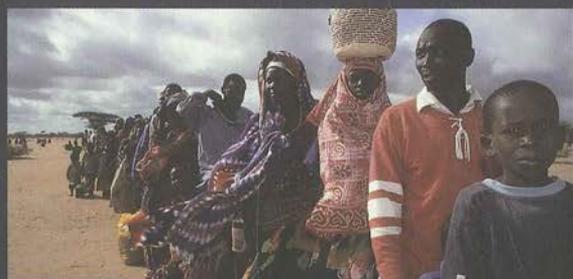
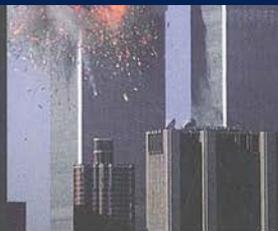




# TOLEFRANCIA

## Capítulo 6



*Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*  
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**Miguel García-Baró** | Universidad Pontificia Comillas | España

---

Sobre responsabilidad, libertad y tolerancia

La violencia esencial de la pobreza comienza ya siempre por poner a sus víctimas a disposición de otros —que más bien se cuentan entre los causantes últimos de esa pobreza violentísima—. Quien ha sufrido los efectos de este primer ataque cruel queda expuesto a muchas posibilidades peligrosas, entre las cuales no es la menor la mitificación de lo que se era antes o, en caso de haber tenido que emigrar, de lo que se ha dejado atrás, y, aún más, de lo poco que aún se posee. Como el agresor ha dispuesto de uno mismo de una forma que parece suponer que él es indiscutiblemente superior, cabe reaccionar imitándole también en su injusticia. Este mimetismo es, en realidad, la última dimisión, como quizá está sucediendo en este momento en muchas sociedades islámicas.

La gran cuestión es, pues, cómo pensar y cómo introducir en la práctica, hasta el derecho positivo, una noción de pluralismo que no santifique sin más las diferencias entre los hombres, pero que preserve justamente aquellos factores sin los cuales la relación entre los individuos y los grupos sociales no es más que siempre una nueva versión de la astucia del poder para avanzar sobre lo que aún no ha tomado por la fuerza.

Las palabras esenciales en la discusión filosófica de este enorme tema son *responsabilidad e identidad*.

Ante todo, hay que denunciar la estrechez del sentido incluso más corriente, y desde luego clásico, del término responsabilidad. No se es responsable únicamente de lo que uno, el individuo, hace libre y deliberada y lúcidamente. No es preciso responder ante otros tan solo sobre ese grupo de actos personales, que es, en definitiva, un sector pequeño de la acción humana globalmente tomada. Lo que es verdad es que el acto decidido en esas condiciones de máxima participación personal en él, caracteriza muy señaladamente la índole moral de un sujeto —o de una sociedad—; pero, en cambio, desde antiguo es evidente que el propio derecho positivo considera con acierto que son imputables acciones, omisiones y estados habituales que no se cuentan entre los decididos con plena conciencia de libertad por aquel a quien se le imputan. No es solo un atavismo procedente de los tiempos en que el mito reinaba indiscutido sobre la vida humana el hecho de que se hereden ciertas responsabilidades; como tampoco es siempre rechazable una sanción que afecta a toda una colectividad, sin que el organismo sancionador entre en el detalle de investigar el grado personal de lúcida colaboración que tocó a cada uno de los alcanzados por su decisión jurídica.

De todos modos, no me refiero en primer término a la responsabilidad jurídica, sino a la responsabilidad moral. Y respecto de esta no es solo una apariencia bien fundada la que nos lleva a pensar que si en el derecho se dan casos como los que acabo de mencionar, en la moral aún serán más frecuentes. Es lo que sucede. De ningún modo nos es moralmente lícito imaginar que nuestra responsabilidad se ciñe a las acciones y las omisiones en cuyo primer origen nos reconocemos a nosotros mismos como sujetos libres.

Para cerciorarse de hasta qué punto es verdad tal cosa, basta reflexionar sobre la evidencia de que cada uno de los gestos de nuestra existencia desencadena efectos que traen consigo nuevos efectos prácticamente infinitos. Desde los comienzos de la filosofía parece haber conciencia de este hecho; es decir, de que la autoafirmación de alguien en la vida contiene una dosis inevitable de violencia, porque es ya, en muchos sentidos, una coacción sobre el entorno —principalmente, sobre el entorno humano—: una coacción que condiciona inevitablemente la vida de todos los demás seres vivientes, aunque, claro está, en modos muy distintos. Mi presencia, como la de cualquiera, se impone, cargada de efectos infinitos, en el paisaje del mundo. Nadie, en adelante, podrá ni deberá vivir como si nosotros no hubiéramos existido, ocupado un lugar y un tiempo y vivido a fuerza de presionar sobre el mundo y recibir en nosotros su presión. Y quizá incluso debemos hablar seriamente de nuestros efectos también en la dirección del pasado, que está abierto a nuestra interpretación y a nuestra apropiación, luego convertidas en el material de la tradición que de nosotros heredarán nuestros hijos.

Por el mero hecho de la incorporación de un nuevo individuo a una sociedad, por el hecho mismo de recibir como propias las pautas elementales de comportamiento de esta sociedad, cada uno se hace solidario de un conjunto inmenso de situaciones, muchas de las cuales comportan la obligación de responder: la responsabilidad, mucho más allá de la libertad plenamente en posesión de sí misma.

La historia de nuestra sociedad, sus leyes, sus usos sociales no solo tienen relevancia para todos nosotros y no solo influyen en nuestra existencia, sino que, en diversos grados, son ya también partes de nosotros mismos. Si una rama de mi familia ha vivido durante siglos ejerciendo, por ejemplo, autoridad señorial en una determinada región, yo no puedo desentenderme de las responsabilidades contraídas con las gentes y la realidad social de ese país simplemente yéndome a vivir lejos y proclamando que, como mis abuelos no me dejaron deudas contantes y sonantes para con nadie, y yo no tomé las decisiones que ellos sí tomaron, mi vida no tiene ya nada más que ver con ningún imaginario lazo entre ella y el pasado. Pero el caso se amplía: yo soy español, y España, por ejemplo, intentó, con clara conciencia de lo que esta empresa suponía, la explotación colonial del Rif, hasta hace bien pocos años. No cabe desentenderse moralmente de las consecuencias de esa aventura para la historia actual de Marruecos. Y exageraríamos si dijéramos que ningún tribunal exigirá responsabilidades a ningún español de hoy respecto de quienes viven ahora en Marruecos. El hecho es que la Organización de las Naciones Unidas combate

vigorosa, razonable y justicieramente por hacer valer en el derecho internacional público el principio de la cesión de un mínimo porcentaje de las riquezas de los países ricos, en favor del desarrollo de los países con índices de pobreza terribles. Y todos reconocemos que el esfuerzo por conseguir que llegue a tener rango de ley con efectos coactivos esta iniciativa, es digno de alabanza en sentido moral. Si un día se hace realidad este ideal tan escasamente utópico en apariencia, caerá sobre cada individuo un deber jurídico que representará su responsabilidad solidaria mucho más allá del ámbito de su libertad plenamente asumida.

También es nada más que una apariencia engañosa el prestigio de cosa abrumadora, apenas solo negativa y grave, que acompaña con demasiada frecuencia a los usos de la palabra responsabilidad. Es posible que mis lectores se estén dejando llevar a la impresión errónea de que pretendo mostrar que las cargas que lastran la vida humana son aún más duras de lo que a diario y a primera vista tendemos a creer. Como si no bastara tener que dar la cara por los males libremente producidos, yo estaría sugiriendo que nuestras culpas van aún mucho más allá. Pero la verdad es que la responsabilidad no se hace presente tan solo allí donde también se debe hablar de culpabilidad. Tal cosa sería, en cambio, una restricción horrible del sentido de la responsabilidad. Esta, en principio, tan solo significa la relevancia de alguien, individuo o grupo, a propósito de determinada situación, en tal forma que ese alguien *tiene necesariamente algo que decir* en relación con un estado de cosas. Lo tiene incluso si no hay nadie que en concreto le interroge. Como se echa inmediatamente de ver, la capacidad de importar, en este sentido, a propósito de las situaciones del mundo, más bien es un rasgo muy positivo, un estímulo esencial, incluso, de la identidad de alguien, en vez de ser sobre todo un signo de su culpa y, en general, de aquella negatividad en él que se opone a la conquista de la identidad plena.

Claro que la responsabilidad no está exclusivamente vinculada a la rendición de cuentas por la infracción de un precepto: tan no lo está que la ausencia de toda responsabilidad equivaldría a la inexistencia pura y simple de lo personal. Mucho más todavía: la suma de las responsabilidades es en realidad el factor que individúa a la persona, y es, por esto mismo, un integrante decisivo de su identidad.

Aludiendo en principio al exceso del mal en el mundo, Dostoievski lanzó aquella hipérbole formidable de que yo soy en cierto modo responsable por todo él. No podemos saber si su sentimiento estaba basado en el hecho de que ninguno de nosotros, quienes decimos «yo», está libre de la conciencia de alguna culpa; cuando la culpa, en el sentido más estricto, sí supone una aguda lucidez de lo que se decide hacer, de su discrepancia con lo que se debería hacer y de la alta probabilidad de una serie de efectos perniciosos que se extenderá por el terreno de lo imprevisiblemente malo. Y es muy cierto que esta descripción del mal moral puede llevarlo a uno al borde de considerar un demonio a quien lo comete. Todo mal moral estrictamente tal tiene que describirse como un misterio de mal.

Pero también cabe una lectura muy diferente de esa frase (tan profundamente perturbadora como oscuramente verdadera) de Dostoievski. Una lectura que, atendiendo sobre todo al intrincado problema de la identidad del hombre, empieza por comprender que la respuesta más inmediata a la pregunta «¿quién soy yo?» no consiste sino en decir un nombre propio. Un nombre propio, identificador, sitúa a su portador respecto de toda la historia y respecto de toda la geografía de este mundo: señala hacia su indefinido árbol genealógico y localiza el país y el entorno. Y además, este que soy yo, el que así se llama porque así le llamaron sus padres y así le siguen llamando todos, soy el que soy porque los demás, todos los demás, llamándome cada cual a su modo, esperan legítimamente que yo les responda. Quienes me llaman constituyen, con su apelación, mi calidad de individuo irremplazable. A esta llamada múltiple, yo no puedo contestar mirando para otro lado, como si no fuera yo el interpelado. No toda mi identidad, pero sí, por lo menos, el esencial factor de ella que me hace ser irrepetible e irremplazablemente el que soy en cada situación de la existencia, está determinado por la suma de estas apelaciones, o sea por la suma de mis responsabilidades, y en la medida en que son únicamente mías.

Siempre recuerdo a este propósito un cuento jasídico que se atribuye a rabí Moisés Löb. El cual sostenía que absolutamente todo lo creado tiene su divino papel. Un discípulo le planteó un día la cuestión de cómo atribuírselo incluso a la negación de Dios. El rabí respondió que cuando alguien viene ante ti con su necesidad, no tienes ningún derecho a contestarle que confíe en Dios y sea a Él a quien le lleve su problema. En ese momento debes, por el contrario, negar en tu práctica a Dios, porque tienes que actuar, efectivamente, como si Él no existiera: como si el prójimo y tú estuvierais, en ese momento, solos en el mundo y en tal relación que solo tú puedes ayudarle. En otras palabras: tú eres precisamente el que eres, insustituible e irrepetible, en la misma medida en que hay para ti un prójimo o muchos prójimos que reconoces como tales en el hecho de que están recurriendo a ti llamándote por tu verdadero nombre propio. Cualquier otra aparente característica de nosotros mismos no es en definitiva, si se examina con cuidado, una auténtica característica distintiva. Todo lo que además soy, tanto física como anímicamente, es en principio repetible en otro lugar del mundo y del tiempo, aunque de hecho no se haya dado una segunda vez antes de la era de la ingeniería genética. Pero esta humillante verdad no borra mi individuación absoluta, ya que esta viene dada primordialmente por mi responsabilidad concreta.

La antropología filosófica marcada por el pensamiento platónico, o sea la antropología clásica en Occidente, no ha puesto en primer lugar la apelación del prójimo, sino que ha dado preferencia al problema del ser. En esta visión tradicional, se reconoce, como hizo Sócrates, que la vida individual es una posibilidad precaria de alcanzar la plena identidad consigo mismo, en la que se cifra el cumplimiento tanto ético como ontológico y eudemónico del hombre.

El platonismo dedicó gran atención al hecho de que todos los seres que están en el tiempo más que poseer identidad, consisten en estar lejos de su ser perfecto pleno, o sea en ser diferencias, si se me permite hablar así. La identidad acabada de algo

es de suyo una cosa eterna, a salvo del correr de los tiempos que podrían erosionarla. Cuando algo sencillamente *es*, entonces no puede dejar de ser lo que es. Pero los hombres, como el resto de las entidades que pueblan el mundo, más que *ser devienen*: participan deficientemente del ser y están en camino a él, en interminable camino, en tensión que no se puede calmar más que autoaniquilándose en el mal. El deseo, el amor, la nostalgia se explican así en nosotros como la herida que resulta del hecho de que desde un principio nos ha sido negada la verdadera coincidencia con nosotros mismos; pero se nos ha dado, en cambio, cierto conocimiento de esta carencia: en el fondo de nuestra memoria se guarda algún recuerdo de la perfección perdida de nuestro origen, como en el fondo de nuestra voluntad nos ilumina un gusto ya casi olvidado de lo eterno.

Las consecuencias que se siguen de esta concepción del ser del hombre no son compatibles con los rasgos capitales de las cuestiones de la responsabilidad y la individuación que he descrito antes. Sobre todo, la tensión esencial de la existencia humana es entendida en la tradición platónica como tendencia a la reintegración de sí mismo. Pero entonces el encuentro con el otro en medio de las circunstancias del mundo, por importante que sea para que nos lleguemos a conocer a nosotros mismos, es tan solo importante, precisamente, porque colabora para este autoconocimiento. El otro hombre es aquí una ocasión interesante para llegar a ser de nuevo uno mismo en plenitud. En definitiva, el otro, su llamada y mi responsabilidad para con él no son esenciales. Habría que demostrar que el otro no es una alucinación, porque, a fin de cuentas, su papel es el de medio no imprescindible para lo que aún se sigue llamando en nuestros días la autorrealización. Y todavía, desgraciadamente, son bastantes las personas que, cuando se les pregunta por lo que las ha impulsado a trabajar en organizaciones de solidaridad, contestan que se sienten así más realizadas y que por eso continúan su trabajo. Es una manera realmente grave de desconocerse a sí mismo.

La realidad es que ni la felicidad, ni el bien moral, y ni siquiera la identidad plena pueden ser alcanzados por el hombre en la lucha solitaria de su alma consigo misma —o consigo misma y con Dios, como enmendaba San Agustín la posición platónica—. Y, sin embargo, el recuerdo de la antropología platónica sigue presente en problemas tales como el tan traído y llevado etnocentrismo. Él está en la raíz de atreverse, sin mala conciencia teórica, a dejar a un lado, para después, en segundo plano, cuando se habla del ser del hombre, la cuestión de la alteridad, o sea la responsabilidad.

Pero ahondemos en las raíces históricas de los planteamientos de la antropología filosófica.

Como acabamos de empezar a ver, las dos tradiciones mayores que se integran en nuestra cultura difieren de un modo tan llamativo como significativo. En la antigua Grecia, el extranjero emigrante es tenido simplemente por un hombre profundamente desgraciado. En los poemas homéricos, casi no cabe peor perspectiva que la de pensar que en el futuro la derrota lleve a uno mismo o a parte

de su familia y de su tribu a tener que abandonar el lugar donde se está enraizado. Salvo que se haya disfrutado antes de la posibilidad de acogerse a los privilegios de quienes son mutuamente *huéspedes*, los emigrantes pierden todos sus derechos. Pasan del *día de la libertad* al *día de la servidumbre*, y están a la merced completa de los vecinos de la nueva tierra a la que se hayan dirigido. Solo les cabe acogerse a lo sagrado: convertirse en *suplicantes* que se refugian en los altares de los dioses o se abrazan a las rodillas de quienes gobiernan en el país. Por esto preocupaba siempre a Ulises en sus viajes haber llegado a una región en la que se temiera a los dioses y no fueran sus habitantes perfectos bárbaros. Cuando la buena suerte acompañaba y, en efecto, los hombres del país de acogida conocían los deberes de la religión, entonces quien llegaba errante y pobre se reconocía explícitamente que *procedía de Dios* —al pie de la letra, del dios que es padre de los dioses y de los hombres—. Incluso está la Antigüedad impregnada de la idea de que así, de emigrantes, viajan disfrazados los dioses probando a los hombres. Pero, en cualquier caso, originariamente, de suyo, como mero individuo, el emigrante carece de todo derecho. Y así permaneció siendo hasta la crisis de la *polis* en los tiempos helenísticos y el advenimiento de las ideas estoicas sobre la igualdad esencial de todos los hombres y las consecuencias cosmopolitas de esta idea.

Es del mayor interés comparar este desarrollo lento y tardío del reconocimiento teórico del derecho natural de todo hombre a recibir un trato igual en cualquier lugar del mundo en que se encuentre —recuérdese que las ideas estoicas no fueron llevadas a sus conclusiones últimas en la práctica ni siquiera cuando los emperadores romanos fueron filósofos estoicos—, es muy interesante, digo, compararlo con el muy temprano y muy práctico —y no menos revolucionario— surgimiento de instituciones —no solo de conceptos— profundamente respetuosas para con el emigrante en el antiguo Israel. El monoteísmo estricto de los profetas de Israel y de Judá, contemporáneos de Homero, avanzó mucho más allá que la Grecia clásica en esta cuestión. Y precisamente ello se debió a algunas de las diferencias más salientes entre las que distinguen al monoteísmo del politeísmo.

Israel también conoció, desde luego, la diferencia entre el israelita y el no-israelita (*nokrí*, que no es hijo de Abraham, sino nada más que hijo de Adán). Y asimismo conoció la institución general antigua del huésped (*ger*, que se podría traducir por *extranjero*, y que se acoge a las mismas prerrogativas generales que el *xenos* en el caso de Grecia). Pero estas distinciones basadas en la sangre y en la pertenencia a un grupo religioso no fueron suficientes para el monoteísmo del antiguo Israel. Como ha escrito admirablemente Hermann Cohen, «[...] el propio monoteísmo rechaza de sí toda separación interior entre aquel que lo confiesa y quienes no lo confiesan»<sup>1</sup>. Esta verdad solo fue reconocida paulatinamente.

Uno de los términos clave en este desarrollo es el de extranjero afincado entre vosotros (*gertoshav*). Desde luego, este extranjero no reconoce al Dios de Israel; sin embargo,

<sup>1</sup> COHEN, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 138.

como «el derecho es de Dios»<sup>2</sup> y no va, pues, ligado ni a dioses locales ni a la mera decisión humana, solo habrá «una ley para vosotros, tanto para los que habéis nacido aquí, como para los extranjeros que habitan entre vosotros»<sup>3</sup>.

El progreso en la maduración de esta concepción llevó muy pronto a la noción de que todo hombre ha sido hecho a imagen de Dios, de donde se siguen cosas tan admirables —y tan imposibles de encontrar en la literatura de otros pueblos coetáneos— como que «no debes despreciar al egipcio, porque tú mismo fuiste un extranjero en el país de él»; y «no debes despreciar al edomita, porque es tu hermano»<sup>4</sup>. Todo extranjero, esté donde esté, todo no-israelita (*nokri*) es escuchado en el Cielo cuando ora, como podemos parafrasear 1 R 8, 41ss.

Por cierto que la tradición de esta revolucionaria concepción monoteísta del derecho no solo no se perdió en el judaísmo posterior, sino que se profundizó en la creación de dos conceptos admirables, que quizá ya no fueron alumbrados sin asistencia de las contribuciones griegas y romanas a las nociones filosófico-jurídicas. El primero de estos conceptos es el talmúdico *hijo de Noé*, destinado a mediar en la distancia que existe entre el simple hijo de Adán y el hijo de Abraham. La doctrina del Talmud ha dejado establecido el hecho de que los hombres todos, en tanto que descendientes del justo que fue librado del universal castigo divino contra las primeras perversas generaciones de los hombres, participan del pacto solemne y eterno<sup>5</sup> que Dios estableció con Noé. En consecuencia, Dios es Dios de todos los hombres, tanto si estos saben invocarlo en el interior de la comunidad de los hijos de Abraham como si permanecen fuera de ella. De aquí que posiblemente haya justos incluso en Sodoma y Gomorra. Por cierto, cuando Abraham discute con Dios acerca de estos posibles justos, es evidente que no está solo pensando en los miembros de su propia parentela que han emigrado hasta esas ciudades que Dios se dispone a juzgar con mucha severidad.

De esta idea solo hay un paso al concepto, tan esencial entre las ideas jurídicas y teológicas de Maimónides, y tan profundamente presente en todo el judaísmo hasta el día de hoy, de los justos de los pueblos del mundo (*hasidei 'omot ha-olam*). No se puede decir que haya exageración en exclamar que estos términos de la tradición judía exigen ser reconocidos como marcando la primera aparición sobre el mundo —en sentido no meramente teórico— de los principios de la libertad de conciencia y la tolerancia.

Pero tanto más interesante es entonces que todos estos hechos no hayan oscurecido en absoluto la mirada de los grandes profetas de Israel y de Judá a la hora de contemplar y juzgar las diferencias más dramáticas entre los hombres.

<sup>2</sup> Dt 1, 17.

<sup>3</sup> Ex 12, 49.

<sup>4</sup> Dt 23, 8.

<sup>5</sup> Cf. Gn 9, 12.

Estas no son, como acabamos de ver, ni las que los separan por su lugar de nacimiento, por su etnia, por su tiempo, ni por su religión o su falta de religión. Las diferencias decisivas son las que mantienen las fronteras entre los ricos y los pobres, entre los poderosos y los que no tienen otro valedor que Dios (los *anawim*). Es esencial al monoteísmo la doble concepción de que, por una parte, la justicia humana no pasa de ser justicia deficiente, pero, por otra, hay de suyo, eterna, divinamente, una diferencia absoluta entre lo justo y lo injusto. Precisamente, toda vez que el monoteísmo funda la igualdad esencial de todos los hombres en la diferencia insalvable entre Dios y lo que no es Dios, plantea por eso mismo una corrección radical a todas las concepciones antiguas y modernas de la religión: una corrección moral. Cabe decir que el monoteísmo hace pasar delante de la religión a la moral, o, como decimos ahora muchos lectores de los grandes pensadores judíos de nuestro siglo de tragedias, que el monoteísmo consiste, ante todo, en la concentración de la religión en la ética. Algunos han llegado a proponer que la religión es la relación social misma, la relación yo-tú en la medida en que es relación realmente directa.

Dicho de otro modo, que se corresponde más con los textos del antiguo profetismo de Israel y de Judá: dejar permanecer o hasta establecer institucionalmente diferencias entre los hombres por lo que hace a su relación con la justicia, es el pecado mismo de irreligión. Pero lo capital entre estas diferencias respecto de la justicia es el desequilibrio en los derechos a gozar por igual de los frutos de este mundo, ya sean naturales o culturales. En otras palabras: la pobreza y la indefensión atentan contra la verdad decisiva de Dios y su creación.

Pero este mismo principio tiene aun otra lectura posible que todavía nos acerca más a las cuestiones antropológicas que tenemos aquí planteadas. Y es que el escándalo insoportable, la situación ante la cual solo cabe la rebelión, el *no* teórico y práctico, es el sufrimiento del otro. Incluso cabe decir —y debe decirse— que es solo mediante la toma de posición ética y religiosa contra el sufrimiento del otro como llega a ser también una cuestión ética y religiosa el sufrimiento de uno mismo.

Hay en este punto una contradicción insalvable entre la tradición judeocristiana y la herencia griega. La sabiduría de Grecia no ha sostenido, ni siquiera en boca de Sócrates, que el dolor del otro, su dolor individual y el dolor colectivo de los grupos sociales marginados, fuera un absoluto escándalo moral, o fuera, por lo menos, el medio por el que el tú y el yo entran primeramente en auténtica relación de alteridad. Sócrates no protestó por la existencia de la esclavitud, y en cambio las instituciones del antiguo Israel la habían proscrito. Sócrates se admiraba de cómo todos usamos las palabras a las que ponemos nuestra vida sin reflexionar radicalmente acerca de su significado; pero no se admiraba tanto, no era estimulado a pensar y a actuar con la misma intensidad, por el espectáculo cotidiano de la injusticia y las diferencias institucionalizadas —la mayor parte de las cuales tenían precisamente que ver con la separación entre quienes han nacido en el interior de las fronteras del Estado y quienes han entrado dentro de ellas por alguna necesidad—.

Sigamos hablando el lenguaje propio del monoteísmo. Hemos observado cómo una parte de su misma esencia está en la obtención bien práctica, plasmada en instituciones de derecho positivo, de un concepto de hombre que traspasa todas las barreras nacionales, culturales, religiosas, sociales y familiares. Pero las últimas consideraciones nos permiten dar un paso más, hasta comprender que este concepto universal de hombre no corre el peligro de olvidarse de la identidad individual de cada hombre porque se ha forjado en el terreno de la ética. Ha sido el dolor del otro quien ha revelado a los profetas el rostro invisible de su Dios. Todo hombre es, en principio, mi prójimo, y no simplemente algo o alguien que se me parece en peso, estatura y una larga serie de capacidades y de propiedades biológicas. No es solo la visión la que nos manifiesta desde fuera que los demás son como nosotros mismos, hechos por Dios a su imagen. Esta verdad no se puede obtener con semejantes medios. Más bien se saca de la experiencia inmediata de la responsabilidad, en primera persona del singular y del plural, respecto de la injusticia, es decir, del dolor y la miseria de quienes tengo al lado.

La identidad humana, que es parte de eso de lo que soy responsable en primera persona cuando trabo relación con el otro, no es la abstracta igualdad que consiste en que todos los hombres, por ejemplo, estamos capacitados en principio para el conocimiento de la verdad y el reconocimiento de la obligación moral. En realidad, la identidad humana individual que apela a la responsabilidad de un yo, es todo el ser del prójimo exigiendo ser reconocido como otro absolutamente irrepetible.

Cuando Kant pudo defender filosóficamente que, en sentido práctico, debe todo hombre ser reconocido como un ciudadano del reino de los fines o del mundo inteligible; y que esto equivale a sostener que el hombre no tiene precio, sino dignidad; y también que el hombre exige ser tratado como fin en sí mismo, y nunca como medio, la extraordinaria altura de sus tesis está, sin embargo, empañada por el hecho de que la *persona*, sujeto de todas estas oraciones pertenecientes al ámbito de la razón práctica, es en realidad y exactamente no tanto el hombre tomado como tal —el hombre de carne y hueso, en el valor que Unamuno da a esta expresión—, sino la naturaleza racional en él. La naturaleza racional, que no admite diferencias individuales, o sea: a propósito de la cual no tienen sentido las palabras «yo» y «tú», sino tan solo, por decirlo de alguna manera, la palabra «ellos», «todos ellos» —porque se echa de ver de inmediato que solo sobre la base de reconocer un lugar filosófico a yo y a tú se puede hablar también de nosotros y vosotros—. El sujeto de la santidad kantiana es tan solo la razón práctica misma, para la que carecen de sentido las diferencias que puedan especificarla y aun individualizarla. El objeto del respeto moral es, en primer lugar, la ley misma y, derivativamente, la razón práctica autónoma, legisladora para sí en el reino de los fines; pero no el hombre de carne y hueso, sobre el que, en cambio, habrá que realizar, muy probablemente, duras intervenciones que lo vayan adecuando al reconocimiento de su autonomía práctica.

Hoy, sin necesidad de caer en el extremo de santificar todas las diferencias, nos parece que esta noción de lo que en el hombre tiene derecho al respeto muestra lagunas no solo sentimentales, sino éticas y racionales —filosóficas y teológicas—.

La antropología de impronta kantiana ha rendido un servicio histórico que no es posible exagerar. Ha vuelto independientes los grandes problemas morales de la solución de los enigmas de las ciencias positivas; es decir: ha recordado a todos que los dilemas de la vida de la acción en el mundo cotidiano no deben esperar su solución de los progresos en el conocimiento de la naturaleza. Ha insistido, pues, en que la filosofía práctica es tan primordial como la filosofía teórica —en realidad, aquella lo es en mayor grado—. Todo lo cual no significa que no quepa un progreso en el descubrimiento de las verdades fundamentales de la filosofía de la acción, ni tampoco equivale a que sea indiferente para este progresivo descubrimiento que a la vez se participe con energía y entusiasmo en el avance de la ciencia empírica. Y además la antropología que depende de Kant ha exaltado con toda razón al rango de lo absoluto la fuerza tanto coactiva como liberadora de los imperativos morales. De este modo, ha conseguido profundizar en la conciencia de la autonomía y la igualdad de todos los hombres, y ha favorecido los programas de emancipación de individuos y grupos injustamente tratados. En definitiva, ha propuesto, con toda sobriedad y con no menor decisión, un horizonte de utopía que posee realmente la capacidad de movilizar las fuerzas y las esperanzas de cuantos se atreven a saber y a pensar por cuenta propia.

Pero ha descuidado, al menos, dos aspectos esenciales del problema antropológico general. El primero de ellos es el que hemos observado antes, y de él depende, como una consecuencia, el segundo. La antropología kantiana exige, por decirlo de alguna manera, el sacrificio del hombre concreto en aras del hombre genérico, o, mejor, de una parte del hombre genérico. Todos los factores que individualizan al hombre concreto e histórico son, en última instancia, no solo despreciados, sino condenados en el ámbito de este pensamiento. Cuanto individualiza, cuanto fija al hombre a una tierra y una época, a un cuerpo y un conjunto definido de relaciones sociales, es solo el material hostil para la formación del carácter moral. Todo lo circunstancial solo es capaz de oponer obstáculos a la universalidad perfecta de la ley práctica. Si eso circunstancial es tomado en consideración a la hora de adoptar un principio para la acción, necesariamente contaminará la santidad del principio mismo. Atenerse en sentido práctico a lo que la circunstancia como tal exige —por ejemplo, a la demanda particularísima del prójimo tal y como me es lanzada—, más bien ha de ser siempre fomentar la felicidad de uno mismo que trabajar por la causa de la promoción del bien en el mundo.

La consecuencia de esta rigurosísima división del hombre en dos —lo empírico y lo racional, o sea lo diferenciador y lo universal— es el relativo desprecio por los problemas del aprendizaje y, en especial, del aprendizaje moral. Kant deja a un lado la empresa de conquistar la plena identidad, como no sea en el exclusivo sentido de conseguir la identificación, lo antes posible, sin necesidad de transiciones que

solo son dilaciones, con las exigencias de la ley práctica. Por otra parte, no olvida que el hombre estará siempre en conflicto porque es siempre un individuo carnal e histórico y culturalmente definido— con el reinado incondicional de la verdad moral. Esta, aunque es imperada por la misma razón autónoma que constituye la personalidad humana, siempre se presentará como una constricción ante la conciencia del individuo. La libertad humana siempre será, desde el punto de vista empírico, más una tarea que el supuesto desde el que se parte para construir la convivencia.

En resumen, Kant no pudo prestar suficiente atención a este exceso de responsabilidad por el otro individual y prójimo que, en la relación directa entre tú y yo, verdaderamente me hace ser este individuo preciso, de carne y hueso, cuya identidad auténtica está marcada por la apelación que me dirige la proximidad del dolor de los demás.

Las reacciones románticas frente a la antropología kantiana han solido exagerar tanto sus parciales verdades que han hecho al pensamiento posterior a las guerras mundiales y al Holocausto añorar a Kant y a su presentación de lo que realmente son religión, santidad y amor práctico. Lo peor del Romanticismo es que ya ha conocido qué secuelas prácticas saca de él la historia, mientras que todavía no se ha intentado realizar la utopía kantiana en la historia. Eso peor del Romanticismo es, sin duda, el nacionalismo elevado a categoría metafísica: la mitificación absoluta, intangible de las diferencias culturales precisamente como expresiones de las diferencias esenciales entre las naciones. En cuanto la alteridad y la corresponsabilidad se ven remitidas a este marco teórico, surge la tentación de basar en la etnia y la sangre lo más profundamente diferencial entre los hombres, y ya nada es más natural, entonces, que extraer la consecuencia de que las naciones no solo son distintas y deben seguir siéndolo, sino que también pueden ser clasificadas en un orden jerárquico de valores que enraizan en la biología. La vida convierte así en el criterio decisivo para juzgar sobre las relaciones interhumanas.

No es solo la lección de la historia, sino la verdad misma lo que hace que la antropología filosófica deba buscar en el presente una complementación distinta de las nociones de libertad, responsabilidad e identidad individual y grupal. Las tragedias del siglo XX, que han podido ser diagnosticadas como la «pérdida de la humanidad» por Alain Finkielkraut, nos impulsan a aprender deprisa. Sobre todo, porque amenazan con prolongarse en una serie de desastres terribles en el siglo que viene. A los genocidios que ya hemos experimentado puede sumárseles muy pronto el exterminio, como en un sitio en el que la plaza se gana por hambre, extenuación y peste, de las culturas y las personas del sur del planeta. Aunque sea bajo la forma suave de exterminio que es la mera asimilación del desplazado y del emigrante en la sociedad que más que recibirlo lo avasalla y destruye. Pero es que, a su vez, las sociedades cuya historia reciente cada vez está en el riesgo de consistir más y más decididamente en la destrucción de cerca y de lejos de otras sociedades y otras identidades humanas, quedan también ellas arruinadas. La cultura de la muerte, de la violación de las diferencias, es ella misma muerte. La identidad

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

de la manipulación técnica. En el presente, la defensa de la naturaleza frente a esta ontología de la universalidad de la técnica se reúne, como no lo hizo en el pasado de la Modernidad, con la tradición del monoteísmo: no es, por consiguiente, siempre un nuevo paganismo.

Quizá estos análisis a vuelo pluma hayan conseguido una parte del objetivo para el que han sido escritos: avivar o, en su caso, suscitar la conciencia de que no es ningún lejano problema de teoría ociosa hallar la manera de pensar clara y esperanzadamente la unión entre la utopía kantiana, ilustrada, y la verdad que se contenía en la reacción romántica, anhelante de dar su satisfacción a lo que piden, tanto metafísica como moralmente, las diferencias individuales en la humanidad.

Por mi parte, creo, empiezo a creer que creo, que la vía abierta por el pensamiento de la primacía de la responsabilidad por sobre la libertad, consigue proponer el complemento que se echa en falta en la antropología kantiana. Y es así porque logra una reivindicación puramente moral y religiosa de la noción de individuo, puesta a la luz no de una nueva categoría en la que las diferencias se disuelven y toda alteridad es solo negación provisional de la mismidad. Cuando la responsabilidad se reconoce anterior a la libertad y a la evidencia teórica, lo que se está haciendo es recuperar el lugar racional altísimo que corresponde al tú y al yo. Lo que se está ganando o reconquistando es la comprensión de que los significados de nuestros familiares pronombres personales y los significados de los nombres propios con que nos llamamos en nuestras relaciones cotidianas en el mundo de la vida no son magnitudes precisamente despreciables desde el punto de vista de la razón. Al contrario, la intersubjetividad de esta, que es el instrumento precioso desde el cual afirmamos tanto los derechos del hombre como las exigencias peculiares de los derechos del emigrante, pasa a convertirse, en este pensamiento nuevo, en una cuestión que no debe darse por entendida, sino que se ha de fundamentar en la relación directa de un hombre con el dolor de los otros hombres.

Hay una experiencia inmediata de la alteridad inocente y sufriente del prójimo, que es donde precisamente se enciende la idea misma de la razón, porque es en ese lugar donde se aprende el lenguaje, donde se recibe pasivamente la verdad de la condición radicalmente intersubjetiva del hombre. Es ahí donde se escucha la gran lección de que no podemos soñar ser cada uno de nosotros lo único que existe y vale en el mundo. Del modo más esencial, es ahí donde nos vemos a nosotros mismos en nuestra condición de hijos y de hermanos. No únicamente nuestra dicha, sino nuestra identidad y nuestro progreso moral están puestos en relación de esencial dependencia con el reconocimiento de la alteridad, múltiple e irreductible, del otro, de los otros.

Hay, pues, una larga, interminable pedagogía de la relación con lo otro, con el otro y los otros, en donde el hombre es puramente alumno de lo que le viene realmente de fuera de sí mismo. Y lo más importante está en ver que estas verdades armonizan, completan, y no contradicen en absoluto la afirmación capital de la Ilustración:

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

solo son dilaciones, con las exigencias de la ley práctica. Por otra parte, no olvida que el hombre estará siempre en conflicto porque es siempre un individuo carnal e histórico y culturalmente definido— con el reinado incondicional de la verdad moral. Esta, aunque es imperada por la misma razón autónoma que constituye la personalidad humana, siempre se presentará como una constricción ante la conciencia del individuo. La libertad humana siempre será, desde el punto de vista empírico, más una tarea que el supuesto desde el que se parte para construir la convivencia.

En resumen, Kant no pudo prestar suficiente atención a este exceso de responsabilidad por el otro individual y prójimo que, en la relación directa entre tú y yo, verdaderamente me hace ser este individuo preciso, de carne y hueso, cuya identidad auténtica está marcada por la apelación que me dirige la proximidad del dolor de los demás.

Las reacciones románticas frente a la antropología kantiana han solido exagerar tanto sus parciales verdades que han hecho al pensamiento posterior a las guerras mundiales y al Holocausto añorar a Kant y a su presentación de lo que realmente son religión, santidad y amor práctico. Lo peor del Romanticismo es que ya ha conocido qué secuelas prácticas saca de él la historia, mientras que todavía no se ha intentado realizar la utopía kantiana en la historia. Eso peor del Romanticismo es, sin duda, el nacionalismo elevado a categoría metafísica: la mitificación absoluta, intangible de las diferencias culturales precisamente como expresiones de las diferencias esenciales entre las naciones. En cuanto la alteridad y la corresponsabilidad se ven remitidas a este marco teórico, surge la tentación de basar en la etnia y la sangre lo más profundamente diferencial entre los hombres, y ya nada es más natural, entonces, que extraer la consecuencia de que las naciones no solo son distintas y deben seguir siéndolo, sino que también pueden ser clasificadas en un orden jerárquico de valores que enraizan en la biología. La vida convierte así en el criterio decisivo para juzgar sobre las relaciones interhumanas.

No es solo la lección de la historia, sino la verdad misma lo que hace que la antropología filosófica deba buscar en el presente una complementación distinta de las nociones de libertad, responsabilidad e identidad individual y grupal. Las tragedias del siglo XX, que han podido ser diagnosticadas como la «pérdida de la humanidad» por Alain Finkielkraut, nos impulsan a aprender deprisa. Sobre todo, porque amenazan con prolongarse en una serie de desastres terribles en el siglo que viene. A los genocidios que ya hemos experimentado puede sumárseles muy pronto el exterminio, como en un sitio en el que la plaza se gana por hambre, extenuación y peste, de las culturas y las personas del sur del planeta. Aunque sea bajo la forma suave de exterminio que es la mera asimilación del desplazado y del emigrante en la sociedad que más que recibirlo lo avasalla y destruye. Pero es que, a su vez, las sociedades cuya historia reciente cada vez está en el riesgo de consistir más y más decididamente en la destrucción de cerca y de lejos de otras sociedades y otras identidades humanas, quedan también ellas arruinadas. La cultura de la muerte, de la violación de las diferencias, es ella misma muerte. La identidad

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

de la manipulación técnica. En el presente, la defensa de la naturaleza frente a esta ontología de la universalidad de la técnica se reúne, como no lo hizo en el pasado de la Modernidad, con la tradición del monoteísmo: no es, por consiguiente, siempre un nuevo paganismo.

Quizá estos análisis a vuela pluma hayan conseguido una parte del objetivo para el que han sido escritos: avivar o, en su caso, suscitar la conciencia de que no es ningún lejano problema de teoría ociosa hallar la manera de pensar clara y esperanzadamente la unión entre la utopía kantiana, ilustrada, y la verdad que se contenía en la reacción romántica, anhelante de dar su satisfacción a lo que piden, tanto metafísica como moralmente, las diferencias individuales en la humanidad.

Por mi parte, creo, empiezo a creer que creo, que la vía abierta por el pensamiento de la primacía de la responsabilidad por sobre la libertad, consigue proponer el complemento que se echa en falta en la antropología kantiana. Y es así porque logra una reivindicación puramente moral y religiosa de la noción de individuo, puesta a la luz no de una nueva categoría en la que las diferencias se disuelven y toda alteridad es solo negación provisional de la mismidad. Cuando la responsabilidad se reconoce anterior a la libertad y a la evidencia teórica, lo que se está haciendo es recuperar el lugar racional altísimo que corresponde al tú y al yo. Lo que se está ganando o reconquistando es la comprensión de que los significados de nuestros familiares pronombres personales y los significados de los nombres propios con que nos llamamos en nuestras relaciones cotidianas en el mundo de la vida no son magnitudes precisamente despreciables desde el punto de vista de la razón. Al contrario, la intersubjetividad de esta, que es el instrumento precioso desde el cual afirmamos tanto los derechos del hombre como las exigencias peculiares de los derechos del emigrante, pasa a convertirse, en este pensamiento nuevo, en una cuestión que no debe darse por entendida, sino que se ha de fundamentar en la relación directa de un hombre con el dolor de los otros hombres.

Hay una experiencia inmediata de la alteridad inocente y sufriente del prójimo, que es donde precisamente se enciende la idea misma de la razón, porque es en ese lugar donde se aprende el lenguaje, donde se recibe pasivamente la verdad de la condición radicalmente intersubjetiva del hombre. Es ahí donde se escucha la gran lección de que no podemos soñar ser cada uno de nosotros lo único que existe y vale en el mundo. Del modo más esencial, es ahí donde nos vemos a nosotros mismos en nuestra condición de hijos y de hermanos. No únicamente nuestra dicha, sino nuestra identidad y nuestro progreso moral están puestos en relación de esencial dependencia con el reconocimiento de la alteridad, múltiple e irreductible, del otro, de los otros.

Hay, pues, una larga, interminable pedagogía de la relación con lo otro, con el otro y los otros, en donde el hombre es puramente alumno de lo que le viene realmente de fuera de sí mismo. Y lo más importante está en ver que estas verdades armonizan, completan, y no contradicen en absoluto la afirmación capital de la Ilustración:

la autonomía práctica del hombre como ser racional. Contra el principio asumido por el Romanticismo, el reconocimiento efectivo de la alteridad no significa resignarse a la heteronomía. Solo es aparente la violencia con la que los otros irrumpen en la existencia del sujeto para ser condiciones de su identidad, su felicidad y su participación en la bondad. Lo que sucede es, precisamente, que la apelación de los demás es, en su urgencia, su inmediatez, su imposibilidad de no ser oída, la no-violencia misma. Tendría caracteres violentos, heterónomos en el sentido indeseable, si fuera una durísima reclamación que yo elijo si quiero o no oír. En tal caso no sería más que algo así como un estruendo en el exterior de mí mismo, que puedo silenciar por muchos medios, es decir: que, como me hace violencia, suscita en mí, si es que tengo fuerzas bastantes, una reacción violenta para contenerlo y expulsarlo.

Pero la verdad es que esta noticia de que el tú y el él hacen frente al yo es tan necesaria y tan primordial como la razón misma: es el constituyente de la identidad individual y el acicate de toda la acción. Tan imposible como ser creador del lenguaje en que se habla o del mundo en que se vive, ni más ni menos, es imposible ignorar qué quieren decir tú y él. Tú, y no otro yo, un segundo caso de yo, un tercer caso de yo, etcétera. El «tú» solo es tal cuando me interpela para siempre: cuando no cabe la posibilidad de que su novedad respecto de mí mismo se apague. En esto es parecido a la instigación interminable que es el mundo para cada cual: una posibilidad de experiencia que jamás podría cerrarse y terminar. Pero el «tú» no es, en otros sentidos, como el mundo. El «tú» es básicamente una palabra, una llamada, una lección, un mandamiento; el mundo es una visión, un paisaje que recorrer y del que apropiarse, un sitio en el que ir paulatinamente encontrándose más y más consigo mismo, en la medida en que todo va volviéndose más conocido, más practicable, más sin secretos. El «tú» es, en cambio, el esencial secreto: el estímulo inextinguible, el imperativo absoluto.

El mundo puede gustarme o no, y, en todo caso, es seguro que hay paisajes y climas en él que rechazo, como hay en él lugares absolutamente inhabitables. El «tú» no espera al examen de mis gustos: me hace rehén suyo sin la menor violencia—como gustaba de escribir Levinas—, pero indefectiblemente. Acercarse al «tú» es aprender cada vez más profundamente lo insalvable de la distancia. Es, en este sentido, irse viendo más y más lejos. De aquí las extraordinarias exageraciones de Levinas, tan dignas de ser pensadas con detenimiento: el «tú» no es como el ser y el mundo, sino como el bien y Dios. Porque el bien, lo santo, es lo inaccesible: aquello cuyo camino es la conciencia siempre más lúcida de su apartamiento. El bien manda, saca de sí, destierra de sí mismo, como Dios hizo con Abraham. Y fue en esa experiencia de alteridad como el hombre aprendió que él es realmente, en su propia tierra, un extranjero errante, y que, sea cual sea la presunta intensidad de sus relaciones con Dios, Dios puede suscitar hijos suyos de las piedras mismas y, por cierto, de los pueblos que no son el nuestro.