

# ÉTICA Y ECLIPSE DE DIOS <sup>1</sup>

Gonzalo Gamio Gehri\*

*De noche la distancia  
parece sólo oscuridad, la tiniebla  
que no separa sino por los ojos.*

PEDRO SALINAS, *La voz a ti debida*

## 1.- Modernidad, religión y escepticismo. Las razones del Eclipse.

En términos ideológicos, la cultura moderna – al menos en una de sus versiones más influyentes - se ha definido a sí misma como una civilización *post-religiosa*. En ella, el centro de gravedad en lo relativo a la configuración y justificación de las creencias – trátase del conocimiento de la realidad, de la conducción de la vida o de la construcción de la identidad – se ha desplazado del discurso teísta y de la experiencia comunitaria hacia el reino de la *libertad subjetiva*. Es hoy el individuo (entendido como elector racional o como sujeto de emociones) la genuina fuente de certezas en torno al sentido de la realidad, sus instituciones y valores. La famosa expresión de Kant acerca de que la esencia de la Ilustración consiste en la emancipación del “tutelaje” de la razón individual resuena una y otra vez en los oídos de los teóricos de la modernidad. La nuestra es la autoproclamada civilización de la Libertad, cuyo acto fundacional ha sido la declaratoria de guerra contra toda forma de superstición.

En muchos casos, el surgimiento y desarrollo de la modernidad han descrito un movimiento efectivamente liberador. Por poner tan sólo dos ejemplos, la nueva ciencia médica ha logrado efectivamente vencer enfermedades que otrora eran consideradas incurables y letales. En otro ámbito de la vida, la cultura contemporánea de los Derechos Humanos ha generado conquistas sociales importantes en materia de vindicaciones de la dignidad incondicional de la persona, así como ha configurado formas institucionales de control democrático del poder político. Estos y muchos otros fenómenos han implicado el severo cuestionamiento y el abandono efectivo de una gran cantidad de prejuicios y creencias infundadas. No obstante, la tesis de la “moderna liberación de la religión” encierra no pocos malentendidos teórico – prácticos respecto a la especificidad de la experiencia y la cultura religiosa, en especial en torno al carácter *crítico* de una genuina conciencia de la religión. Podría sostenerse sólidamente que la

---

<sup>1</sup> Una versión más breve de este artículo ha sido publicada en *Sal Terrae* N° 91, Julio – Agosto 2003 pp. 559 – 575.

\* Gonzalo Gamio Gehri es Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente es candidato al Doctorado por la Universidad Pontificia de Comillas, donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados. Es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en el Instituto Juan Landázuri y en el Instituto Superior “Juan XXIII”.

experiencia religiosa busca ante todo dismantlar las cuestionables imágenes de autosuficiencia humana –las figuras de nuestro moderno antropocentrismo - de manera que los agentes finitos puedan situarse en un mundo vivo que aún genera asombro y perplejidad, un mundo que aun nos interpela y remece nuestros modos de saber y creer. Esta pretensión es, sin lugar a dudas, radicalmente desenmascaradora. “Cuando se comenta la difícil situación del espíritu religioso – señala con agudeza el teórico social Christopher Lasch – se suele tratar a la religión como una fuente de seguridad, intelectual y emocional, no como un desafío a la complacencia y al orgullo”<sup>1</sup>. La religión también puede constituirse como un relato emancipador.

La modernidad ha engendrado sus propios mitos. La idea de una *techné* que pudiera hacer del hombre un ser inmune a las contingencias de la vida, a la acción imprevisible de la Fortuna (*tyché*) y a la fragilidad constitutiva de sus capacidades de cálculo y deliberación es un tópico ilustrado de larga data<sup>3</sup>. La religión – en tanto experiencia y reflexión - le devuelve, en contraste, la conciencia de su ineludible finitud e inscripción en un horizonte mundano - vital. Le recuerda al hombre concreto que la fuente originaria del saber y de la acción no se halla exclusivamente en sus facultades cognitivas, y que no está exenta de misterio. En ese sentido, el talante desenmascarador no es en absoluto privilegio de la Ilustración y de su ciencia; antes bien, la religión revela ángulos importantes y esenciales del proceso de desmitificación, cuando éste se extiende al sujeto mismo que emprende la actividad crítica. En un sentido fundamental, la experiencia religiosa combate la hipertrofia del yo. En sus *Ejercicios Espirituales*, San Ignacio de Loyola consideraba que el *Principio y Fundamento* del camino hacia la experiencia de Dios consiste en el reconocimiento de la propia condición de *criatura* situada en medio de la infinitud de Dios y de la grandeza de su obra<sup>4</sup>. El creyente se pone así en presencia de un poder misterioso que conmueve, desconcierta e incluso avasalla sin remedio. El hombre – a la luz de esa experiencia – aparece como un ser vulnerable y necesitado, llamado gratuitamente a la vida, sostenido desde todo punto de vista por la gracia de su Creador.

Pero esta experiencia no deja las cosas como estaban. Ni el yo ni el mundo ordinario pueden quedar intactos bajo esta nueva perspectiva, radical en tanto remueve las raíces mismas de nuestro ser en el mundo. Llegar al umbral espiritual del *Principio y Fundamento* exige un proceso de desmontaje de aquellas “certezas inmediatas” que nos brindan una imagen falsa de autosuficiencia o de omnipotencia teórica o práctica. Cuando en el relato Bíblico se le permite a Jacob lograr la victoria sobre lo divino, el ángel derrotado hiere al hombre en el muslo, dejando esta lesión como un indeleble recuerdo de la ineluctable fragilidad de lo humano (Génesis 32, 25 – 26). Para el ser humano que no ha perdido su sentido de criatura, esta conciencia de su vulnerabilidad y finitud atraviesa todos los aspectos de su existencia, sus modos de ser y de pensar. Las creencias fundadas en las capacidades de la conciencia se hacen añicos frente al ímpetu negador del espíritu religioso, que sospecha de todo “saber” que pretenda ser “meramente humano”; este espíritu cuestiona toda “verdad” que fuese exclusivamente *epistémica*. Es por ello que el *escepticismo* constituye la actitud filosófica más consistente con la forma de vida centrada en los misterios de la experiencia de Dios. No se trata del escepticismo que considera imposible *todo* criterio de verdad – como es el

---

<sup>1</sup> Lasch, Christopher *La Rebelión de las élites* Barcelona, Paidós 1996 p. 206.

<sup>3</sup> He discutido esta tesis en Gamio, Gonzalo “Ética, contacto humano y utopía tecnológica” en: *Miscelánea Comillas* N° 60 Madrid, UPCo 2002 pp. 515-543.

<sup>4</sup> Ignacio de Loyola EE 23.

caso del pensamiento que ha sido atribuido (de un modo por demás discutible) a Pirrón y a Sexto Empírico – sino más bien del hábito sistemático de considerar críticamente, de sobrepasar a través del “duro trabajo de lo negativo”<sup>5</sup>, las vanas pretensiones del sujeto por afirmar su absoluta esencialidad en la constitución del sentido, supuestamente definitivo e inmutable, del saber o del obrar.

Este peculiar escepticismo justifica su actitud en el hecho de que, ante sus ojos, la verdad no aparece propiamente como un discurso, una doctrina (“ideológica”, “científica”, ni siquiera “religiosa”) o un sistema de pensamiento. Antes de entregar a Jesús a los judíos para su crucifixión – según un célebre pasaje del evangelio de Juan - Pilatos le confronta y le pregunta “¿Qué es la verdad?” (Juan 18, 38). El silencio de Jesús frente a la interrogante del gobernador de Palestina es bastante elocuente. Su actitud no constituye una evasión: es ella misma una respuesta. La verdad no resiste una formulación teórica, no consiste en un concepto que puede ser aprehendido o un conjunto de enunciados acerca de cómo son las cosas, a la manera de la teoría de la correspondencia entre los objetos del mundo y el intelecto. El silencio mismo *señala* - nos “dice” – que la verdad no es una *episteme*, un sistema fijo de conceptos que puedan “asirse”, una concepción de las cosas que pueda generar certezas indubitables en la mente (o en el “alma”). La verdad es una *forma de vida*, una manera de estar en el mundo y de actuar en él, es una *práxis*. Es en este sentido que puede entenderse la declaración de Jesús de ser “el Camino, la Verdad y la Vida”. El concepto es algo que la mente captura, controla, domina; no descubriremos allí asomo de infinitud. La verdad es ante todo una manera vivida – abierta - de entrar en contacto con los otros, no la encontraremos en la densa gramática de los enunciados metafísicos y teológico - especulativos.

Martin Buber, notable filósofo de la religión, ha señalado en sus investigaciones en qué medida el camino del concepto puro distorsiona gravemente la posibilidad del camino de la re-ligión. A lo largo de toda su obra, defiende la idea según la cual la experiencia religiosa constituye un *encuentro dialógico* con Dios, quien se revela como un Tú con el que el agente puede entrar en contacto, un encuentro análogo al que tiene lugar cuando dos personas entran en auténtica comunicación; de hecho, no es posible el diálogo con el Supremo Tú para el que no ha tenido la experiencia de un genuino contacto interhumano<sup>6</sup>: en el encuentro con los otros finitos se prefigura y anticipa el contacto con el Tú Divino. En contraste, en el sendero de la metafísica se profundiza – a través del pensamiento puro - en la relación entre yo y *ello*, concebido como una *cosa*, trátase de un objeto de percepción, de un útil o de un concepto<sup>7</sup>. El saber pragmático – instrumental, la ciencia y el pensamiento especulativo corresponden al camino metafísico. En su peldaño más alto, este camino conduce a la comprensión de lo universal a través del progresivo abandono de la perspectiva de la experiencia ordinaria.

---

<sup>5</sup> En el sentido (*neo*)hegeliano de la “negación determinada”. No el escepticismo absoluto, próximo al nihilismo, si no más bien la actitud de permanente sospecha frente al saber aparente. *Cfr.* Hegel, G. W.F. *Fenomenología del espíritu* México 1987.

<sup>6</sup> *Cfr.* Buber, Martin *Diálogo y otros escritos* Barcelona, Riopiedras 1997.

<sup>7</sup> He incorporado el uso de la expresión “el camino de la metafísica”, allí donde Martin Buber utiliza “el camino de la filosofía”. A mi juicio, Buber va demasiado lejos al identificar el ejercicio de la filosofía con la exploración de la dualidad sujeto – objeto. Esta idea es aplicable a lo que Heidegger denominaba el “proyecto metafísico” y su carácter onto – teológico, pero no parece hacer justicia al sentido de la actividad filosófica después del giro lingüístico y el rechazo del paradigma de la conciencia. Tanto la filosofía postanalítica como la hermenéutica y la fenomenología insisten en el carácter dialógico – intersubjetivo de la racionalidad, y destacan la dimensión práctica de la verdad que he señalado *supra*.

No obstante, este resultado tiende a borrar los contornos y las determinaciones de aquello que justamente es relevante para la religión: las dimensiones concretas – narrativas, somáticas, históricas y sociales - del encuentro vivido, encarnado, entre Yo y Tú. En sentido estricto, el encuentro dialógico con Dios constituye lo religioso. En esta línea de pensamiento, aun la investigación racional de las “esencias” (en sus facetas metafísica y teológico - dogmática) representa la observancia rigurosa de la correlación yo – ello y un franco, aunque a menudo involuntario, alejamiento del horizonte propio de la experiencia religiosa.

El privilegio de la perspectiva metafísica y sus desarrollos tecnocientíficos en el seno de la cultura moderna sobre el elemento interhumano oscurece la posibilidad misma de la experiencia religiosa y con frecuencia impide que el hombre concreto vislumbre con claridad su relevancia para la vida humana. Buber caracteriza nuestro tiempo en términos de la experiencia de la “ausencia de lo divino”, como la época del *eclipse de Dios*. La vocación moderna por el hallazgo de “certezas” centradas en las facultades cognitivas del individuo cuestiona severamente cualquier aproximación religiosa al misterio de lo Divino. Cuando, por ejemplo, el problema “religioso” que nos inquieta es la determinación racional de las condiciones de la existencia de Dios – incluso en el sentido “clásico” de la “teología natural” y las “teodiceas” -, entonces estamos verdaderamente *fuera* de la perspectiva de la religión: andamos buscando un andamiaje conceptual, un criterio de conocimiento de lo absoluto, no anhelamos un Dios que conmueva nuestro espíritu o estremezca los cimientos de nuestro mundo significativo. Se trata de algo que no genera conflicto ni sobrecogimiento, algo con lo que no podemos luchar ni podemos amar. Entonces estamos en medio del eclipse. Como en el eclipse de sol, algo se ha interpuesto entre Dios y nosotros, impidiendo su visibilidad, obstaculizando la percepción de su presencia en nosotros y su irrupción en nuestro mundo ordinario. Lo que acontece en nuestra situación es la oclusión de nuestra experiencia de Dios y no *necesariamente* – como a veces se pretende – la oclusión de Dios, o su “muerte”. “Que el sol se eclipse “advirtió Buber “es un acontecimiento entre él y nuestros, ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo”<sup>8</sup>.

Un eclipse de Sol es un fenómeno natural que se genera y revierte por la acción de fuerzas que responden a una legalidad – o mejor, a una necesidad - que el hombre ha aprendido a conocer y explicar por medio de la ciencia. Es posible calcular con precisión cuando el eclipse tiene lugar, cuando se inicia y cuando efectivamente culmina. En contraste, el eclipse de Dios es un fenómeno humano que cobra sentido no en el mundo de la causalidad sino en el de la *libertad*: un fenómeno que involucra al hombre en el pensamiento y en el corazón. Resulta claro que el cuerpo que hemos puesto entre Dios y nosotros es el hombre mismo, concebido como ser omnipotente e ilimitado; hemos colocado entre Él y nosotros una cierta manera de concebirnos a nosotros mismos y a nuestros deseos e intereses, el conjunto de imágenes “certeras” que proclaman la autotransparencia y objetividad de nuestras facultades cognoscitivas y nuestra capacidad de control instrumental sobre el mundo natural y social. Desde la óptica de la experiencia religiosa, hemos usurpado el lugar de Dios, ungiéndonos a nosotros mismos como señores del universo y electores imparciales de principios de eficacia o justicia, o incluso – desde sectores conservadores, tradicionalmente “religiosos” - como “supremos intérpretes” del Plan de Dios y su mensaje<sup>9</sup>, convirtiendo

---

<sup>8</sup> Buber, Martin *Eclipse de Dios* Salamanca, Sígueme 2003 p. 55.

<sup>9</sup> Buber advierte sobre la tentación objetivista y fundamentalista - *poco religiosa poco religiosa* en realidad -de algunas ortodoxias religiosas, que pretenden para sí mismas el monopolio de *la verdad*.

a Dios en una especie de máscara de nuestro propio arbitrio y anhelo de control social. Es nuestra autosuficiencia teórica y práctica la que ha configurado las condiciones de este complejo eclipse espiritual. No obstante, este es un fenómeno reversible, pues se rige bajo principios diferentes a los de la causalidad física. Apela a nuestra voluntad y a nuestra responsabilidad como agentes éticos, a nuestro anhelo y esfuerzo por recuperar el encuentro con el Tú. Se trata de un proceso histórico contingente que, habiendo tenido un inicio, podría tener un final, rehabilitando así la posibilidad de una genuina experiencia religiosa.

## **2.- Examinando el concepto de libertad desvinculada. La figura del elector racional y la razón instrumental. La cosificación del otro y el eclipse del hombre.**

El eclipse de Dios – y el ensanchamiento del yo - es más una actitud vital que el resultado del trabajo de una escuela epistemológica; no obstante, esa peculiar actitud ante la realidad – al menos en una de sus versiones históricas, la más estricta y reciente, en la cosmovisión cultural moderna<sup>10</sup> - está especialmente comprometida con una manera de concebir la racionalidad y, desde ella, con un modo instrumental de comprender las relaciones con el mundo y en general los asuntos humanos. El valor de la libertad subjetiva, tal y como la entiende la ética del individualismo contemporáneo, depende en buena medida de un cambio de *Gestalt* respecto del lugar conceptual desde el cual el individuo elabora su comprensión de la realidad y diseña sus proyectos de vida, enfoque que hace posible la abstracción de los vínculos intersubjetivos. El moderno “sentido común” en la ética se nutre del giro subjetivo - cognitivo de la ciencia: nos remite a la idea de la libertad del individuo racional como fuente de la constitución del mundo humano, resultado de la proyección de los criterios de la objetividad hacia la totalidad de la cultura. Permítanme ocuparme breve y esquemáticamente de este fenómeno.

La idea moderna de la subjetividad desvinculada tiene su origen en la teoría galileana de la ciencia. En sus *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Galileo señala que la única manera de lograr un conocimiento universal y necesario acerca del universo físico y su legalidad subyacente consiste en distinguir en nuestra captación de los objetos aquellas cualidades que son inseparables de nuestro contacto sensitivo con los mismos – las “cualidades secundarias”, colores, sabores, texturas, etc. – respecto de las cuales sólo podemos formular juicios probables, meramente contextuales, y aquellas propiedades del objeto sobre las cuales es posible acceder a un saber objetivo accesible a través de procesos exclusivamente intelectuales – las “cualidades primarias”, esto es, la idea de *extensión matemática*, aquello que es *mensurable*, susceptible de cálculo y verificación<sup>11</sup> -. Una vez liberada de la percepción

---

Señala que no entiende por religión “la enorme cantidad de afirmaciones, representaciones y manifestaciones a las que habitualmente se les da este nombre – hechos estos a los que los hombres anhelan a veces más que al mismo Dios - sino que la religión esencialmente es el mismo hecho de aferrarse a Dios. Y esto no debe significar aferrarse a la imagen que nos hemos construido de Dios, ni tampoco aferrarse a la fe en Dios que hemos concebido, sino que debe significar aferrarse al Dios que existe”. *Ibid.*, p. 145.

<sup>10</sup> Tratándose de una figura existencial, no podemos pretender que el eclipse moderno de Dios constituya la única experiencia de repliegue frente a Dios. No obstante, su peculiaridad reside en presentar una actitud eclíptica con connotaciones colectivas, en tanto la primacía de la razón científico – instrumental y el rechazo ilustrado de la religión se han convertido en facetas emblemáticas de la modernidad.

<sup>11</sup> *Cfr.* Galilei, Galileo *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias* Madrid, Editorial Nacional 1976 p.24.

sensible, de la experiencia contingente de los agentes situados, la razón está en capacidad de emitir juicios apodícticos acerca de la estructura del mundo natural. Esta nueva actitud frente a la naturaleza hizo posible constituir una ciencia física predictiva, un discurso sobre el universo que permitiera al hombre intervenir tecnológicamente sobre el entorno natural, convirtiéndolo en materia prima para el logro de su bienestar.

Aquí opera un decisivo cambio conceptual de importantes consecuencias para la cultura occidental. No sólo la naturaleza pasa a ser concebida como una gigantesca máquina, un sistema general de *objetos* dotado de una inmutable estructura matemática. La razón se concibe a sí misma en términos de un *espectador privilegiado*, un sujeto de certezas. La desvinculación de las dimensiones somáticas y sociales de la experiencia ordinaria – presentes, por ejemplo, en la filosofía aristotélica – asegura a la conciencia la universalidad y la objetividad en la emisión de sus juicios y la eficacia en su actuación en el mundo. La verdad se concibe como la *ecuación correcta* entre la intelección y el sistema de objetos. No se trata de *una perspectiva*, no es el punto de vista de nadie en particular o una visión enraizada en algún lugar del horizonte del tiempo y la cultura; el enfoque del observador epistémico pretende ser omnisciente y completamente neutral, renuente a cualquier interpretación o cuestionamiento que le imponga límites a sus pretensiones de validez o eficacia pragmática. Hilary Putnam ha denominado esta posición “el punto de vista del ojo de Dios”<sup>12</sup>. Esto es precisamente lo que Borges quería expresar al describir magistralmente la contemplación absoluta desde el *Aleph* en la que ningún aspecto de lo real se sustrae a la mirada infinita: “.. ...vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó.”<sup>13</sup>

Es importante no perder de vista la dimensión *práctica* de la nueva actitud tecnocientífica. El objetivo fundamental de esta concepción consiste en el ejercicio de un control estratégico sobre el entorno, que es puesto al servicio de la voluntad racional del hombre. Lo que se busca es la configuración de un *poder* que pudiese dominar la naturaleza<sup>14</sup>, cuyos fenómenos dejan de ser – al menos parcialmente – una fuente de estados de cosas sorprendentes e imprevisibles, que repercuten en la vida ordinaria de los hombres. Se trata de eliminar la presencia de la “variable fortuna” en el escenario de la existencia humana, de limitar los elementos de incertidumbre y vulnerabilidad, de elevarse por encima de aquellas determinaciones externas que revelan a los hombres como seres expuestos a la acción de la *tyché*; diríase que la desvinculación racional podría hacernos inmunes ante ella. La conversión teórica de la naturaleza en una *res extensa* (en un *ello* frente a un *yo*) aumenta las posibilidades prácticas de manipulación y transformación del mundo físico. Las fuerzas que rigen el cosmos son ahora susceptibles de control instrumental, dado que disponemos de un conocimiento objetivo y predictivo de las leyes que las explican. De este modo el yo epistémico impera sobre la realidad.

---

<sup>12</sup> Borradori, Giovanna “Entre la *New Left* y el hebraísmo (entrevista a Hilary Putnam)” en: *Conversaciones filosóficas* Santafé de Bogotá, Norma 1996 p. 100. Thomas Nagel califica esta concepción como *la visión desde ningún lugar*. Cfr Nagel, Thomas *The View of Nowhere* Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>13</sup> Borges, Jorge L. “El Aleph” en: *Narraciones* Buenos Aires, Salvat Editores. 1982 p. 61.

<sup>14</sup> Cfr. Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno *Dialéctica de la Ilustración* Madrid, Trotta 1997.

Este enfoque se trasladó también al ámbito social. La sociedad también pasa a ser concebida como una gigantesca máquina. El conocimiento de las relaciones sociales discriminó en su seno las cualidades secundarias. En este caso, las concepciones particulares de la vida buena, las formas situadas de deliberación práctica fueron rechazadas como parte de informe objetivo sobre lo social. En tanto teoría, para explicar la sociedad en su conjunto, la ciencia social “more geometrico” toma en cuenta sólo la actuación de *individuos* - que se conciben como átomos sociales - que se ponen de acuerdo o compiten entre sí con la finalidad de satisfacer sus intereses egoístas, así como el diseño y la consumación de sus planes privados de vida. La sociedad moderna – desde una lectura que ha adquirido celebridad a instancias del neoliberalismo – centra su atención en cumplir con dos objetivos medulares: por un lado, garantizar la protección de los individuos en lo concerniente a la preservación de la vida, la posibilidad de tener acceso al bienestar, y por otro, la configuración de espacios personales de inmunidad – esferas privadas de vida – en los que las personas puedan elegir sus proyectos vitales conforme a sus preferencias subjetivas. El sujeto práctico se comprende a sí mismo como un *elector racional*, como un sopesador de alternativas en función del cálculo entre medios y fines. No importa *qué* se elija, lo relevante es la capacidad de elegir.

La sociedad es entendida a la manera del mercado, como un gigantesco escenario libre y neutral para la competencia, la producción, el intercambio y el consumo individuales. Un sistema de organización social en el que los individuos - atomizados e indiferentes entre sí - pugnan por el logro de su realización personal, bajo un trasfondo de reglas que garantiza la autonomía privada. El marco público – legal, configurado en términos estrictamente contractuales, busca asegurar la coexistencia de la libertad de cada cual con la libertad de los demás. En un sentido claramente hobbesiano, la libertad es definida como *ausencia de impedimentos*; ella es concebida como exclusivamente individual, de modo que los otros y las instituciones constituyen auténticos límites para las aspiraciones o los planes de los sujetos, salvo cuando los pactos pueden reportarles algún beneficio<sup>15</sup>. Esta posición está presente con toda su fuerza incluso en la *Teoría de la justicia* de Rawls, quien en un célebre pasaje sostiene que "...es obvio que nadie puede obtener todo lo que quiere: *la mera existencia de los otros lo impide*"<sup>16</sup>.

El razonamiento práctico es entendido aquí según los criterios de la *racionalidad instrumental*: se trata de la selección estratégica de los medios que pueden permitir a los individuos conseguir los fines que cada cual se representa a partir de sus elecciones subjetivas; este tipo de cálculo funciona como un algoritmo social. La *eficacia* es concebida como la “virtud” nuclear de la sociedad de consumo, tanto en el nivel de los planificadores sociales<sup>17</sup>, como en el ámbito de la vida privada: en uno y otro escenario, se trata de asegurarse aquel *poder* en donde la vulnerabilidad a las vicisitudes externas de la vida y la exposición ante los otros se vean severamente limitadas o acaso (al menos idealmente) neutralizadas. Para la administración política de corte “gerencial”, los miembros de la sociedad, en situaciones de riesgo, se convierten en meras variables de cálculo entre costos y beneficios, de modo que el bienestar futuro de la mayoría

---

<sup>15</sup> Hobbes, Thomas *Leviatán* México, FCE 1984 p. 171. Véase asimismo Berlin, Isaiah “Dos conceptos de libertad” en: *Cuatro ensayos sobre la libertad* Madrid, Alianza Editorial 1984 pp. 187-243.

<sup>16</sup> Rawls, John *Teoría de la justicia* México, FCE 1995; p. 119 (las cursivas son mías).

<sup>17</sup> He descrito este fenómeno en Gamio, Gonzalo "Eficacia técnica y esfera pública" en: Santuc, Vicente, Gamio, Gonzalo y Chamberlain, Francisco *Democracia, sociedad civil y solidaridad* Lima, CEP 1999; pp.209-229.

puede exigir medidas sociales o económicas que impliquen formas sutiles o explícitas que excluyan a un sector de la sociedad de la esfera económica o de los espacios políticos de decisión concertada<sup>18</sup>. En la llamada “moral corriente de las clases medias”, la textura de las relaciones humanas responde cada vez más a la dinámica de los lazos contractuales y a los criterios del individualismo posesivo.

En efecto, la vida privada constituye los escenarios en donde los individuos se entregan a lo que consideran sus genuinos espacios de libertad y autorrealización: el trabajo y el ocio, y también el ámbito de las relaciones íntimas. La presencia del individualismo como ideología medular en la sociedad contemporánea constituye un fenómeno social que ha sido estudiado en detalle en numerosos lugares<sup>19</sup>. En las sociedades individualistas el yo es el único patrón valorativo, el único posible juez: el obvio peligro de esta perspectiva es la autoindulgencia, la posibilidad de que los valores pierdan toda carga normativa y *eo ipso*, toda dirección orientadora de la voluntad. Para una visión de la moral como ésta la tendencia a asumir una actitud acomodaticia o puramente estratégica frente a la propia “tabla de valores” es sumamente poderosa. A propósito del testimonio de uno de los entrevistados de *Hábitos del corazón*, que decía comprender la vida como un juego de billar - en donde es preciso adaptarse a todas las situaciones posibles para salir airoso en el permanente “choque de voluntades” - Robert Bellah y su equipo aseveraban agudamente que “la vida concebida como un juego de billar tiene sus reglas, pero todas ellas son instrumentales, sin poseer un sentido en sí mismas, sino únicamente para que el jugador disfrute. Alterar las reglas sólo tiene sentido cuando aumenta la satisfacción del que juega”<sup>20</sup>. La idea de las relaciones como parte de un juego pone de relieve el estatuto de “medios” que adquieren no sólo las reglas, sino también los individuos que forman parte de la vida del yo que se comprende a sí mismo como el jugador que pretende dirigir las bolas adonde desea. El juego de billar funciona como una metáfora de la aspiración a la *desvinculación* y al *control* de los diferentes aspectos de la existencia.

Los lazos colectivos y los vínculos comunitarios son concebidos por el individualismo como obstáculos o como determinaciones sociales que en el mejor de los casos pueden ser utilizados instrumentalmente, *a la manera del yo*. Esta configuración individualista alcanza también a las asociaciones humanas. De acuerdo al análisis de Bellah y sus compañeros de investigación, en las sociedades modernas el individuo no suele integrarse a comunidades - grupos sociales en donde el vínculo entre los miembros remite a una historia compartida o la pertenencia a un propósito común de vida - sino tiende a formar lo que llaman *enclaves de estilo de vida*. Se trata de asociaciones que tienen que ver con el ámbito de la vida privada, con “el ocio y el consumo y por lo general, no tienen conexión alguna con el mundo del trabajo, unen a personas que se asemejan social, cultural y económicamente, y uno de sus objetivos principales es

---

<sup>18</sup> Cfr. Walzer, Michael “Exclusión, injusticia y estado democrático” en: Affichard, Joelle y Jean-Baptiste de Foucauld (Dir.) *Pluralismo y equidad* Buenos Aires, Nueva Visión 1995 pp. 31 - 48.

<sup>19</sup> Consúltese por ejemplo, Bellah, Robert y otros *Hábitos del corazón* Madrid, Alianza Ed. 1989; Idem, *The Good Society* Vintage Books, New York, 1992; MacIntyre, Alasdair *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica 1987; Taylor, Charles *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós 1994; Roseblum, Nancy (Ed.) *El liberalismo y la vida moral* Buenos Aires, Nueva Visión, 1993; Sandel, Michael “The Procedural republic and the unencumbered self” en: *Political Theory* 12, 1984; pp. 81-97; Guerrero, Juan Antonio “Sobre el futuro de la libertad. Los hábitos del corazón de la vida urbana y el ejercicio de la ciudadanía” en: *Razón y Fé* Tomo 243 N° 1227 Enero de 2001 pp. 41 - 53.

<sup>20</sup> Bellah, Robert y otros *Hábitos del corazón* *op.cit.* p. 109.



disfrutar de la compañía de aquellos que comparten un mismo estilo de vida"<sup>21</sup>. Aunque suene paradójico, podemos hablar en este contexto de “asociaciones individualistas”, pues lo que el individuo busca en tales grupos es reunirse con otras personas que se asemejen a uno en las facetas mencionadas. Los clubes sociales – por poner un ejemplo - responden perfectamente a esta descripción.

El ácido crítico social Allan Bloom sostiene en su libro *Amor y amistad* que la impronta atomista de la cultura moderna ha contribuido a socavar gravemente todo nexo no instrumental con las otras personas o con las comunidades civiles, de modo que han sido distorsionados los vínculos relativos al afecto y los compromisos con instituciones y valores comunes; los estudios terapéuticos, los textos de autoayuda, incluso las formas postmodernas de espiritualidad tipo *New Age* han procurado “traducir” los bienes comunes al vocabulario del desarrollo individual, tergiversando la condición originaria de tales bienes. Bloom señala que “el aislamiento, la falta de contacto profundo con otros seres humanos, parece ser la enfermedad de nuestra época. Hay grandes industrias de psicoterapia que abordan nuestras dificultades ‘de relación’, otra insípida palabra pseudo científica cuya timidez ya constituye un obstáculo para los lazos sustanciales. Este modo de describir el contacto humano comienza con la precariedad de nuestros lazos, el supuesto de que naturalmente somos átomos que desean agruparse sin los inconvenientes que ello representa, una situación que a lo sumo permitiría las relaciones contractuales. Este término abstracto pone la ciudadanía, la familia, el amor y la amistad bajo la misma improvisada tienda y los abstrae de la diversidad de sus fundamentos y exigencias”<sup>22</sup>.

Resulta sencillo caer en la cuenta de que estas facetas de la teoría implícita en las sociedades atomizadas – tanto en el nivel público como en el privado - hacen imposible el planteamiento mismo de la relación *Yo – Tú*. Quien establece estrictamente vínculos instrumentales con el otro omite cualquier referencia a un Tú concreto, frente a quien no es posible establecer sin más relaciones de dominación. La dinámica del control exige la cosificación de la intersubjetividad, el eclipse de lo interhumano. El ejercicio de la racionalidad instrumental sobre lo humano genera la *despersonalización del otro*, la conversión del Tú en mero *esto*, y, con ello, la transformación del prójimo en una variable de cálculo, en una cifra o en materia prima para el logro de nuestros objetivos. Se trata de un proceso de *abstracción* que des-sustancializa las relaciones con el otro. Al otro se le priva de su dimensión somática, del carácter narrativo de su *sí mismo*, de su capacidad de elegir modos de vivir o de justificar sus acciones. Se le despoja de sus capacidades de afección y de discernimiento, de manera que la libertad sólo pudiese atribuírsele a la subjetividad desvinculada que hace el cálculo y que actúa estratégicamente.

Este acto de despersonalización y cosificación puede ser considerado la fuente de toda *injusticia*, en tanto se priva al otro del *lugar* que le corresponde en el espacio de los problemas y las relaciones humanas. Se le niega al otro su condición de agente

---

<sup>21</sup> *Ibid* p.105.

<sup>22</sup> Bloom, Allan *Amor y amistad* Santiago, Andrés Bello 1998.. 12. Bloom es un autor que ha retratado con dureza e implacable ironía el predicamento moderno, en especial el subjetivismo imperante en las sociedades individualistas. No comparto el tono categórico de sus tesis –excesivamente injustas con la modernidad – ni tampoco sus posiciones políticas. No obstante, su notable crítica acerca de la progresiva instrumentalización de las relaciones humanas echa luces sobre una de los aspectos más preocupantes de la vida social actual.

humano; se actúa *sobre* él, no *con* él. Se le niega toda posibilidad de responder, de hacer valer sus exigencias de respeto y de reconocimiento a través del lenguaje y la acción. Se le transforma en un *útil*, en un medio. Al mismo tiempo, se eliminan todos los recursos que permiten el compromiso solidario o la responsabilidad ética o política hacia el otro cosificado. Sólo es posible sentirse llamado a acoger, cuidar del otro o colaborar con la transformación de su condición cuando es posible verse a sí mismo en él, y ver al otro en uno mismo. La *proyección empática* es el proceso por el cual – a través de la deliberación y la imaginación – puedo ponerme en la situación del otro, procurar sentir lo que él siente desde sus circunstancias. Descubro en el otro atributos, modos de afectación, sensibilidad y razonamiento que reconozco también en mí, como rasgos constitutivos de aquello que soy, de la condición humana que compartimos. En este acto de reconocimiento puedo *padecer con él*, sentirme interpelado por su situación y ser llamado a actuar en su favor. Pero el comportamiento meramente instrumental cancela la posibilidad misma de esta experiencia. El otro no es un Tú – alguien como yo – es solamente *eso*. Al despojar al otro de su humanidad, se debilitan las condiciones del compromiso con la reparación del daño, y el mismo llamado a la justicia se oscurece. El individuo regresa entonces a su esfera privada, a su mundo cotidiano.

### **3.- La recuperación de lo interhumano. La libertad encarnada y la ética dialógica.**

La crítica del imperio de la racionalidad instrumental ha seguido diversos caminos. Algunos se remiten a la conciencia crítica de la Ilustración – yo no voy a poner en duda su legitimidad ni la poderosa influencia que ejerce con justicia en la filosofía práctica contemporánea<sup>23</sup> –; otros invocan la recuperación de las fuentes griegas, judeo – cristianas o románticas del cuestionamiento al programa Ilustrado de una racionalidad desvinculada y calculadora. Dichas fuentes confluyen en una especie de fenomenología de la ética, centrada en la vindicación del *diálogo encarnado* como horizonte crítico desde el cual puede recuperarse lo interhumano (y la apertura hacia la infinitud). Seguiré esta segunda pista de reflexión, recordando en todo momento la impronta ignaciana y buberiana que guía mi investigación, y trayendo a la discusión una cierta lectura “post-metafísica” de Hegel, pues ésta incorpora argumentos sugerentes que cuestionan severamente el ideal moderno de la libertad desvinculada y destacan la figura del reconocimiento como un proceso esencial a la configuración de la identidad personal.

El punto de partida de esta perspectiva es la defensa del punto de vista del *agente* en contraste con el enfoque del espectador privilegiado. Comprender, juzgar, percibir, son *actividades* que explicitan nuestras relaciones en y con el mundo ordinario. Nuestra disposición somática frente al entorno, nuestra inscripción en un mundo social y cultural – elementos que la mentalidad tecnocientífica identifica con las “cualidades secundarias” – constituyen dimensiones ineludibles en nuestra comprensión de la realidad y en nuestra orientación ética en ella. Nuestra condición de ser usuarios de un lenguaje y de ser miembros de comunidades de memoria destaca la imposibilidad ontológica de la racionalidad desvinculada. La historicidad y la inscripción cultural son elementos relevantes aun para la configuración de la actitud teórica<sup>24</sup>. Los horizontes

---

<sup>23</sup> Me refiero, por ejemplo, a las corrientes neokantianas y a las éticas del discurso desarrolladas en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

<sup>24</sup> La actitud teórica – filosófica o científica – constituye una *forma de vida* arraigada en el mundo, marcada por la contemplación desinteresada y la búsqueda de la verdad. Cfr. Husserl, Edmund La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona, Crítica, 1991.

son de naturaleza intersubjetiva, son complejas construcciones sociales que van tomando forma en el tiempo. En tanto agentes, estamos *encarnados* en horizontes somáticos y comunicativos que condicionan – en el sentido de “poner en condiciones”<sup>25</sup> – nuestros modos de actuar y de pensar. La presencia de estos trasfondos significativos pone de relieve nuestra insoslayable finitud. Esta nueva conciencia recupera desde el pensamiento la posibilidad de la apertura a lo religioso y sus formas, dado que - en palabras del anteriormente citado Putnam - “el ojo de Dios es el único lugar desde el cual no nos damos cuenta de la existencia de Dios”.<sup>26</sup>

La actividad reflexiva de los agentes – tanto en su dimensión teórica como en la práctica – explícita progresiva y parcialmente el horizonte hermenéutico en el que se hayan situados, sacando a la luz aspectos importantes de aquel trasfondo. En tanto constituye nuestro mundo circundante significativo, no podemos convertir el horizonte en un “objeto”. Esta condición de enraizamiento pone en cuestión la idea del yo ilustrado como un sujeto epistemológico *sin trabas*. La imagen de la libertad del sujeto como resultado de la desarticulación de todo vínculo o compromiso particular que constituya un impedimento para el conocimiento y la voluntad requiere, para ser efectiva y verdadera, rechazar la idea misma de la inscripción en un horizonte de interpretación. En el plano práctico, la libertad del yo requiere la no-interferencia de los otros en el diseño del propio estilo de vida.

### 3.1.- La libertad en cuestión

La libertad es quizá el supremo bien de la cultura moderna; en gran medida, este valor configura el perfil de las instituciones y los escenarios sociales de nuestra época (el Estado liberal, el mercado, los enclaves de estilo de vida, etc.), y de las relaciones intersubjetivas, incluidas las de inspiración instrumental. No obstante, esta clase de libertad resulta puramente *negativa* (o más bien negadora). Si sólo se define como ausencia de obstáculos, entonces cualquier tipo de adhesión a un modo de vida constituye un límite para la libertad<sup>27</sup>. Es pues, incapaz de encarnarse en hábitos o en cursos definidos de acción o en la generación de vínculos de pertenencia o compromiso social: Hegel señala que su actitud corresponde con “la huida ante todo contenido”<sup>28</sup>. Es una libertad meramente individual, que sólo puede gozarse en solitario. Los otros, los lazos con instituciones y con valoraciones que expliciten creencias comunes son considerados meros impedimentos para la voluntad libre. Si la libertad es concebida como una mera abstracción, desligada de cualquier situación vital particular<sup>29</sup>, entonces ella es solamente compatible con la exclusiva ruptura con lo existente, o con la inacción y el desarraigo. En uno de los pasajes de *El castillo*, Franz Kafka describe de manera elocuente el carácter paradójico de la libertad negativa. K – el personaje de la obra – se ha quedado esperando la inminente aparición de Klamm, uno de los funcionarios del Castillo, adonde K quiere acceder, para resolver las confusiones que padece respecto a

---

<sup>25</sup> Debo esta esclarecedora expresión a Augusto Hortal.

<sup>26</sup> Nuevamente, son declaraciones de H. Putnam. Véase Borradori, Giovanna “Entre la *New Left* y el hebraísmo (entrevista a Hilary Putnam)” *op.cit., loc. Cit.*

<sup>27</sup> La idea de libertad negativa – célebre por los trabajos de Isaiah Berlin – pertenece a Hegel. Está desarrollada en el capítulo relativo a “La libertad absoluta y el terror” en la *Fenomenología del espíritu*, así como en el § 5 de los *Principios de la filosofía del Derecho*. Cfr. <sup>27</sup> Hegel, G. W.F. *Fenomenología del espíritu* México 1987 pp. 343-351; Idem, *Principios de filosofía del derecho* Madrid, EDHASA 1986 pp. 68 – 70.

<sup>28</sup> Hegel, G.W.F. *Principios de filosofía del derecho op.cit.* p. 69.

<sup>29</sup> Cfr. Taylor, Charles *Hegel and Modern Society* Cambridge, Cambridge University Press 1995 p. 157.

su trabajo, las condiciones de su contrato, y en general esclarecer las razones de su presencia en la localidad en medio de una burocracia misteriosa y de una población que se relaciona con él de una manera extraña. Estar allí, sólo, a la espera de contactar con este influyente personaje, situado en un lugar de la localidad en donde no debería estar (porque no le está permitido) lleva a K a experimentar una intensa sensación de libertad.

“Le pareció a K que habían interrumpido con él toda relación, y ahora, ciertamente, era más libre que nunca, y que bien podría quedarse esperando cuanto quisiera en ese sitio que le estaba en general vedado, y que esta libertad la había obtenido bregando como apenas hubiera podido hacerlo otro, y que nadie tenía derecho de incomodarlo o de echarlo; más aún, de dirigirle siquiera la palabra; y que, sin embargo, - *esta convicción era al menos tan importante como la otra* - no había, al mismo tiempo, nada más absurdo, nada más desesperado, que esa libertad”<sup>30</sup>.

Pero esa libertad es sólo aparente. Es universal porque es indeterminada: carece de la particularidad propia de la *acción*. La libertad abstracta es vacía – absurda, en términos de K - no viva. Si no puede encarnarse en una forma de vida concreta entonces no es verdadera libertad. La *emancipación* es un momento crucial (pero sólo *un* momento) de la libertad, una dimensión en su proceso completo de convertirse en positiva, de afirmar sus modos de ser y constituirse en relaciones sociales concretas. En ese sentido, la libertad *tiene que ser* un ejercicio comunicativo, interpersonal, abierto al diálogo y al encuentro de las diferencias. La libertad está *encarnada* socialmente o no es genuina libertad. Ella genera formas comunes de vida reactivas frente a la dominación. En la posición individualista – instrumentalista, es libre el sujeto que permanece siendo *él mismo* frente a un *otro* representado como un objeto, a quien se le impide el auténtico ingreso a su espacio vital. En la perspectiva del agente encarnado, uno sólo puede ser uno mismo – y por lo tanto, ser *realmente* libre – en el contacto con los otros.

Esto resulta especialmente plausible si tomamos en cuenta que la noción de persona - de identidad individual - es relacional. No nos forjamos a nosotros mismos en solitario. Nuestro sentido del yo se forma a través de los procesos de socialización inscritos en espacios comunitarios de interacción simbólica. Es en alguna forma de *ethos* donde tiene lugar la adquisición de los lenguajes desde los cuales expresamos las visiones de la vida, los valores y las prácticas que nos definen como agentes independientes. Nuestra identidad sólo puede hacerse inteligible en términos de una *narrativa vital*<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Kafka, Franz *El castillo* Madrid, Alianza Editorial 1998 p. 132 (las cursivas son mías).

<sup>31</sup> Cfr. MacIntyre, Alasdair *Tras la virtud* *op.cit.* Ver el capítulo 15; para una posición crítica respecto de la visión de MacIntyre sobre las narrativas, consúltese Colby, Mark “Narrativity and Ethical Relativism” en: *European Journal of Philosophy* Vol. 3, N° 2 1995 pp. 132 – 156; Ricoeur, Paul *El si mismo como otro* Madrid, Siglo veintiuno 1996. Ver la introducción y el capítulo I. También revisar Ricoeur, Paul “La identidad narrativa” en: *Identidad y narratividad* Barcelona, Paidós 1998.

que explicita la historia de la adquisición de los valores, las prácticas, las interpretaciones y creencias que suscribe el agente, así como el entramado de deliberaciones, elecciones y situaciones que dan forma a sus modos de vida. Ambos ejes sólo pueden hacerse comprensibles a la luz de los vínculos interpersonales e institucionales que les dan sentido. Este es un tema a la luz del cual la idea de una subjetividad desvinculada resulta clamorosamente inconsistente.

Para dar cuenta de la historia narrativa de la vida, es preciso incorporar el tema de la vulnerabilidad humana frente a la *tyché* así como la ineludible exposición del yo concreto a la urdimbre de relaciones que articulan este relato. De lo contrario, no podría darse forma a una narrativa razonable y plausible. De hecho, la composición de la historia vital está siempre inconclusa – dado que nuestra historia está expuesta a giros insospechados, provocados por la actuación de otros y por las circunstancias de la fortuna -. Sólo somos *coautores* de nuestra narrativa vital, aunque siempre seamos responsables de darle coherencia interna al relato, aun en tiempos de conversión o de crisis. El esfuerzo por ofrecer una interpretación consistente de la propia vida es, en un sentido fundamental, una empresa dialógica.

### **3.2.- Diálogo y apertura al Tú.**

La narrativa vital hace explícita una historia de interlocuciones. y vínculos intersubjetivos de largo alcance. Incorpora un amplio conjunto de elementos que hacen patente la fragilidad y la apertura constitutivas de lo humano. Los avances tecnocientíficos pueden incrementar nuestro conocimiento del mundo, incluso convertir nuestro hábitat en un mejor lugar dónde vivir, pero no puede con ello eliminarse la ineludible vulnerabilidad de la vida, la presencia del poder misterioso de aquello que está fuera de nuestro control. Sólo es posible convertirnos en agentes finitos más lúcidos si reconocemos que la imagen de autosuficiencia es falsa. La conciencia de nuestra vulnerabilidad nos hace sensibles a los bienes de la interdependencia, y acaso, a través de ellos, a los bienes de la trascendencia.

La conexión ética Yo – Tú nos remite a una relación en donde la ilusión de poder y las expectativas de inmunidad frente a la alteridad no tienen lugar: una vida completamente autosuficiente no sería en absoluto una vida auténticamente humana. Sólo podemos situarnos en una posición de control frente al otro desde el punto de vista de la abstracción, cuando el otro deja de ser para nosotros un ser con una historia que contar, con un cuerpo que reacciona gestualmente ante el contacto humano, un agente con una red de sentimientos, valoraciones, necesidades, modos de ser y de pensar que pone en juego en contacto conmigo; sólo entonces queda convertido en un objeto que puedo usar de diferentes maneras. Sólo cuando el otro – y su entorno vital – ha devenido *ello*, es que la ilusión de invulnerabilidad se pone en marcha. La desvinculación del yo supone un movimiento existencial de *repliegue* sobre sí mismo, de cerrazón frente a toda esfera de encuentro con el otro (y frente a un horizonte compartido al que al fin y al cabo niega toda existencia).

En contraste, la condición de posibilidad de una auténtica relación humana es la *renuncia* al deseo de ejercer ese poder sobre el otro. En el contexto del contacto interhumano el agente sale de sí hacia el encuentro con el otro, con su acervo de

experiencias, sus pre –juicios y sus afectos y creencias; en esa salida hacia el otro – en la que propiamente y de manera genuina puede decir “Tú” – expone “su mundo personal”, su vida entera, ante el otro, y con ello se expone a sí mismo. No es que simplemente cada uno “comparta” sin más su esfera personal, con el otro; lo que tiene lugar aquí es el ingreso a un mundo común, a un horizonte significativo que es *nuestro*, en definitiva al mundo concreto, puesto que éste nos precede y nos constituye como agentes finitos y relacionales; en él y desde él adquirimos un lenguaje y nuestra forma de vida. Esta situación de *apertura*, de auténtica entrada y entrega recíproca hacia un horizonte compartido, supone el abandono de cualquier posición de protección frente a la acción de lo Otro.

Es en este movimiento de encuentro que el yo se hace explícitamente *persona* - un *Yo-para-un Tú* –y, por tanto, un ser *libre*. La personalidad requiere este juego de reciprocidad, de mutua apertura y de interacción comunicativa. En efecto, el yo de la relación Yo – Ello es más un sujeto de contemplación y de configuración y uso de objetos que un agente de interacción. El yo se constituye en la relación interpersonal, en la que cada uno de los interlocutores se ve afectado por el otro, así como por el horizonte de sentido que los circunda. Es en este contexto en donde la vida se plenifica, se hace significativamente humana. Buber es categórico en señalar en ese sentido que “toda vida verdadera es encuentro”<sup>32</sup>. El diálogo es el ámbito de la efectiva espiritualización de lo humano, el paso del yo al nosotros.

Este movimiento supone la caída de toda máscara, de toda impostura extraña. La careta de *ello* sobre el rostro del *Tú*. La careta del espectador privilegiado sobre el rostro del agente encarnado. La máscara del yo infinito y autosuficiente sobre el rostro de la criatura finita, sensible a los avatares de la *tyché* y al contacto con los otros. En la perspectiva dialógica, es justamente esa condición de desprotección y finitud lo que hace posible un encuentro verdadero y la construcción de un mundo humano común. El contacto con el Tú del otro hombre hace posible encontrar el camino hacia el contacto con el Tú divino, el acceso al *Principio y Fundamento*, así como el cultivo concreto del *ágape*. Desde la experiencia religiosa, se trata de descubrir la presencia del Tú divino en el Tú humano, la condición de criatura, el sello de Dios en el otro concreto. La actitud de repliegue, la hipertrofia del yo, conduce tan sólo al autoengaño, a la existencia inauténtica, y a la posibilidad de la injusticia y la exclusión. Una de las interpretaciones posibles de las palabras de Jesús: “el que quiera asegurar *su* vida la perderá; pero el que pierda su vida...la hallará” (Mateo 16, 25), podría seguir esta dirección. Cerrarse en el mero yo atomizado – renunciar al encuentro – conduce al achatamiento y la degradación de la vida humana.

Estas determinaciones concilian la actitud escéptica frente a las certezas propias de la racionalidad desvinculada y la ética de lo interhumano. La relación encarnada entre el Tú y el Yo implica la eliminación de cualquier actitud cosificadora encubierta, y, en el plano de la crítica desplegada desde la ética, el desmontaje de las imágenes sociales instrumentalistas. En el plano de la *praxis*, el compromiso libre con los otros, la configuración de una comunidad cívica articulada en la entrega mutua y en la renuncia a la dominación, apunta a la humanización de las relaciones sociales y el ejercicio de la justicia. Si seguimos la pista señalada por Michael Theunissen (y con él, Jürgen

---

<sup>32</sup> Buber, Martin *Yo y tú* Buenos Aires, Nueva Visión 1979 p. 15.

Habermas)<sup>33</sup>, esta actitud ético - social anticipa el advenimiento inminente del Reino de Dios: “No se va a decir: está aquí o está acá. Y sepan que el Reino de Dios está *en medio* de ustedes” (Lucas 17, 21). La entrega dialógica al otro y la construcción social de un mundo libre configurado *entre nosotros* constituye el “esfuerzo por el Reino de Dios”<sup>34</sup>, la lucha por remontar el Eclipse, la libre disposición a actuar en concierto para construir el futuro en el horizonte mismo del presente.

---

<sup>33</sup> Theunissen, Michael Der Andere Berlin 1977 p. 505 citado en: Habermas, Jürgen Israel o Atenas Madrid, Trotta 2001 p. 140.

<sup>34</sup> *Ibidem*.