

La noche, el alba, el día

Night, dawn, day

Carlos DÍAZ

Departamento de Filosofía I
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26-11-2008

Aceptado: 10-01-2008

Resumen

Noche: La presencia de la ausencia, la disolución de la persona en la noche, el horror de ser, la realidad de lo irreal hacen que la noción de *il y a* “más que a Dios nos lleve a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente”.

Amanecer: No ser consciente de la existencia de ese supuesto centro inalterable de la persona dentro del tiempo no quiere decir que no seamos capaces de explicar la alterable y relativa identidad personal de otras maneras.

Día: Soy yo quién fluye, pero yo no estoy en el flujo como un apoyo de donde la vida fluya; yo estoy fluyendo en mi propia realidad. Esto no es similar a una eología, no significa que todo exista y sea amado por mí, sino que quiere decir que todo es visto y amado por mí.

Palabras clave: Noche, amanecer, día

Abstract

Night: The presence of the absence, the dissolution of the person in the night, the horror of being, the reality of the unreal, it takes us more to the absence of God than to God, to the absence of every entity.

Dawn: Not being conscious of the existence of that unchangeable supposed centre of the person within time does not mean that we cannot be able to explain the not static changeable and relational personal identity in other ways.

Day: It is me who flows, but I am not in the flow like a support from where life flows, I am flowing in my own reality. This is not similar to an *egology*, it does not mean that everything exists and is loved to me, but it does mean that everything is seen and loved for me.

Keywords: night, dawn, day.

1. La noche en que el yo dice ver(te)

La recia personalidad del pensamiento de Emmanuel Levinas parece haberse impuesto, sobre todo en los ámbitos más burocráticos, es decir, académicos, incluso en el pensamiento personalista dialógico, que siéndolo no se atreve siquiera a confesarlo. En tiempos penosos, *in dürftiger Zeit*, como los denominase Heidegger, la atracción por el *tú* personal y por el *nosotros* comunitario –de vuelta de las degradantes experiencias de Auschwitz– parece mucho más difícil, aunque el anhelo del *tú*, más aún que el del *nosotros*, sea también más fuerte que nunca y su añoranza omnipresente. En estas circunstancias, por nuestra parte celebramos el pensamiento y la obra de Levinas, pero no sin reparos, pues ni desde el *il y a* de la noche, ni desde el *no ser*, realidades innegablemente crudas y presentes, cabe una experiencia interpersonal. Veámoslo.

1.1. Hay: la noche

El *il y a* (el *hay*, el *existe*), en su rechazo a tomar forma personal, es –escribe Levinas– “el ser en general”, por eso *la noche* es la experiencia misma del *il y a*. Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, dice Levinas, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. Cuando nos encontramos en la noche no tenemos trato con nada. Pero esta nada no es la de una pura nada. No hay *esto* ni *eso*; no hay *algo*. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. Ella no es el correspondiente dialéctico de la ausencia, ni la captamos mediante un pensamiento. Está inmediatamente allí. Nada nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio se extiende como ‘el silencio de esos espacios infinitos’ de que habla Pascal. *Il y a* (*hay*) en general, sin que importe lo que haya, sin que pueda adscribirse un sustantivo a ese término. *Il y a* tan impersonal como llueve o hace calor. Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a algo exterior aprehendido.

Lo exterior –por así decir– permanece sin relación con algo interior. No es dado. No es mundo. Lo que se llama *yo* también está sumergido por la noche, invadido, despersonalizado, agobiado por ella. La desaparición de toda cosa y la desaparición del yo llevan a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en el que *se* participa, de grado o por fuerza, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un ambiente pesado que a nadie pertenece, como universal, volviendo al seno mismo de la negación que le descarta y a todos los grados de esta negación. *Hay* el espacio nocturno, pero este no es el espacio vacío, esa transparencia que a la par nos distingue de las cosas y nos permite llegar a ellas, por la que ellas son dadas. La oscuridad lo llena como un contenido, está lleno, pero lleno de nada del todo”.¹

“La noche es la ausencia de día. La ausencia de perspectiva no es puramente negativa. Se convierte en inseguridad. No es que las cosas recubiertas por la oscuridad escapen a nuestra previsión y que resulte imposible medir previamente su acercamiento. La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno que la noche encubre, sino que se debe precisamente a que nada se acerca, nada viene, nada amenaza: este silencio, esta tranquilidad, esta nada de sensaciones constituye una sorda amenaza indeterminada. Absolutamente. La indeterminación genera la acuidad. No hay ser determinado, cualquier cosa vale para cualquier cosa. En ese equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *il y a* (*hay*). Ante esa invasión oscura es imposible envolverse en sí, entrar en la propia concha. Se está expuesto. El todo se abre sobre nosotros. En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser... Tal es también la realidad ‘fantástica’, ‘alucinante’ entre poetas como Rimbaud, incluso cuando nombran las cosas más familiares, los seres más habituales”².

Resumiendo: la presencia de la ausencia, la noche, la disolución del sujeto en la noche, el horror de ser, el regreso del ser al seno de todos los movimientos negativos, la realidad de la irrealidad, hacen que la noción de *il y a* “más que a Dios nos lleve a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente”.³

1.2. Hay, pero no es

Si esto es lo que da de sí el *il y a*, semejante situación dista de mejorar cuando nos movemos en el territorio del *ser*, cuya abundancia, a modo de presencia repleta, es el mal. Levinas no piensa el mal como un defecto o como una carencia de ser, antes al contrario como “un exceso de presencia, exceso que da miedo y hasta horroriza. Concebido desde el exceso o la pesadez en su libro *De la evasión*, o desde

¹ Levinas, E: *De l'existence à l'existant*. Vrin, París, 2004, pp. 96-97.

² *Ibi*, pp. 96-97.

³ *Ibi*, p.99.

el abismo y el caos en *De la existencia al existente*, el ser es el mal de ser⁴. Hay una implicación del mal en el ser, en el elemento del ser. Por eso se da en Levinas una revuelta anti-ontológica que abre camino a una filosofía de la evasión, más que del compromiso concreto con el rostro: “La angustia ante el ser –el horror de ser– ¿acaso no es tan original como lo es la angustia ante la muerte?... Es por ella misma, y no en virtud de su finitud, por lo que la existencia tiene algo de trágico que la muerte no sabría resolver”⁵.

Así las cosas, Levinas asegura que su cambio de la ontología a la metafísica se dio porque la primera busca la totalidad y conduce a totalitarismos, mientras que la segunda no busca la totalidad, sino el infinito, sale del dentro al fuera, y es tan abierta que nunca puede ser impositiva, abre al otro, que está en la exterioridad del sistema, por eso la cuestión no es la verdad, sino el bien: “El movimiento que conduce a un existente hacia el bien no es una trascendencia que le eleve a una existencia superior, sino una salida del ser y de las categorías que le describen, una *ex-cedencia*”⁶. La tarea sería, pues, pasar *de la existencia al existente*, del ser como ámbito al ser como relación, a las relaciones de ese ámbito, hacer del ser el ámbito de la comunicación relacional.

1.3. La fragilidad de la relación yo-otro

En este ámbito, precisamente, es en el que tienen lugar las relaciones interpersonales yo-tú, que a tenor de lo dicho adoptarán en Levinas un carácter quebradizo, sin sustantividad: “El yo (*moi*) descubre al prójimo en la proximidad del otro (*autrui*) estructurado como una disimetría: mi relación con el prójimo nunca es la recíproca de la que va de él (*lui*) a mí ⁷. Sin esa disimetría, el otro no sería más que un *alter* sin agnóresis, esto es, sin posibilidad de reconocimiento o de autoconciencia reconocitiva. Con ella, sin embargo, el otro (*autrui*) no es solamente un *alter*, es lo que yo (*je*) no soy: él es el débil, mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, mientras que yo soy el rico, él es la viuda y el huérfano. La distancia que separa el yo del *sí*, afirma Levinas, o sea, la no-coincidencia de lo idéntico es una profunda no-indiferencia hacia los hombres. El retorno a sí se vuelve desvío interminable. Esta elección del *sin identidad*, del *basamento en el mundo* conduce a

⁴ “De una obra de Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*(1974), pasamos insensiblemente en *Más allá del saber* (1988) a “de otro modo que filosofar”, que no será filosofar de otro modo, sino condenar a la filosofía a enmudecer y a desaparecer. Se convertirá en teología, en mística, o en otra cosa. Si no mantenemos una proporción, acabaremos por ver la filosofía misma como nociva, y tendremos que pasar a otra cosa” (Beuchot, M: *Hermenéutica analógica y del umbral*. Ed. San Esteban, Salamanca, p. 146).

⁵ Levinas, E: *De l'existence a l'existant* cit. pp. 20-21.

⁶ *Ibi*, p.9.

⁷ *Ibi*, pp.11-12.

Levinas a esclarecer una figura inédita, la de la *mala conciencia*. Como en el *Humanismo del otro hombre*, hay que dejar surgir otro régimen de identidad, *gloria de la no-esencia*.

No hay mayor hipocresía, en consecuencia, que la que “ha inventado la caridad bien ordenada”⁸. Se necesita, pues, la heterogeneidad entre yo (*moi*) y el otro (*autrui*) para ser uno mismo el pobre, el débil, y el digno de piedad... Decir simplemente que el yo sale de sí mismo es una contradicción, pues, al salir de sí, el yo se lleva consigo, a menos que se abisme en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en que el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo, y de tener un hijo”⁹.

1.4. Más allá de Levinas desde la analogía del ser

Sin embargo cabe objetar como lo hace Mauricio Beuchot que “para remediar esta limitación que encuentra Levinas en el pensamiento griego (la insistencia en el ser, en la ontología, en la presencia, etc) no hace falta hacerse hebreo. Hay que amestizarse, que surja algo distinto. Se trata de decir, como aclara él mismo, cosas hebreas en lengua griega, o sea, cosas bíblicas en lenguaje filosófico, de la filosofía occidental. Esas cosas bíblicas corrigen y mejoran nuestra filosofía, demasiado heredada de Grecia; pero también pueden integrarse, como se hizo en el judeocristianismo. Hay que amestizarlos, integrarlos como en un nuevo barroco, crisol de sangres, razas y pensamientos, y con esa integración enriquecerse mutuamente... Tiene razón Levinas en oponerse a la presencia pura, es inalcanzable; pero también, dada nuestra condición de mestizos, es imposible la pura ausencia; más bien llegamos a tocar el límite de la presencia y la ausencia o, si se prefiere, el límite en el que la presencia y la ausencia se tocan. Ni presencia pura, ni pura ausencia”¹⁰.

Estamos de acuerdo. Aquella *fuga mundi* ontológica se manifiesta en el terreno ético en la relación interpersonal. En efecto, para evitar que el *mismo* se convierta en ídolo, como lo hicieron los filósofos de la identidad, y que se haga ídolo al *otro*, como lo hacen ahora los filósofos de la alteridad y de la diferencia, hay que dar cabida a los dos lados del ser, *lo mismo y lo otro*, y esta es la condición para que Levinas sea realmente –sin evasiones ni fugas místicas– un pensador *otrocéntrico* auténtico. Como muy bien ha visto Mauricio Beuchot, al romper lo *mismo* y lanzarnos hacia lo *otro* Levinas quiere convertir al *otro* en una especie de *mismo*, una univocación surgida de su extrema equivocidad. En cambio, otra cosa es amar al

⁸ *Ibi*, p. 162.

⁹ *Ibi*, pp.163-167.

¹⁰ Beuchot, M: *Hermenéutica analógica y del umbral*. Ed. San Esteban, Salamanca, 2003, pp. 145-146 y 151-152.

prójimo *como* a uno mismo, fórmula analógica adecuada, que nunca seremos capaces de cumplir unívocamente, pues ese *como* no puede ser identitario, dado que sólo amamos al prójimo cuando desde la mismidad aceptamos la diferencia, aceptando por tanto que no todo es reductible a nosotros. La desproporción, a pesar de su fuerza, pero por gracia de la proporción, no rompe la comprensión, no impide el acercamiento: “Porque se es un *sí mismo* como *otro*, según expresión de Ricoeur, podemos hacer al *otro* un *sí mismo*, un análogo nuestro, no un mero simulacro (*equivoco*, por haber intentado, sin lograrlo, ser *unívoco*)”¹¹.

Esta sería la única forma de habitar la propia casa y, por no haberlo tenido en cuenta, Levinas –como Adorno, que considera que el tiempo de habitar ha pasado– se ve obligado, más que a exagerar el desgarro de la desolación, a minusvalorar la presencia y la acogida interpersonal y a declarar que nadie está en su casa¹². Por fortuna, de alguna manera Paul Ricoeur viene a ser un correctivo a la ética de la disimetría de Levinas, y por eso afirma que “cuanto mayor es el orden de la *atestación* o testimonio, tanto menor el orden de la sospecha, lo cual no impide que la sospecha pueda servir como camino *hacia* y travesía en la *atestación*”¹³.

Como acabamos de ver, Paul Ricoeur busca la igualdad del *mismo* a través de la desigualdad, de suerte que el intercambio de crisis personales e interpersonales no impide decir *yo soy testigo*. El filósofo amigo y discípulo de Mounier se sirve para la elaboración de su propia tesis de una terminología propia, empleando el término *mismo* en el contexto de *la comparación con otro, distinto, desigual, diverso*: “Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término *mismo*, que consideraré a partir de ahora la *mismidad* como sinónimo de la *identidad-idem*, y le opondré la *ipseidad* por referencia a la *identidad-ipse*”¹⁴. Sin abandonar, pues, el campo relacional, Ricoeur se muestra convencido de que *la identidad-mismidad (idem/same/gleich)* no llega a cuartejar la más profunda *identidad-ipseidad (ipse/self/selbst)* personal, en cuyo interior identitario se albergan muchos y muy polimorfos personajes. Si tal es así, ¿acaso no habremos de dar alguna salida ordenada a los *muchos* que hay en mi *yo*, en cada *yo*, sin dejar que se atropellen entre sí mientras salen, reconduciendo de algún modo su voluntad de discordia en unidad

¹¹ Beuchot, M: *Ibi*, pp. 143-144.

¹² “Mi ser-en-el-mundo o mi ‘lugar bajo el sol’, mi ‘casa’, ¿han sido usurpación de los lugares que pertenecen al otro hombre, al que estoy oprimiendo y condenando al hambre, al que expulso al tercer mundo? ¿constituyen tal vez entonces un expulsar, un excluir, un exilar, un despojar, un matar?...Temor por todo lo que mi existir pueda llevar a cabo en términos de violencia y asesinato... El temor de ocupar en el *Da* de mi *Dasein* el lugar de alguien: incapacidad de tener un lugar, una utopía profunda. Temor que me viene del rostro del otro” (Levinas, E: *Difícil libertad* cit, p.303).

¹³ Ricoeur, P: *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI, México, 1996, p. 177. A su vez, sobre la posición del propio Ricoeur, puede verse Díaz, C: *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Editorial Caparrós, Madrid, 1994, pp. 61-83.

¹⁴ *Ibi*, p.XIII.

de sinfonía? ¿no habrá que tener más misericordia, más compasión con las zonas oscuras de todos y de cada uno?

Aunque la persona se realiza como tal a través de la *aliedad* auto-enajenada y de la *adaliedad* con que tiende al otro, ella es también el *intercambio de crisis*, es decir, intercambio de historias, negociación. En nuestra identidad narrativa el personaje que cada uno es entra a veces en crisis de identidad; pero “incluso en el caso extremo de la pérdida de identidad-mismidad no hemos salido de la *ipseidad*. Hablar de un no-sujeto es hablar de nada en cuanto a la categoría de sujeto, pues no nos interesaríamos por el drama de su disolución y no nos sumergiríamos en la subsiguiente perplejidad si el no-sujeto no fuera todavía una figura del sujeto, incluso en su modo negativo¹⁵. La crisis de nuestra identidad vital como personajes es correlativa a la crisis de identidad del mundo mismo en que habitamos, que se nos vuelve extraño; incluso la tradición narrativa nos parece carente de significado, y entonces viene la erosión de los paradigmas en los que descansábamos, con lo que desaparece el valor colectivo de la identidad narrativa, y hasta la noción de unidad de pertenencia participativa. Pero aún así buscamos la reconstrucción de lo *deconstruido* para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal: quedamos a la escucha. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado¹⁶.

Ante la duda sobre un sí mismo convertido en “relato de un encuentro diferido, de una amor contrariado, salpicado de obstáculos y de adversidades, víctima de ilusiones y lamentos”, a la obstinada pregunta *¿pienso o soy yo?* responde salomónicamente Paul Valéry *A veces pienso y a veces soy*. Pero el arrepentimiento, la perplejidad, la decepción, el autoengaño, el aprendizaje con su vulnerabilidad, formas de comparecencia de inidentidad, son tan constantes, que la identidad satisfecha parece más bien la excepción a la regla. No se puede entender bien la condición humana si se considera al hombre como ajeno a su propia y a veces agudizada dispersión, pero tampoco sin su capacidad para reconstruirse, precisamente por haber advertido su inidentidad. Un creyente serio debería sostener consigo mismo un diálogo interior como el que sigue: ¿Cuándo es más de noche? Cuando la rana, deseando hacerse como el buey, se hincha, y explota. Cuando para perseguir el ideal de santidad realizo esfuerzos éticos agotadores que hacen penosa mi vida y que además no tienen gran valor a los ojos de Dios, antes al contrario pueden constituir un pecado de autolatría. ¿Cuándo es más de noche? Cuando creo que debo amar primero a los hombres y luego a Dios, pero eso no sirve para nada, pues nadie es tan perfecto como para merecer amor incondicional, ni tan fuerte como para entregarlo si no

¹⁵ *Ibi*, pp.597-598.

¹⁶ Ricoeur, P: *La identidad narrativa*. Diálogo Filosófico, n° 24, Madrid, diciembre de 1992, p. 32. En este trabajo de alguna manera rectifica Ricoeur en favor de la identidad lo que había escrito en su anterior y muy comentado artículo *Muere el personalismo, vuelve la persona*. In *Lo justo*. Ed. Caparrós, Madrid, 2001.

recurre más que a la propia buena voluntad. Si, por el contrario, empiezo por amar a Dios sintiéndome amado incondicionalmente por Él, en este amor encuentro a mi prójimo, y en ese amor los antiguos enemigos son mirados y amados como criaturas divinas. Entonces, cuando miro al otro desde ahí, para él también es de día. ¿Cuándo es más de noche? Cuando tenemos un encuentro con los sacramentos sin encontrarnos con el Señor de los sacramentos. ¿Cuándo es más de noche para ti? Confía tus sombras al señor de la luz, y tu alma quedará iluminada. Y mientras tanto, camina, aunque sea entre la niebla:

Como perro olvidado que no tiene
 huella ni olfato y yerra
 por los caminos, sin camino, como
 el niño que en la noche de una fiesta
 se pierde entre el gentío
 y el aire polvoriento y las candelas
 chispeantes, atónito, y asombra
 su corazón de música y de pena,
 así voy yo, borracho, melancólico,
 guitarrista lunático, poeta
 y pobre hombre en sueños.
 Siempre buscando a Dios entre la niebla.

La persona está ahí, no solamente en la *semántica* de su acción (la referencia significativa, la red significativa con que dice su hacer, dejando al agente entre paréntesis), sino también a través de la *pragmática* de la acción –autodesignación del sujeto mediante cuya acción se nos remite al agente personal– por la que descubre el valor del *¡yo soy testigo!*, atestación de la intención, *visée éthique o respuesta ética* que es al mismo tiempo oblicuamente atestación de sí mismo. El *sí mismo como otro* sugiere que *la ipseidad del sí mismo implica íntimamente a la alteridad*, hasta tal punto que la alteridad puede ser constitutiva de la ipseidad misma. Si tal es así, entonces el yo siempre es, de algún modo, más que un yo, o sea, un *yo-tú*, con lo cual queda “descentrado” el pensamiento que había estado centrado en el yo, pero sin perder intensidad, antes al contrario reganándola. La estima de sí y la solicitud por el tú no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra: ningún otro distinto de sí es un sí, pero tampoco ningún sí sin otro que lo convoque a la responsabilidad¹⁷.

Llegado a este punto, Ricoeur desautoriza elegantemente a Levinas al afirmar que una relación interpersonal exige reciprocidad, y no la unilateralidad del rostro del *otro* conminándome: “Toda la filosofía de Emmanuel Levinas descansa en la

¹⁷ Cfr. Ricoeur, P: *Sí mismo como otro* cit, p.186.

iniciativa del *otro* en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta *irrelación* define la exterioridad misma. En virtud de dicha irrelación, el “aparecer” del *otro* en su rostro se sustrae a la visión de sus formas e incluso a la escucha de las voces. Pero ¿de quién es ese rostro? Ese rostro es el de un maestro de justicia, que sólo instruye según el modo ético: prohíbe el asesinato y ordena la justicia...¿De qué recursos puede tratarse, sino de recursos de *bondad*, que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo, hasta el punto de no oír ya la conminación del otro?”¹⁸.

2. El alba: el sí mismo y el otro que hay en el yo personal

2.1. Ver el yo exige saber mirarlo

Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
Los ojos con que los veo.

Lo sabía Machado. No sólo se oculta el *otro*, también se oculta el *mismo*, eso que llamamos *yo*. No puedo ser *yo* mismo si de alguna manera no *soy* el mismo yo. Pero el yo también se mueve; como le ocurre al electrón, demasiada claridad le oculta y demasiada noche también¹⁹, pues bien nos lo había advertido la mitología griega. *Demasiada claridad*: Ante Medusa, una de las tres Gorgonas, cuya mirada

¹⁸ *Ibi*, pp.177 y 196-197. De todos modos, esta carencia ontológica de Levinas que Ricoeur censura (pues no sólo “no hace referencia directamente a la ipseidad bajo la figura de la estima de sí”, sino que incluso sería “abstracta si le faltase la estructura dialógica por la referencia al otro”) no impide en modo alguno su reconocimiento a Levinas por su hincapié en la mirada ética: cuando la persona se reconoce en el tú es, dice Ricoeur, “intencionalidad ética, intencionalidad de la vida buena con y para el otro en instituciones justas”; incluso sería abstracta la estructura dialógica si a su vez le faltase “la referencia a instituciones justas... La igualdad es *a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*. La solicitud da como compañero del sí un rostro, en el sentido que Levinas nos ha enseñado a reconocerle. La igualdad le da como compañero otro que es un *cada uno*. Por eso el sentido de la justicia no cercena nada a la solicitud; la supone, en la medida en que considera a las personas como irremplazables. En cambio, la justicia acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad”.

¹⁹ Maxwell Maltz, cirujano plástico, observó que algunas personas, al cambiar de rostro, cambiaban también su modo de sentir y de actuar, pero otras seguían igual e incluso peor, dejando al descubierto heridas más profundas que las exteriores, las de su interior, y necesitaban operarse de ellas. Recuerda, pues, en algo al entonces célebre de Giovanni Papini *Gog y Magog*, de título similar al de otra obra de Martin Buber.

resultaba tan penetrante que quien la sufría quedaba convertido en piedra, Perseo se ve obligado a protegerse con su pulimentado escudo para esquivar su vista y así poderla dar muerte²⁰. *Demasiada noche*: Cupido desobedece a Venus, su madre, contra la rival Psique y termina enamorándose de ella. Así ocurre hasta que las dos envidiosas hermanas de Psique logran persuadirla para ver el rostro del Cupido dormido y entregado a la noche, pero al encender una gota de aceite del candil le abraza el rostro.

Para contemplar el rostro del tú hay que tener unos ojos capaces de verte, un ojo tuyo y otro ajeno como mínimo, como intuyera Antonio Machado:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas,
es ojo porque te ve.

Si deseas contemplar el rostro del tú, que remite al tuyo propio, a tu propio rostro, también has de mirar hacia las profundidades del yo, y para ello has de tener dentro un ojo capaz de verte. Porque el ojo es solar puedes contemplar también, aunque no sin precauciones, el sol de fuera, así como el sol interior; del mismo modo, si en nosotros no existiera la fuerza propia de Dios, ¿cómo podría extasiarnos o enervarnos lo divino?²¹.

Ahora bien, el yo es una cosa, verle con los propios ojos otra. Está el ojo del *voyer* con su umbrátil pornopsis, el ojo vacío de Tiresias el ciego, el ojo trivial del turista, el ojo del ave carroñera hacia presas en descomposición, el ojo del jurista burocratizado, es decir, del leguleyo²², la mirada extraviada del existencialista Sartre sobre el ojo de la náusea, la mirada de Wittgenstein que quiere y no quiere querer y está sin querer queriendo²³, tantos ojos tantas sentencias, pues la razón no

²⁰ Apuleyo: *El asno de oro*, IV a-VI-24.

²¹ Eso es lo que también nos dice Goethe en sus *Epigramas suaves (Zähme Xenien)*. 724: “Wär nicht das Auge sonnenhaft/ die Sonne könnt es nicht erblicken;/ läg nicht in uns des Gotes eigne Kraft/ wie könnt uns Göttliches entzücken?”.

²² “Vemos en la noción de sujeto de derecho o de persona una construcción artificial, un concepto antropológico creado por la ciencia jurídica para presentar el derecho de una manera sugestiva. El concepto jurídico de persona o de sujeto de derecho expresa solamente la identidad de una pluralidad de normas que determinan estos deberes, responsabilidades y derechos subjetivos. Si el hombre es una realidad natural, la persona es una noción elaborada por la ciencia del derecho, de la cual ésta podría, por tanto, prescindir” (Kelsen, H: *Teoría pura del derecho*. Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 125-126). Kafkiano: el derecho elaborado por el hombre prescinde del hombre.

²³ Ya Nietzsche creyó haberlo sentenciado: “Dudo mejor que Descartes. El *cogito* también es dudoso”. También Sartre reprocharía a Descartes, e incluso al crítico de Descartes, al propio Husserl lo mismo: “Por haber creído que el *yo* y el *pienso* están sobre el mismo plano, Descartes ha pasado desde el *cogito* a la idea de sustancia pensante. Husserl, si bien más sutilmente, cae en el fondo en lo mismo. Puesto que el *yo* se afirma a sí mismo en el *yo pienso*, no es de la misma naturaleza que la conciencia

es tan sólo un pensamiento que piensa, sino también un ojo que mira y remira, que pica y repica, siendo mirado y remirado; la sabiduría del ojo viene y al ojo va, para intentar desembocar en el pretendido fondo de ojo, difícil estuario. *Visual thinking*, todo lo racional es visual, y todo lo visual presente ser racional, panóptico²⁴.

Qué difícil, pues, resulta el arte de pulir lentes para mejor mirar, como bien supieron algunos filósofos. Peor aún, ¿cómo mirar limpiamente cuando la mirada se ejerce bajo el “magisterio” de la sospecha?²⁵

trascendental... El *yo* del *yo* pienso no es objeto de una evidencia apodíctica ni adecuada. No es apodíctica puesto que, al decir *yo*, afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada, porque el *yo* se presenta como una realidad opaca cuyos contenidos sería preciso desarrollar” (Sartre, J.P: *La trascendencia del ego*. Ed. Caldeu, Buenos Aires, 1968, p. 29). Para Wittgenstein también, como es más que sabido, cuando el *yo* está siendo utilizado como sujeto y no como objeto los enunciados carecen de valor descriptivo respecto de los acontecimientos empíricos: “Lo que en concreto quiere decir el solipsismo es totalmente correcto, sino que no se puede decir, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites del lenguaje (el único que entiendo) significa los límites de mi mundo” (*Tractatus*, 5.62). “De mí no puede decirse en absoluto (salvo, quizás, en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué significa eso, a no ser, acaso, que *tengo* dolor? (*Philosophische Untersuchungen*, 246). “Decir *yo tengo dolor* no es una afirmación *sobre* una persona particular, en mayor medida que el quejarse” (*The Blue and Brown Books*, 67). Es, en fin, el *yo* ese ojo que todo lo otea y en nada descansa. Lo que el solipsismo de todas las épocas expresa por fin con Schopenhauer será que “el mundo es mi representación”, representación (en el doble sentido del término) que es voluntad y de la que no cabe a su vez presentación alguna, aserto que constituye por su parte el núcleo duro del idealismo trascendental (cfr. López de Santamaría, P: *Pienso, luego no existo. La constitución del sujeto en Wittgenstein*. Anuario filosófico. Universidad de Navarra, XXVI/2, Pamplona, 1993, pp. 261-269).

²⁴ Sólo un ojo como el magno astral ve y al ver bendice a todos, como Zaratrasta lo clamaba “¡Bendíceme, ojo tranquilo capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande! ¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!”. No muy lejos anduvo más tarde Ortega: “Y ese ojo (se refiere al del gavián Horus, de la mitología egipcia), andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida misma” (*Qué es filosofía*. O.C, VII, 415).

²⁵ Hasta el mismo Kafka, tan afecto a las miradas subterráneas, ironizó sobre la sospecha. O al menos así nos lo parece: “Malos pensamientos: ¿me acosan ahora para aprovecharse de que estoy enfermo y descompuesto del estómago? ¿Quieren apoderarse de mi mente ahora ¿Han esperado la oportunidad de vencerme? ¿No les da vergüenza? ¿Por qué no se atreven a enfrentarse en otro momento, cuando yo me sienta bien? ¡No se aprovechen de mi estado! Entonces los malos pensamientos cedieron poco a poco y no regresaron durante el resto de mi paseo. No se dieron cuenta de que, si respetan todos los momentos de mi desdicha, no tendrán demasiada oportunidad de prevalecer” (Kafka, F: *Parábolas y paradojas*. Ed. Longseller, Buenos Aires, 2000, p. 146). También Sartre lo desenmascaró muy bien. “Según los *moralistas del amor propio*, por ejemplo La Rochefoucauld, si socorro a Pedro es para hacer cesar el estado desagradable en que me ha sumido la vista de sus sufrimientos. Sartre critica adecuadamente este burdo punto de “vista”: “Lo absurdo de tal hipótesis es que quiere hacer creer que el inconsciente oculta espontaneidades de forma irreflexiva. Por el contrario, ¿cómo admitir que lo irreflexivo sea anterior a lo reflexivo? El *yo* no debe ser buscado en los estados irreflexivos de conciencia ni detrás de ellos. El *yo* sólo aparece con el acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva” (Sartre, J.P: *La trascendencia del ego*.Ed. Caldeu, Buenos Aires, p.29).

2.2. No ver más de lo que se ve

El claroscuro del albano sólo dificulta la visión radiante de lo que puede haber, como acabamos de decir, sino que incita a *suponer que hay lo que no se puede ver*, en suponer como perteneciente a la estatua el bloque de hormigón, al modo como la televisión retransmitió la abolición de la estatua de Sadam Hussein. Es lo que critica también Zubiri: “La existencia humana comporta un elemento de estabilidad, ella consiste en ser sujeto de su devenir, su *sustancialidad*. Sin embargo, es imposible pensar la sustancia como la persistencia bajo la ola del devenir de un *substratum* con el devenir. A menos que se coloque como momento fuera del tiempo. Pero entonces el tiempo dejaría de tener un papel esencial en la economía del ser”²⁶. Este suponer, este afirmar en lugar de ver, conduce a lo que desde siempre, y ahora de nuevo con Levinas, se ha denominado *hipóstasis*: “En la historia de la filosofía se denominaba *hipóstasis* a la designación como sustantivo del acto expresado por un verbo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es solamente la aparición de una nueva categoría gramatical, sino que significa la suspensión del *il* y *a* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre”²⁷.

La convicción de que la naturaleza odia el vacío, y de la subsiguiente sensación de vértigo, así como también la suposición de que la persona necesita ese escabel bajo sus pies que sería su basamento, está expresada en el término *hypokeymenon*; como recuerda Zubiri, “*keymenon* es un estante, algo que está ahí, sin ningún momento de no-ser, y por tanto incambiable, porque si cambiara tendría un momento de no-ser”²⁸.

Sin embargo, que no tengamos conciencia de la existencia de ese pretendido núcleo no cambiante de la persona, ideado por los griegos y mantenido por los latinos²⁹ para subrayar el carácter de permanencia del sujeto en el tiempo tampoco, no significa que no pueda explicarse de otros modos la identidad personal relacional y no estática.

3. El día del tu-y-yo

3.1. ¡Libres!

El día: cuando tú y yo y tú nos comunicamos y nos queremos. “¿Qué es el yo? Lo denominamos *persona libre* y espiritual, cuya vida son los actos intenciona-

²⁶ Zubiri, X: *El hombre y lo real*. Alianza Ed. Madrid, 2005, pp. 168-169.

²⁷ Levinas, E: *De l'existence à l'existant* cit, pp.94-95. Reconduciendo la crítica a su propio lenguaje escribe: “Esa apropiación de un *sí* es la apropiación de la existencia por un existente que es el *yo* (*je*). Conciencia, posición, presente, yo, son acontecimientos por los cuales el verbo innombrable *ser* se convierte en sustantivo. Son las *hipóstasis*” *Ibi*, p 140 ss..

²⁸ Zubiri, X: *El hombre y lo real*. Alianza Ed. Madrid, 2005, p.54.

les”³⁰. Por su parte, “ser libre quiere decir lo siguiente: *yo puedo*. Del poder se deriva la posibilidad del deber. El libre yo se siente llamado en su interior a hacer esto y a omitir esto otro. Dado que puede percibir exigencias y darles seguimiento, está en condiciones de poner fines y hacerlos realidad con sus actos. *Poder y deber, querer y actuar* están muy estrechamente relacionados entre sí”³¹. Si esto es verdad, entonces desestimamos la convicción levinasiana que le lleva a afirmar que la libertad ética no es pretensión que provenga de mí y se oponga a todo control, sino más bien unan demanda dirigida hacia mí que procede del otro: “¡Permíteme existir frente a ti como tu igual!”.

Ni siquiera Kant hubiera podido osar escribir su *Crítica de la razón práctica* sin la aceptación de la libertad, de que el ser humano es libertad e independencia frente a todo mecanicismo. Desde la libertad somos relacionales, *respectuales* –*sit venia verbo*–, dotados de respectividad, no sin el tú³², por eso no es sólo lo que él solo es. Vertido a los demás es *di-verso*, tiene una diversidad individual que no impide su permanente *con-versión*, su *versatilidad*. Pretender el aislamiento sin el tú sería tanto como ahogarse en la *actualidad* del yo, es decir en la pretensión de que *yo* y *acto* coincidan; por el contrario, potencialidad, habitualidad y actualidad guardan entre sí estrechas relaciones. Por lo demás, con mejor o peor fortuna, yo también soy mejor o peor *nosotros*³³, por eso definir a una persona es *co-definirla*³⁴. Como señalara Zubiri, “la conciencia moral, es decir, libre, es conciencia de la propia sub-

²⁹ San Agustín (*De Trinitate*, VII,4,7) trató de dignificar la relación distinguiendo entre los predicamentos *ad se* –la sustancia con los ocho predicamentos restantes– y los predicamentos *ad aliquid*, es decir, la *relación*. En el Dios cristiano unitrinario (*una essentia vel substantia, personae tres*) se darían por su parte dos tipos de relaciones, las intratrinitarias de sus tres Personas, *relationes ut subsistentes*, y la que mantiene con sus criaturas, las cuales no añadirían nada a Dios, aunque sí a los hombres (*De Trinitate*, V,16-17). Por su parte santo Tomás, tras las huellas de la noción de individuo de Boecio, la persona humana es *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*, y en la *Summa Theologica* (I, q.29,a 3 ad 2) siguiendo de nuevo las huellas de Boecio, se dice que *omne individuum rationalis naturae dicitur persona*. Más que la relación, lo que aquí se subraya es la condición de *individua substantia*, del *esse per se subsistens in natura intellectuali*, o sea, la consideración de la persona como ser espiritual encarnado en un cuerpo que existe *en sí mismo* (autoconciencia) y por sí mismo, de ahí que finalmente *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (*Summa Theologica* I, q.29, a3). Cfr. Ladaria, L.F: *Persona y relación en el De Trinitate de san Agustín*. Miscelánea de Comillas, Madrid, 1972, pp. 246-249.

³⁰ Stein, E: *La estructura de la persona humana*. BAC, Madrid, 199

³¹ *Ibi*, p. 143. Comparto esta afirmación más extensamente en Díaz, C: *Diez palabras clave para educar en valores*. Ed. Emmanuel Mounier, Madrid, 2000.

³² “Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú”. *Ibi*. p.141.

³³ Cfr. Hernández Pacheco, J: *Hypokeímenon*. Ed. Encuentro, Madrid, 2003, p. 354 ss.

³⁴ La afirmación comunitaria de la relación personal la lleva Berdiaeff muy lejos al afirmar que “el problema de la sociedad es el problema de las relaciones, no entre yo y tú, sino entre yo y nosotros y, por las relaciones con nosotros, las relaciones con el tú (Berdiaeff, N: *Reino del espíritu, reino del César*. Ed. Aguilar, Madrid, 1995, pp. 88-89).

jetividad como un *nosotros*, de ahí que la conciencia del deber sea una apelación a los demás, para que puedan reconocer como propia la norma que rige *mis* actos, y de modo también que aprueben esos actos”³⁵. El yo narcisista no es capaz de conciencia moral, como lo intuye el *Cántico 375* de C. Guillén:

Era yo,
 Centro de aquel instante
 De tanto alrededor
 Quien lo veía todo
 Completo para un dios...
 Dije: todo completo,
 ¡Las doce en el reloj!

Por supuesto ante los demás y con ellos, pero *libres*: “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de *subsistencia y de independencia* en su ser, ella mantiene esta subsistencia por su adhesión a una *jerarquía de valores libremente adoptados*, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; ella unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura a golpe de actos creadores la singularidad de su vocación”³⁶ Esta larga definición, añadía Mounier, no la entenderán gentes ciegas para la persona, como las hay ciegas para la pintura, con la diferencia de que bastantes ciegos para las personas son responsables, en cierta forma, de su ceguera y llegan a serlo mediante una libertad mal ejercida. La vida personal es algo que los animales no pueden captar y que las personas tampoco a veces, si no viven por encima de cierto nivel de animalidad.

En efecto, la persona es un ser espiritual, es decir, dotado de una vocación de eternidad, pues todos queremos perseverar y crecer, que no nos olviden como queda olvidada al borde del camino una flor marchita. Esta espiritualidad es subsistente e independiente, rasgos ambos del humano autodomínio ejercido libremente. Si no pudiésemos adherirnos en libertad, no seríamos lo que somos (realidades espirituales): somos porque vivimos desarrollando una escala de valores libremente aceptada. Y esa libre adhesión a los valores y a su jerarquía la ejercemos responsablemente con los demás de forma comprometida, *com-pro-misualmente*, es decir, en una misión-compromiso responsable cuando mi palabra se convierte en respuesta, y ésta a su vez en responsabilidad por el otro³⁷.

³⁵ Zubiri, X: *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Ed. Madrid, 2005, p. 46.

³⁶ Mounier, E: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Obras, I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.

³⁷ Cfr. Díaz, C: *¿Qué es el personalismo comunitario?* Op. cit, cap. III, parágrafo 7.

3.2. ¡Autónomos!

Mas ¿cómo defender la libertad personal sin la autonomía personal? Imposible: “La vida del animal en sus acciones es un proceso de autoposición satisfactoria o insatisfecha. El animal tiene por eso un esbozo de *autos*, de sí mismo. No ‘se’ siente satisfecho, pero siente satisfacción. Y en este sentir es en lo que consiste lo que antropomórficamente llamaríamos *sí mismo*... No lo es, pero lo esboza. Empero, la vida humana es autoposición. Y esta autoposición es justo la esencia de la *biografía*: un proceso de autoposición de su propia realidad”³⁸. La persona está instalada no sólo *entre* realidades, sino *en* la realidad, y por eso no sólo es capaz de comportamiento, sino de convertir el comportamiento en afrontamiento, de asumir la realidad, de adaptarse o enfrentarse al tiempo, de medirlo y de conocerlo, y no únicamente de sufrirlo. A diferencia del animal, el ser humano libre es *agente y autor* de sus actos, aunque use su libertad para esclavizarse. Su intelección es *sentiente*, comprensiva e impresiva, pues no hay en él dos facultades separadas –inteligencia y sensibilidad–, sino inteligencia sentiente. Aunque haya sensibilidad sin inteligencia, la inversa no es cierta: la totalidad de los actos intelectivos es sentiente, no *tiene* organismo más *psiqué*, sino que *es* psico-orgánico: este organismo es *organismo-de* esta *psiqué*, y ésta es *psiqué* de este organismo, toda vez que no hay un puro sentir y *además* un puro inteligir.

Sin ese narrador-conciencia-sujeto-yo asertivo y testificante, sin esa identidad tampoco habría libertad. La persona es *suidad autoposidente*; ninguna otra realidad cumple con la condición de *indivisa* (idéntica consigo misma) y de *dividida* o separada e inconfundida con lo demás, autónoma; solamente ella cumple la condición de ser clausurada o total y a la vez abierta o relacional. Totalidad abierta al mundo, la persona puede convertir el *medio* en *mundo*, y lograr esa autorreferencia que expresan los términos *me* (me gusta)³⁹, *mi* (cuerpo) y *yo* (soy yo). Al inteligir algo como realidad se cointelige a sí misma como realidad sustantiva que es, sustantivamente pero también *diversalmente* en sus dimensiones de refluencia yo-tú-él. Dicho castizamente con Zubiri, cada yo es cada cual y ello *cadacualmente*.

3.3. ¡Fluyentes!

La vida personal fluye siendo a la vez la fuente de la fluxión. En la corriente de conciencia que constituye nuestra vida en el mundo, el yo se mantiene como algo

³⁸ Zubiri, X: *Sobre el hombre*. Alianza Ed. Madrid, 1986, pp. 15 y 18.

³⁹ No comparto, sin embargo, que “el momento del *me*, que es medial, es anterior al *mi* y al *yo*, pues en él están fundados el *mi* y el *yo*” (Zubiri, X: *El hombre, lo real y lo irreal*. Alianza Ed. Madrid, 2005, p. 81). Si compartimos esto otro: “El hombre es real mucho antes de ser yo. Un recién nacido es hombre, aunque no sea yo. No es lo mismo, pues, la realidad del hombre que el yo” (Zubiri, X: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* cit. pp. 27-35).

idéntico a través de la multiplicidad cambiante del devenir. Sean cuales fueren las huellas o las cicatrices que la vida nos imprime modificando nuestras costumbres y nuestro carácter, cambiando constantemente el conjunto de los contenidos que forman nuestro ser, algo invariable permanece. Hay corriente, pero en ella mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer, a pesar de los ríos y las queimadas y los mares: “No se trata de que haya un *mismo yo*, sino de que haya un *yo mismo*. No se trata de la identidad del yo, sino de su mismidad interna. No de que haya un mismo *mí*, sino de que sea *mí mismo*. Quien dura no es el mismo yo, sino un yo mismo; no se trata, pues, de la identidad del yo, sino de su mismidad. Ahora bien, esto no podría ocurrir, si no fuera proyectando precisamente mi propia realidad. El fluir de lo sentido es pura y simplemente *la realidad en fluencia*”⁴⁰. Haciendo nuestra esta posición, hemos de recusar la Levinas, que reza así: “En lugar del *yo (je)* que circula en el tiempo, nosotros ponemos el yo como el fermento mismo del tiempo en el presente, con el dinamismo del tiempo”⁴¹.

Quien fluye soy yo mismo, pero yo mismo no estoy en la fluencia como un soporte sobre el cual la vida fluye, yo estoy fluyente en el campo de mi realidad. Esto no es nada parecido a una *egología*, no quiere decir que todo exista y sea querido *para mí*, pero sí que todas las cosas son vistas y queridas *en mí*. De este modo, al tener inexorablemente que imponerse la tarea de hacerse con las cosas, con las demás personas y consigo mismo, va cobrando la figura de su yo: el yo es el sustantivo que el hombre va adquiriendo, de tal modo que al ejecutar sus actos en forma fluyente el hombre va configurando su yo, es decir, su ser sustantivo, su verdadera identidad: “Si el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servidumbre del espíritu, por el refinamiento y por la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo”. Bravo por Fichte⁴².

⁴⁰ Zubiri, X: *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Ed. Madrid, 2005, pp. 94-97.

⁴¹ Levinas, E: *De l'existence...* cit, p.158.

⁴² Fichte: *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*. SW I, pp. 433 ss. Como es bien sabido, Fichte –padre conscripto del principio dialógico– hace de la intersubjetividad la patria de identidad de la subjetividad: “No hay yo sin tú” (SW I, p.189), pese a que comenzara su visión de 179 de la *Teoría de la ciencia* defendiendo para el yo la condición de principio absolutamente incondicionado que fundamenta todo lo demás”, y Schelling añadió que “la ley suprema para el ser finito es: sé absoluto, idéntico contigo mismo”. El yo volente lanzado al infinito con toda su carga emotiva y con todo su anhelo, se ve frenado por el *no-yo* de la realidad, la cual le descubre su propia limitación y le devuelve al *sí mismo*, entrando así en autoconflicto. El yo trata de superar el obstáculo gracias a la *imaginación*, *Einbildungskraft*, fuerza unificadora y capaz de captar y superar dialécticamente lo real –material, finito, pasivo, disperso– que se la opone, así como la pretensión infinita de la razón que pretende afirmarse sin límite alguno, dada su ansia de lograr la igualdad consigo misma (razón ahora entendida como *Verstand*, *lo que permanece*), y que en su exigencia práctica de irrestricta libertad, y ordenada a la autodeterminación absoluta del yo, coincide con el imperativo categórico kantiano: obrar de tal modo que la máxima mi acción pueda convertirse en ley constante de mi voluntad. A diferencia de la

Así las cosas, y como dice Xavier Zubiri, para que hombre haga su vida, es decir, la figura de su ser, apoyado en la realidad sustantiva de las cosas, es menester que el fluir no sea tan radicalmente heterogéneo que no quepa en él repetición alguna. Y, efectivamente, hay una repetición en el sentido de que el torrente del fluir, la fluencia es siempre *recurrente*. En esa recurrencia de algunas notas, o de todas, por lo menos a las idénticas las reconozco como idénticas.

conciencia vulgar, el *yo* de la conciencia trascendental se autopercibe como capaz de construir el mundo de nuevo: “Quien llega a ser consciente de su autonomía e independencia respecto de cuanto queda fuera de él no necesita de las cosas como soporte de su yo. Su creencia en sí mismo es inmediata”. En suma, “la afirmación del yo por sí mismo es su actividad pura, y existe gracias a este autoafirmarse. El yo, al mismo tiempo agente (*Täter*) y producto (*Handlung*) de esa su actividad (*Tathandlung*), afirma su propio *yo existo*. También aquí Machado nos ha mirado: “El pindárico *sé el que eres* es el término de este camino de vuelta, la meta que el poeta pretende alcanzar. *Mas nadie logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es*”. Esto es justamente lo que le falta al mundo animal para igualar al hombre: “una esencial disconformidad consigo mismo que lo impulse a desear ser otro del que es” (Cfr. Cerezo, P: *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*. Ed. Gredos, Madrid, 1975 pp.296-299).