

YO Y TÚ

DicPC

I. TRES ACEPCIONES DEL «YO».

Mientras el *tú* ha sido objeto de atención por parte de los filósofos sólo en fechas relativamente recientes, se pueden distinguir, por lo menos, tres significados principales y progresivos del yo en el ámbito de la historia de la filosofía: el yo como conciencia, el yo como autoconciencia, y el yo como /relación. Conviene prestar atención a esta diversidad de significados porque es en virtud de la evolución que tiene lugar /entre ellos como se configura el significado y la relevancia que en la actualidad tiene para el pensamiento filosófico la cuestión de la relación yo-tú.

Es Descartes el primer filósofo que convierte explícitamente al yo en objeto de reflexión filosófica, al establecer, frente al /realismo gnoseológico de la filosofía escolástica, que el primer conocimiento seguro que tenemos es el de la certeza de nuestro propio yo como ser pensante. Después de Descartes, Locke señala como principal característica formal del yo, la identidad o unidad consigo mismo, es decir, el yo es la conciencia que el /sujeto tiene de ser uno, reconociéndose como tal en la diversidad de sus experiencias. Y es sobre la base de afirmaciones y consideraciones de este tipo como el yo queda investido, para la /modernidad filosófica, como el núcleo que define de manera fundamental lo que el sujeto es, el principio de su libertad, de su identidad y de su /dignidad como /persona. Este papel del yo goza todavía hoy de cierta vigencia, pues incluso el psicoanálisis freudiano subraya la importancia del yo como organización estructural de los factores que interfieren con el ello, y que pueden ser conscientes o no. Para el psicoanálisis, el yo incluye los procesos perceptivos, la memoria, la inteligencia y las decisiones conscientes del individuo, así como los mecanismos de defensa y la censura. La función del yo, que se rige por el principio de realidad, es la de sintetizar y examinar las distintas exigencias del *ello* y del *superyo*, llevando a cabo la satisfacción de las que resultan no conflictivas y oponiéndose a las conflictivas.

Frente a este modo de concebir el yo, que se caracteriza, sobre todo, por su enfoque claramente individualista, la segunda acepción, que entiende el yo como autoconciencia, parece pretender superar la unilateralidad y parcialidad que tal punto de vista implica, y completarlo con una perspectiva de generalidad en la que la verdad relativa de cada yo empírico pueda quedar integrada. Esta idea del yo como autoconciencia, que alcanza su apogeo en el seno del Idealismo alemán, surge, en realidad, de la distinción que Kant realiza entre el yo como objeto de la percepción y el yo como sujeto del pensamiento en sentido trascendental, es decir, como unidad de la apercepción pura. Sólo sobre la base de esta distinción ha podido Fichte elaborar su doctrina del yo infinito, cuya actividad consiste en poner la totalidad de lo que es, estando esta limitada exclusivamente por el no-yo. El no-yo alude aquí a lo dado en la percepción como distinto del yo, es decir, designa ese choque de lo real sobre nuestra conciencia, en virtud del cual podemos distinguir lo que es una representación del /mundo y lo que sólo es una mera imagen de nuestro espíritu. No obstante, Fichte deduce el no-yo a partir del yo, es decir, muestra que el no-yo es el producto de una actividad *inconsciente* del yo y, por lo tanto, que es producto de la actividad práctica del hombre en el mundo. Pero este no-yo, como mundo que se opone al yo, es realmente, en el planteamiento de Fichte, no sólo el índice de la actividad infinitamente creadora del sujeto, sino también de nuestro destino moral. Y esto supone que este no-yo no se confunde con *los otros*, o sea con el tú. Es decir, a pesar del marco idealista de su reflexión, Fichte es uno de los primeros filósofos de la intersubjetividad, que preludia ya la concepción del yo como relación entre individuos a través de la comunicación, que será la concepción característica de nuestra filosofía contemporánea. Lo que sucede es que los inmediatos seguidores de Fichte, y Fichte mismo, no van a proseguir en la dirección de esta sugerencia, sino que van a profundizar más bien en lo que representa el yo como autoconciencia.

En esta línea, Schelling identificará el yo infinito fichteano con la sustancia de la filosofía de Spinoza, mientras Hegel lo comprenderá como producto de la evolución de lo absoluto. Su significado filosófico no es, pues, para Hegel, exactamente lo que literal e inmediatamente expresa el término autoconciencia, o sea, no significa *conciencia de sí* como la conciencia que el yo empírico tiene de los propios actos o ideas, sino que alude a la conciencia que de sí mismo tiene un yo trascendental o yo absoluto, como condición de todo conocimiento o principio de toda realidad. En Kant, la autoconciencia era la conciencia puramente lógica que, en la reflexión filosófica, el yo tiene de sí como sujeto del pensamiento. Este yo autoconsciente sólo es, en la filosofía kantiana, una función formal, privada de realidad propiamente dicha, condición de cualquier conocimiento en cuanto que es esta función la que hace posible las síntesis objetivas de las que el conocimiento consta. No se identifica, pues, con el yo empírico, sino que es un yo trascendental, de naturaleza puramente funcional o formal. De manera que, en Kant, este yo trascendental o autoconciencia todavía no es un yo infinito, ni tiene el poder de crear por sí mismo la realidad. Tan sólo ordena, unifica y hace cognoscible un material que ha de venir dado a la sensibilidad. Fichte, sin embargo, transforma este yo trascendental kantiano en un principio metafísico, o sea, hace de él un yo infinito creador de toda realidad y lo identifica con lo absoluto. Y es así como otorga a la autoconciencia el poder de una autocreación o autoproducción, no sólo del conocimiento, sino también de la realidad. Autoproduciéndose, el yo absoluto produce, al mismo tiempo, el no-yo, o sea, el mundo, la naturaleza. Por lo tanto, es ya Fichte, antes que Schelling, quien, a pesar de su descubrimiento de la intersubjetividad, convierte la única sustancia suprema, Dios, del pensamiento de Spinoza, en este yo absoluto que es, a la vez, el yo de cada uno, consciente de sí mismo, y un yo absolutamente incondicionado y no determinable por nada más alto. Con esta caracterización de la autoconciencia, Fichte sienta las bases del planteamiento de Hegel, en cuyo marco se define la autoconciencia como «la verdad y el fundamento de la conciencia», /razón absoluta y realidad última del mundo.

Es sabido que el espíritu del pensamiento contemporáneo no ha seguido los derroteros que se seguían de la filosofía de Hegel, desarrollándose, frente al auge idealista de lo general y lo abstracto, una fina sensibilidad por lo concreto y existencial. En el marco de esta nueva sensibilidad, surge la tercera acepción del concepto de yo como relación. En este contexto, el yo aparece ya en conexión con el tú en una de las modalidades de su relacionalidad, siendo la otra la relación cognoscitiva sujeto-objeto. Para Kierkegaard, por ejemplo, el yo es básicamente relación con uno mismo y relación con los demás; Heidegger comprende la noción del yo a la luz de su concepción del ser como *ser-en-el-mundo*; y Scheler la desarrolla ya expresamente como referencia esencial a un tú o a un ello, en una aplicación original de la idea fenomenológica de intencionalidad. Y es que, entre otros grandes problemas que el énfasis idealista en la concepción del yo como autoconciencia había transmitido al pensamiento contemporáneo, uno de no poca envergadura era el de la justificación filosófica de la realidad de los otros sujetos como /*otros* o distintos del yo propio.

Este problema lo plantea, especialmente, la filosofía dialógica de Martin Buber y Emmanuel Lévinas, en respuesta al planteamiento del /idealismo trascendental de Husserl, que mantiene la hipótesis idealista del sujeto trascendental como conciencia constituyente, y que, en consecuencia, no puede conducir más que a la afirmación de la pluralidad de sujetos en la que se apoya la validez del conocimiento objetivo, pero nada puede decir de la real T alteridad y otredad de tales sujetos. La objetividad de un conocimiento consiste en el hecho de resultar válido para todos, constituirlo de manera que contenga una referencia implícita a otros sujetos cognoscentes. Al hablar, no transmitimos lo que es objetivo para nosotros, sino que lo objetivo llega a serlo sólo en la comunicación. Conocimiento objetivo e intersubjetividad coinciden. Aparentemente se da, pues, un paso respecto al solipsismo del pensamiento moderno. Pero, de hecho, todo el planteamiento husserliano continúa descansando en la simple hipótesis de la existencia de los otros. La filosofía dialógica comienza, por este motivo, por discutir la primacía espiritual del objetivismo intelectualista que se afirma en la ciencia, tomada como modelo de toda inteligibilidad. El otro no es, para el yo, simplemente un objeto tematizable y asimilable en virtud de las generalizaciones ideales del saber, sino un tú con una realidad indeclinablemente otra que la de mi yo y la de mis pensamientos. El yo no es, primariamente, autoconciencia en sentido hegeliano, ni una conciencia trascendental constituyente en sentido husserliano, sino el centro personal de un ser en relación. Una relación que no es primariamente tampoco una relación de objetivación y de uso, sino un encuentro con lo otro y el otro, que sirve de fundamento para las relaciones de objetivación y uso que todo hombre necesita llevar a cabo para vivir.

II. EL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.

Concretamente, en el pensamiento dialógico de Martin Buber, el mundo puede manifestarse al hombre de una doble manera, en función de la doble actitud que el hombre es capaz de adoptar frente al mundo. O bien como tú, o bien como ello. Esto significa que Buber plantea el tipo de relación yo-tú en el nivel de una superación del modelo trascendental de la intencionalidad, con el que se explicaría adecuadamente la relación yo-ello. Pues para Buber, el ámbito o lugar de esa relación yo-tú es el lenguaje, el cual no se halla en el hombre, sino que es el hombre quien se halla en el lenguaje. El lenguaje de la relación yo-tú es, esencialmente, un *dirigir la palabra*, un *decir*, mientras que el lenguaje de la relación yo-ello es un *hablar sobre*, un *dicho*. Por tanto, *tú* es aquel a quien se dirige la palabra y que puede ser otro, en sentido eminente, cuando soy yo quien le dirige la palabra, o puedo ser yo mismo cuando es a mí a quien otro dirige la palabra. En esta especificación dialógica del tú, coinciden con Buber otros autores como Marcel, Ebner, Lévinas o Rosenzweig. De lo que se trata, en todo caso, es de subrayar que, en la relación yo-tú, el yo vive una relación con algo irreductible a la condición de mero objeto de conocimiento y de uso, vive una relación con una presencia que es otra respecto al propio yo. Esto significa que la relación yo-tú es encuentro en el que el otro es un tú en sentido estructural como algo distinto de mí; y, por tanto, esta relación no es nunca un acontecimiento meramente subjetivo, ya que el yo no se representa al tú, sino que lo encuentra. Buber se refiere a esta relación como la esfera de la reciprocidad, entendiendo por tal la igualdad de estatuto del otro ante mí. Allí donde el sujeto percibe al otro como un objeto, no hay encuentro, ni puede haber reciprocidad como fundamento de la responsabilidad, en el sentido no solamente ético del término.

Pero hay más. El núcleo propio de la aportación de Buber irribria, no sólo en su reivindicación de una relación de interperla (relación yo-tú irreductible a los otros y sujeto-objeto y, por tanto, esencialmente distinta a la percepción asidulante de lo otros y de lo otro en su naturaleza o en su esencia, que no aboca en último término a verdades u opiniones expresadas en forma de juicios, como la experiencia de cualquier clase de objeto), sino que esa relación yo-tú, descrita por oposición a lo que Buber designa como yo-ello, se afirma como relación originaria y de uso, fundamento de las relaciones de instrumentalización, de objetivación y de uso. O sea, originalidad de la sociabilidad, por oposición a la estructura sujeto-objeto, no siendo esta necesaria como fundamento de aquella.

Esta filosofía buberiana de la relación yo-tú, en la que se retraduce lo esencial del mensaje del hasidismo, insiste, pues, sobre todo, en la diferencia de la relación yo-tú frente a toda relación de objetivación y uso. Y es esta diferencia la que determina la posición de Buber frente a la diversidad de las cuestiones que se le plantean, ofreciendo a la complejidad de su obra el hilo conductor que recorre y unifica el todo. También esta diferencia tiene su trasfondo teológico en la prohibición judaica de formarse imágenes de Dios, a partir de la cual el judío distingue los dioses de los gentiles, en cuanto ídolos (meras creaciones humanas, proyecciones subjetivas de sus deseos o temores), respecto de Yavé, el Dios que no se deja comprender ni utilizar. Por eso, en las descripciones que hace Buber de la relación yo-tú se deja escuchar todavía, por debajo del lenguaje filosófico, el eco de aquella fe profética que se oponía de manera tan radical a la idolatría y al ritualismo propiciatorio e interesado, que degrada y falsea la auténtica relación con Dios.

La relación yo-tú es, para Buber, sobre todo una relación inmediata (es decir, sin intermediarios), y se caracteriza por tener lugar como presencia de ser a ser. Se entiende aquí por presente lo que persiste, no el instante matemático que sólo es un *ahora*. Por el contrario, en la relación yo-ello no cabe este presente, pues los objetos que el individuo *conoce* y utiliza están en el tiempo que pasa. Como para Heidegger, también para Buber el hombre es *ser-en-el-mundo*. Pero en su caso, *ser-en-el-mundo* significa existir como /*ser (Wesen)* a través de cuyo ser (*Sein*) lo que es (*das Seiende*) puede llegar a ser reconocido como algo independiente y uno (*Seinszusammenhang*). En esto radica la especificidad de lo humano y la razón de su diferencia con los demás seres: sólo el hombre el mundo puede no ser el simple correlato necesario de unas necesidades vitales. Construir una totalidad puede equivaler, entonces, a realizar la unidad del mundo en el que el hombre está. Es, por tanto, mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, y frente a lo cual yo mismo estoy presente *con todo mi ser*, como se articula el mundo como todo y como yo. No se deduce de ello que sea yo quien articula la unidad del mundo, estableciéndome yo mismo a distancia. La *Urdistanz* es aquello en lo que estoy, como la situación desde la que puedo entrar en relación.

Se puede comprender fácilmente, después de lo dicho, que Buber se defiende con firmeza de los juicios que ven en su teoría del encuentro una *mística*. Y es que, en su opinión, esa acción en la que se afronta la realidad desde una comprensión de ella, previa a las distinciones sujeto-objeto, sagrado-profano, teoría-praxis, muy poco tiene que ver con una mística en la que el yo se sumerge y se diluye en lo absoluto. Precisamente la condición de la relación yo-tú es la individualidad real de quienes participan en ella. A su vez, el lenguaje como diálogo hace del encuentro una relación que en los términos nunca forman una totalidad, sino que el tú sigue siendo en ella trascendente y otro respecto del yo. Y así es como se expresa en Buber, una vez más, un tercer motivo teológico hebreo: la resistencia del /judaísmo a cualquier forma de divinización del hombre, en idéntica medida a como se opone al pensamiento de la encarnación de Dios.

Uno de los ámbitos en que mejor se muestra la productividad de este pensamiento de la relación yo-tú es, sin duda, en el de la Ética. La distinción radical entre la relación cognoscitiva yo-ello y la relación yo-tú del diálogo, y la independencia total de esta relación respecto a aquella, adquiere, en efecto, un significado positivo al abrir la perspectiva de una nueva ética y un nuevo orden del sentido. Pues desde la perspectiva de Buber la ética no comienza ya ni con el valor de unos valores que valen ontológicamente en sí a la manera de Ideas platónicas, ni a partir de una previa tematización, conocimiento o teoría del ser que va a parar al conocimiento del yo, del cual la ética sería una consecuencia, ni tampoco empiezo en la ley universal de la razón. La ética comienza ante la alteridad del otro, ante el tú o ante el rostro que gusta decir Lévinas, con rostro que implica mi /responsabilidad por su expresión humana, la cual no puede, sin alterarse, ser tenida objetivamente a distancia.

BIBL.: BUBER M., *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1993; ID, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1962; LÉVINAS E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977; LBWITZ K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, K&ser, Munich 1928; MARCEL G., *Le Mystère de l'Être*, Aubier, Paris 1951; ORTEGA Y GASSET J., *La percepción del prójimo*, en *Obras completas VI*, Alianza, Madrid 1983; ROSENZWEIG F., *Gesammelte Schriften*, 10 vols., M. Nijhoff, La Haya, 1979ss; SÁNCHEZ MECA D., *En la presencia de Buber*, Barcelon 1984; THE UNIFFSEN M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Gruyter, Berlín 1965.

D. Sánchez Meca