



¿Demasiado ortodoxo?

LA ÉTICA DIALÓGICA EN
MARTIN BUBER

David Jiménez Martínez

**Cuadernos del
CEH Núm. 2**

¿Demasiado
ortodoxo?

La ética dialógica en
Martin Buber

¿Demasiado
ortodoxo?
La ética dialógica en
Martin Buber

David Jiménez Martínez

Serie: Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos
Núm. 2

Rogelio G. Garza Rivera
Rector

Santos Guzmán López
Secretario General

Celso José Garza Acuña
Secretario de Extensión y Cultura

Humberto Salazar Herrera
Director de Historia y Humanidades

César Morado Macías
Coordinador del Centro de Estudios Humanísticos

196

J61d

Jiménez Martínez, David

¿Demasiado ortodoxo? La ética dialógica en Martin Buber / David Jiménez Martínez. Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2020. 169p. (Colección Cuadernos del CEH Núm. 2)

1. Martin Buber – Semblanza 2. Filosofía - Ética 3. Ontología – Zwischen
4. Antropología filosófica y contemporánea

©Universidad Autónoma de Nuevo León

ISBN 978-607-27-1346-8

Centro de Estudios Humanísticos. Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Av. Alfonso Reyes No. 4000 Nte. Col. Regina, C.P. 64290, Monterrey, Nuevo León, México. www.ceh.uanl.mx.

Derechos reservados. Se permite la reproducción parcial para fines académicos citando la fuente.

Impreso en Monterrey, Nuevo León, México.

AGRADECIMIENTOS

A la memoria de Lidia Elizabeth Hernández

AGRADEZCO A MIS PADRES JESÚS Y CARMEN por su confianza y apoyo a cada proyecto que he emprendido, a mis hermanos Alejandra y Jesús por su fraternal cariño, a mis amigos Karen y Francisco con quienes compartí incontables tardes de auténtico diálogo en los pasillos de la facultad, a mi amiga Sofía Noriega por su compañía en momentos difíciles a pesar de la distancia, a mis hermanos y amigos con quienes comparto la confesión de fe que nos une en la Iglesia de Cristo. Gracias especiales a Andrea Dávila por haber coincidido en el tiempo y espacio en el que fuimos, verdaderamente y a pesar de todo, *Yo y Tú*. Sepan todos que sin su presencia en mi vida, este trabajo habría sido imposible.

Agradezco de una manera muy especial el apoyo brindado por el Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León que hizo posible el progreso ininterrumpido de mi investigación y al Dr. César Morado, su titular, por seleccionarlo como parte de la serie Cuadernos del CEH. Al Mtro. Cuauhtémoc Cantú por dictaminarlo favorablemente para esta colección.

Al Dr. Pedro Cortés Rodríguez, quien me acompañó con su asesoría durante los primeros meses de trabajo. Mi agradecimiento a cada profesor del Colegio de Filosofía y Humanidades por haber sembrado en mí el amor a la filosofía, y en especial a mi asesor el Dr. José Luis Cisneros Arellano por sus valiosas aportaciones, consejos y direcciones en la elaboración de mi tesis de licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, de donde se deriva esta publicación.

Pero por sobre todas las cosas doy gracias a Dios (el *Tú eterno*) por su amor y gracia.

ÍNDICE

Introducción	11
Marco conceptual	13
Semblanza	17
Primeros pasos	19
Época de madurez	22
Los fundamentos ontológicos	25
Buber y la filosofía	25
La salida del solipsismo de la filosofía trascendental	30
Exterioridad: experiencia y relación	36
<i>Yo y Ello</i>	40
<i>Yo y Tú</i>	43
<i>Ontología del Zwischen</i>	46
Los fundamentos antropológicos	51
El concepto buberiano de antropología filosófica	51
El camino a la antropología contemporánea: Hegel y Marx	56

La antropología de Kierkegaard	64
<i>La pregunta al singular</i>	68
Heidegger y la antropología del siglo XX	83
El aporte de Buber	97
Derivaciones éticas	119
El concepto buberiano de ética	119
La ontología como acceso a un pensar ético-relacional	120
Antropología filosófica como desarrollo dialógico-personal	136
Recapitulación	155
Fuentes consultadas	165

INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE LIBRO TIENE COMO OBJETIVO exponer el pensamiento ético de Martin Buber atendiendo a sus fundamentos ontológicos y antropológicos, a través de los cuales se encuentra el núcleo fundamental de su filosofía. El trabajo consta de cuatro secciones principales, más su correspondiente introducción y recapitulación. La primera sección inicia con una semblanza de su vida y obra con el fin de contextualizar su pensamiento en el marco general de su vida. En la segunda sección se presenta un análisis de su propuesta ontológica, en primer lugar, al cuestionar el papel mismo de la filosofía de Buber frente al modelo de la filosofía en general; posteriormente se busca la génesis de su pensamiento ontológico en la fenomenología husserliana para finalmente abordar los análisis buberianos en torno al tema.

En la tercera sección se expone la antropología filosófica de Martin Buber, así como una exposición de las principales propuestas antropológicas que aborda el autor para concluir en el aporte buberiano que se identifica como una antropología dialógica. La última sección está dedicada a mostrar la forma en que los conceptos ontológicos y antropológicos configuran la constitución misma de su pensamiento ético.

La pregunta directriz de esta investigación es: ¿Qué posibilita a la filosofía del diálogo el conformarse como una propuesta ética? A través de este cuestionamiento los textos de Martin Buber, los cuales había considerado sólo como parte del movimiento antropológico del siglo XX, se me revelaron como partes esenciales de una concepción aún más profunda, es decir, ontológica. De modo que si se buscaba el acontecer real del ser humano como únicamente ético, éste habría de estar fundado sobre el develamiento mismo de la realidad, es decir, como parte

de la ontología. Así, la filosofía dialógica se presentó como una ontología que al formularse desde el hombre, es decir, a través del estudio antropológico, se volvía una disciplina ética. Es ahí donde, me parece, habita el fundamento filosófico más revelador de la filosofía de Martin Buber, el cual renueva la ontología al poner lo fundamental en el acaecer de la relación que escapa al ontologismo y al solipsismo trascendental.

Así, se puede establecer lo que constituye el problema buberiano por excelencia: *el otro*, la otra persona, en otras palabras, el hombre que cara a cara me interpela y demanda; éste no es más un apéndice de la filosofía o un problema secundario, sino la fuente misma de la que emana la posibilidad de acercarnos a una comprensión cada vez mayor de la realidad en sí. La ontología como estudio del ente en cuanto ente sólo es consistente consigo misma si pone de manifiesto la alteridad radical del otro como persona de la que se es responsable, y la antropología filosófica, procediendo dialógicamente, revela una naturaleza humana en la totalidad de sus relaciones para con el mundo que lo ponen siendo plenamente una persona en relación. Bajo estos supuestos considero que se encuentra en Buber una alternativa intelectual con la cual se puede hacer frente a las problemáticas filosóficas fundamentales de nuestro tiempo.

El trabajo procederá, en primer lugar, con una contextualización biográfica de la obra de Martin Buber al hacer énfasis en los elementos que le llevaron a la formulación de su filosofía dialógica, con lo cual buscamos efectuar un primer acercamiento a su filosofía, así como puntualizar que es la experiencia vital la que otorga los elementos que componen su pensamiento.

Luego, al entrar en el estudio de la ontología buberiana buscaré conocer, en primer lugar, cuál es el rol de la filosofía del diálogo frente al modelo de la filosofía en general y de qué modo responde a la exigencia de ésta con su método particular. En segundo lugar, se verá cómo a través del encuentro con la fenomenología husserliana es posible encontrar una vía de acceso a un pensamiento ontológico que invita a poner el acento

en un realismo en el cual prevalece la relación por encima de la sustancialidad y cómo Buber, si bien no se cuenta dentro del movimiento fenomenológico, aprovecha esta nueva vía de reflexión para salir del solipsismo en el que la filosofía moderna parecía haber aprisionado la realidad.

Posteriormente, analizaré los conceptos que componen la propuesta ontológica de Martin Buber, cuyo punto de partida es la salida del sujeto al mundo en torno al cual adopta ya la actitud de la experiencia (Yo-Ello) o ya la actitud de la relación (Yo-Tú), esta última, considero, es la develación misma de la realidad fundamental del mundo del hombre, actitud que abre la dimensión del “entre”.

Enseguida, desarrollaré las concepciones antropológicas de Martin Buber definiendo, primeramente, qué entiende por antropología filosófica y hacia dónde pretende encaminar sus consideraciones en torno a dicha disciplina. Posteriormente, trazaré el camino que ha seguido la antropología filosófica a través de la historia de la filosofía según Buber lo señala en *¿Qué es el hombre?*, en donde se observa la condición histórica e intelectual sobre la cual Buber plantea su pregunta antropológica fundamental. Finalmente, señalaré cuáles son los aportes de Buber a la antropología filosófica.

Para finalizar y cumplir con el propósito señalado de exponer el pensamiento de Martin Buber como una respuesta ética, recorreré nuevamente el camino desde la ontología y la antropología filosófica señalando su transformación en un pensamiento ético. De este modo mostraré cómo la filosofía de Buber se articula, desde sus fundamentos ontológicos y antropológicos, como una filosofía esencialmente ética.

Marco conceptual

Las fuentes de la presente investigación son, por obvias razones, los textos mismos del autor, los principales son *Yo y Tú*, *¿Qué es el hombre?*, *Distancia originaria y relación*, *Elementos de lo interhumano*, *The question to the single one*, *Good and evil* y *algunos pasajes de Eclipse de Dios*. No he dejado pasar, sin embargo, la oportunidad de acudir a otros textos que

complementan y aclaran algunos otros aspectos importantes para el propósito indicado. Los textos han sido revisados en las mejores traducciones al español, salvo en los textos no traducidos a esta lengua, en estos casos he recurrido a diversas ediciones inglesas, las traducciones al español de las citas en inglés son de mi autoría.

He recurrido a otras diversas fuentes con las cuales he profundizado y clarificado el pensamiento buberiano. Tres son los que sobresalen y tienen un peso específico en mi comprensión del autor: Diego Sánchez Meca, que lo maneja con mucha precisión y cuidado desde la ontología y el pensamiento fenomenológico; Maurice Friedman, responsable del reconocimiento a la figura buberiana en Norteamérica y principal traductor de sus obras a la lengua inglesa, expone de primera mano su pensamiento; y Emmanuel Levinas, quien no se limita a exponer el pensamiento de Martin Buber, sino que lo pone a prueba frente a sus fuertes críticas desde el lado epistemológico, ontológico y ético.

Otros comentaristas dignos de destacar son Gillian Rose y Philip Wheelwright. Rose, si bien es mencionada sólo en un pasaje en el que contrastamos la antropología filosófica de Kierkegaard con la de Buber, hace una crítica importante y precisa en torno a la comprensión buberiana del pensamiento kierkegaardiano y su posterior influencia en el desarrollo de su filosofía social. Philip Wheelwright aporta elementos sumamente valiosos para la clarificación de la postura antropológica de Buber, visión que corresponde de manera precisa al ser detenidamente examinada a la luz de las obras antropológicas del pensador hebreo.

Es importante también señalar que la presente investigación toma como base teórica las consideraciones fenomenológicas de Edmund Husserl, la razón –en la que se ahondará en su momento– es que la fenomenología logró refundar desde sus cimientos al pensamiento filosófico en general, aportando el elemento fundamental del carácter intencional de la conciencia que, en Buber, se traduce como la apertura del hombre hacia el

mundo, un reencuentro con el carácter relacional de la existencia. Entendemos por intencionalidad (concepto que considero fundamental dentro de la investigación) no la característica principal de la conciencia, sino, y en esto sigo de cerca el aporte de Levinas, la naturaleza de la conciencia en sí.

Sin embargo, no se pretende identificar plenamente la postura husserliana con la postura de Buber, considero que la intencionalidad constituye sólo el primer paso con el cual el ser humano abrió su conciencia al mundo. Aclaro que el acercamiento a Husserl no constituye el tema principal del trabajo, por lo cual es un acercamiento meramente aproximativo.

De la misma forma ha sido necesario acudir directamente a los autores que juegan un rol central en el desarrollo del pensamiento de Martin Buber, específicamente a Soren Kierkegaard y Martin Heidegger, quienes consolidaron las propuestas antropológicas que determinaron, de manera notable, el desarrollo de dicha disciplina. Con ello no pretendo agotar lo dicho por estos dos autores, sino sólo contrastar lo dicho por Buber en torno a su determinada postura.

Otro autor que ha contribuido con sus reflexiones y que es digno de destacar como una figura esencial dentro del panorama filosófico al que pertenece Martin Buber es Franz Rosenzweig, quien llevó a cabo un ensayo de sistematización del pensamiento dialógico que le dotó de una fuerza reflexiva y teórica que le permitió encarar el mundo filosófico no sólo de su tiempo, sino que lo puso cara a cara con la tradición.

Invito a continuar con la lectura de esta investigación en donde el marco conceptual adoptado será profundizado en sus respectivas secciones, ya que hasta aquí hemos dibujado un panorama sumamente general de lo que se habrá de hacer a continuación.

SEMBLANZA

MARTIN BUBER NACIÓ EL 8 DE FEBRERO DE 1878 en Viena, Austria y murió el 13 de junio de 1965 en la ciudad de Jerusalén. A la edad de tres años, a causa de la separación de sus padres, fue llevado a vivir con sus abuelos a la población polaca de *Galitzia*, lugar favorable para su desarrollo filosófico, religioso y personal a través de su relación con el movimiento jasídico al cual le dedicará numerosos estudios y escritos literarios, religiosos y filosóficos.¹

A Buber se le considera el máximo teórico del jasidismo, quien lo presentó ante el pensamiento filosófico de occidente: “Buber fue el primero en estudiar e interpretar, desde un punto de vista filosófico-hermenéutico, los textos jasídicos”.² De igual manera, fue quien dio forma y sentido a una literatura que permanecía fragmentada en historias y leyendas populares. El movimiento jasídico se trató, como dice Sánchez Meca, de una “erupción espontánea y muy dinámica de una cierta religiosidad extática que, a los ojos de cualquier profano, no deja de parecerse a una especie de histeria colectiva”.³

Según Miguel García-Baró: “En la forma del jasidismo introducido por el Baal-Shem Tob... el estudio, el conocimiento

¹ El jasidismo fue un movimiento judío de índole mística desarrollado alrededor de los siglos XVIII y XIX en los países de Europa del este, cuya principal característica consistía en hacer de la vida cotidiana del *jasid* (el creyente) una experiencia y un acercamiento a Dios a través del trato con sus semejantes en una relación ética y comunitaria, destaca el aspecto carismático y jubiloso que distinguían a dichas comunidades. El movimiento fue fundado por el Rabí Israel Ben Eliezer, conocido como Baal-Shem-Tob y buscaba hacerle frente al legalismo y el vano intelectualismo rabínico de su época, valorando más la devoción y el sentimiento. Maurice Friedman (1960). *Martin Buber: The life of dialogue*. New York: Harper Torchbooks, p. 17.

² Diego Sánchez Meca (2000). *Martin Buber*. Barcelona: Herder, p 106.

³ *Ibid.*, p. 106.

perfecto del Talmud, pasará a segundo plano, debido a la urgencia de la caridad y del entusiasmo místico”.⁴ Sin embargo, tal entusiasmo místico, como se verá a partir de los textos de Buber, no se trata de la negación del mundo y de sí mismo en un éxtasis impersonal, sino en una vivificación del mundo que no se agota en el individuo; Buber, de acuerdo a Friedman, en su contacto con el movimiento sintió una profunda cercanía con su sentido de comunidad, vio verdaderamente una comunidad.⁵ Ese sentimiento de otredad alcanzará a delinear la totalidad de su obra con un propósito claramente dibujado: llevar al hombre a su encuentro con el otro en una relación ética de carácter personal.

En Buber, parece ser, se encuentra el punto medio entre dos tradiciones judías, el jasidismo y la *Haskalah* o el alumbramiento,⁶ este último de carácter eminentemente intelectualista. Este punto medio se debió en parte a la influencia de su abuelo Solomon Buber, a quien se le puede considerar, según Friedman, “el último gran estudioso de la *Haskalah* o alumbramiento judío”.⁷

La doctrina jasídica repercute en toda la filosofía buberiana, no sólo en su perspectiva ética, sino, principalmente, en su filosofía de la religión expuesta en *Yo y Tú* en donde Dios no aparece como un ser trascendente que dicta la conducta humana, sino que es el hombre en su relación interpersonal con el mundo y los demás hombres quien hace aparecer la “chispa divina”.

A este fervor místico y religioso se añaden los estudios de Filosofía, Literatura e Historia del Arte que realizó en las universidades de Viena, Leipzig, Zürich y Berlín, en esta última fue alumno de Wilhelm Dilthey. En 1904 obtuvo su doctorado en la Universidad de Viena con su disertación en torno a Nicolás

⁴ Miguel García-Baró (2014). “Breve introducción (casi jasídica) al jasidismo”. En Guadalupe Seijas (Ed.). *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Editorial Trotta, p. 668.

⁵ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ Maurice Friedman (1988). *Martin Buber's life and work I: The early years*. Detroit: Wayne State University Press, p.11.

de Cusa y Jakob Boheme.⁸ Es en este contexto universitario en donde se vincularían las dos grandes perspectivas que determinarán su pensamiento: la filosofía occidental y el mundo del oriente.

Buber estuvo siempre al tanto del mundo filosófico de la Europa de su tiempo, por lo que pudo establecer un diálogo con Husserl, Heidegger, Scheler, Marcel y otros que forman el clima de la filosofía en las primeras décadas del siglo XX, pero lo que particulariza de modo definitivo a la filosofía buberiana es que dicho diálogo trasciende el lenguaje filosófico occidental mediante aquel que se deriva a partir de la tradición religiosa oriental. Esto invita en lo que sigue a recorrer el camino de su desarrollo intelectual desde los años de su juventud, lo cual nos permitirá entender aspectos esenciales en la formulación de su propuesta filosófica aquí tratada.

Primeros pasos

Maurice Friedman organiza el pensamiento buberiano en tres etapas, las que comprenden desde sus primeros ensayos en 1900 hasta la formulación de su pensamiento dialógico maduro en 1922 con la aparición de *Yo y Tú*.⁹ Según Friedman la primera etapa corresponde a un pensamiento de corte místico; la segunda, a una etapa existencial, y a partir de esta última se arriba a un planteamiento de índole ético en la que predomina el sentido dialógico de la existencia humana.

Buber articula su pensamiento juvenil a partir del misticismo, que a diferencia del romanticismo alemán no formulaba una filosofía de la identidad del sujeto consigo mismo y el mundo (la identidad entre ser y pensar), sino una filosofía de la realidad en la que, como afirma Sánchez Meca: “no haya quiebra, ruptura absoluta entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica, entre Dios y el hombre”.¹⁰ En cierto sentido el pensamiento místico de

⁸ Mendes-Flohr (2002). “Buber’s Rhetoric”. En Mendes-Flohr (Ed). *Martin Buber a contemporary perspective*. Jerusalem: Syracuse University Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities, p. 6.

⁹ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 27.

¹⁰ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 105.

Buber era una respuesta a la crisis de la filosofía europea de su tiempo, en la que predominaba un espíritu determinista y de especialización.¹¹ Buber buscaba la unidad fundamental de la realidad que se opusiera a las religiones oficiales en las que se hacía una radical distinción entre Dios y su creación, entre lo sagrado y lo profano, bien y mal.

Las principales influencias que Buber adoptó en el misticismo fueron tradiciones orientales como el taoísmo¹² y místicos alemanes como Meister Eckhart,¹³ Angelus Silesius¹⁴ y Jakob Böhme,¹⁵ y por supuesto las enseñanzas jasídicas, con lo que se afirma su visión de una realidad conjunta entre distintas tradiciones que se articulan de manera sintética.¹⁶

En cuanto a sus influencias desde el punto de vista filosófico Buber parte del pensamiento kantiano, al cual se acercó desde que tenía catorce años.¹⁷ Así, su visión parte desde la filosofía trascendental (aún en su forma característica de la fenomenología husserliana), para trascenderla, pero adoptándola como una condición de posibilidad para su posterior reformulación. Esto forma parte esencial de la filosofía buberiana en su obra *Daniel* aparecida en 1913.

Dice Friedman:

A pesar de lo lejos que llega Buber más allá del idealismo trascendental, sigue empezando con la lección de Kant de que somos nosotros quienes imponemos orden al espacio

¹¹ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 27.

¹² Sistema filosófico-religioso desarrollado en el siglo VI a. C. en China. El Tao, traducido como vía o camino, es el principio y la unidad fundamental de la realidad en su conjunto.

¹³ Meister Eckhart (1260-1327). Fue un místico y teólogo alemán que afirmaba que en Dios se identifica el ser y el intelecto por encima de ser Dios es intelecto.

¹⁴ Johann Scheffler conocido como Angelus Silesius (1624-1677). Poeta y místico alemán, nacido como luterano, fue convertido al catolicismo.

¹⁵ Jakob Böhme (1575-1624). Místico alemán de tradición luterana. Posee una visión panteísta en la que se identifica a Dios con el mundo.

¹⁶ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 27.

¹⁷ Martin Buber (1979). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, p. 39.

y el tiempo sobre nuestra experiencia con el fin de podernos orientar en ella.¹⁸

Buber considera el concepto de “orientación” como la actitud fundamental del hombre ante la realidad delineada en la filosofía kantiana, es decir, la asimilación del mundo en la relación sujeto-objeto, relación que provee al hombre de las armas racionales para sentirse seguro sobre el espacio y el tiempo:

Mediante la orientación se adopta frente a la realidad una actitud de conocimiento y uso: las cosas y las demás personas son, para mí, básicamente instrumentos y objetos.¹⁹

Bajo este esquema, el plano ontológico sigue estando limitado a una pura comprensión de los fenómenos, el ser mismo es inaccesible. Sin embargo, Buber plantea la distinción entre esta actitud en contraposición con aquella que denomina “realización”. Esta distinción es donde se vislumbra la esfera existencial en la que entra la filosofía de Buber y es el último paso antes de la formulación unos años más tarde de su filosofía dialógica. “Realización” es la actitud en la que el mundo pasa de ser un objeto frente a un sujeto que lo percibe a “un estatuto ontológico diferente al de objeto”.²⁰

“Realizar” es recibir y aceptar las cosas y personas en su carácter propio, admitiéndolas como absolutas, como “totalmente otras”. En un sentido, se trata de llevar a cabo un encuentro con la realidad recibiendo el ser y donando el nuestro. Es abrirse a la realidad en una actitud de entrega: “Realizar el encuentro es dejarse afectar, dar paso a lo que, tal vez, modificará mi forma de ser, sin que me sea posible prever en qué sentido”.²¹

¹⁸ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 34.

¹⁹ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., págs. 108-109.

²⁰ Ibid., p. 109.

²¹ Ibid., p. 110.

El sentido existencial de la “filosofía de la realización” puede entenderse como un poner el fin último de la filosofía a la concreta y auténtica realización de ésta en la vida cotidiana. Es al hombre individual en su relación con el mundo hacia donde se dirige la actitud de la “Realización”. Y mientras que en la actitud de la orientación predomina un sentimiento de seguridad ante el mundo, la realización abraza la inseguridad de la falta de sistema, la falta de objetivación y tematización en la que se pueda disponer de lo otro y el otro como sujetos a la voluntad individual. La realización es la entrada al “Reino de la inseguridad”.²² Con ello Buber deja el terreno libre para el desarrollo de su filosofía del diálogo.

Época de madurez

A partir de 1921 comienza a enseñar junto a Rosenzweig en el *Freies Jüdisches Lehrhaus* en Frankfurt, un instituto dedicado a la educación de las comunidades judías alemanas. Éste fue el primer contacto de Buber con la educación superior, dada su entrada tardía en la academia hasta después de 1923.²³ Su trabajo en el *Lehrhaus* significó la primera colaboración con Rosenzweig, la cual marcó el principio de una íntima amistad que concluyó hasta la muerte de Rosenzweig en 1929. De su primer curso en dicha institución se originó el texto *Religión como presencia*, texto que posee el lenguaje y las ideas de lo que más tarde constituyó su obra fundamental *Yo y Tú* que se publicó dos años después.

Es evidente la cercanía de la filosofía del periodo de *Daniel* a la de *Yo y Tú* de 1922. No obstante, las diferencias entre ambos textos son de gran importancia para la comprensión cabal de su filosofía del diálogo. A partir de 1923, después de la publicación de *Yo y Tú*, fue profesor de pensamiento judío en la Universidad de Frankfurt. Durante esta época trabajó nuevamente junto a Rosenzweig en una traducción de la Biblia hebrea al alemán en la que “buscaba transmitir deliberadamente la rectitud y la

²² Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 38.

²³ Maurice Friedman (1988), op. cit., págs. 282-302.

vívida fuerza del antiguo lenguaje bíblico”.²⁴ La idea de una nueva traducción de la Biblia hebrea, sin embargo, no provino de ninguno de los dos filósofos judíos, sino del joven editor cristiano Lambert Schneider, quien en 1924 fundó su propia casa editorial.²⁵ Buber aceptó la encomienda de la traducción siempre y cuando fuera un trabajo en conjunto con su amigo Rosenzweig.²⁶

El contexto en el que se enmarca la filosofía del diálogo, y en general la filosofía de Buber, es tanto académico como político. Desde su etapa de estudiante manifestó su vocación de compromiso político con el sionismo al cual fue introducido por el entonces líder del movimiento, Theodor Herzl. Durante los primeros años de la década de los veinte y hasta su muerte, fue un miembro activo en la formación del Estado judío en Palestina, el cual defendió a condición de salvaguardar los derechos de la población árabe en aquel lugar, su sionismo se articula como un movimiento más espiritual y ético que político, tal como se expresa en la recopilación de textos sobre este tema editada por Paul Mendes-Flohr bajo el nombre de *Una tierra para dos pueblos*.²⁷

Ocupó la cátedra en Frankfurt hasta 1933, año en el que Alemania cayó bajo el régimen nacionalsocialista. Durante algunos años Buber luchó por mantener el espíritu y la autonomía judía frente al despotismo nazi a través del restablecimiento de la educación como un medio de resistencia espiritual.

En 1933 restableció el antiguo *Lehrhaus*, el cual dirigió hasta su partida de Alemania cinco años más tarde. En 1938 abandonó Alemania y se instaló en Jerusalén, donde fue profesor de Filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén hasta su

²⁴ Robert Seltzer (2014). En Martin Buber. *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 9.

²⁵ Maurice Friedman (1988). *Martin Buber's life and work II: The middle years*. Detroit: Wayne State University Press, p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁷ Martin Buber (2009). *Una tierra para dos pueblos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

¿Demasiado ortodoxo?

muerte en 1965. Ahí continuó su lucha por la formación del Estado judío con miras a la formación de un auténtico diálogo entre las dos naciones. Respecto a ello, Buber fue fiel a su filosofía del diálogo mostrándose siempre desconfiado de la capacidad política para solucionar los conflictos, afirmando siempre la supremacía de una ética de carácter personal fundada en principios antropológicos, no solamente políticos.

Y digo que toda la política sionista no es, para mí, otra cosa que un medio para un fin: la rehabilitación del hombre judío.²⁸

A partir de 1951 Buber viajó en tres ocasiones hacia los Estados Unidos, donde era un personaje desconocido para la filosofía. Dichos viajes legaron, entre otras cosas, textos como *Eclipse de Dios* y encuentros académicos con la psiquiatría. Estos viajes significaron además, la entrada de Martín Buber en el horizonte filosófico del siglo XX fuera de Alemania e Israel.²⁹

²⁸ Martin Buber (2009), op. cit., p. 178.

²⁹ Maurice Friedman (1983). *Martin Buber's life and work III: The latter years*. New York: Dutton Inc., p. 133.

LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

Buber y la filosofía

LA METODOLOGÍA A SEGUIR PARA ANALIZAR la propuesta ontológica de Martin Buber³⁰ será, en primer lugar, contextualizar el pensamiento ontológico del siglo XX a través del sendero abierto por la fenomenología husserliana en la cual se enmarca el pensamiento buberiano. En segundo lugar buscaré mostrar el paso decisivo que da la filosofía de Buber para demarcar la originalidad de su propuesta ontológica.

Antes de analizar su ontología, nótese que el pensamiento de Buber cuestiona la absoluta legitimidad de un modelo filosófico radicalmente objetivista, es decir, el método de la filosofía en general, lo cual es de vital importancia para justificar la filosofía buberiana como un modo de aproximación distinta a la vocación filosófica fundamental. En ese sentido, y poniendo atención al cuestionamiento de Sánchez Meca, es quizá posible hallar en Buber una nueva vía originaria de sentido para la filosofía, en tanto que:

[...] la filosofía del diálogo atestigua esta puesta en cuestión de la objetivación y la tematización como únicas fuentes de sentido [...] ¿cómo esta «filosofía» responde a la vocación propia de la filosofía?³¹

Se puede entonces plantear, ¿acaso Martin Buber responde a la exigencia filosófica de su tiempo? Emmanuel Levinas, uno de los herederos de la fenomenología de Husserl pero orientado hacia un estudio ético de la existencia humana en la que

³⁰ Por ontología se entiende de manera general un estudio de la realidad pensada en términos de teoría del ser. Las particularidades específicas del concepto utilizado por Buber se irán aclarando en el transcurso de la tesis.

³¹ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 91.

predomina la relación con el otro, puede ayudarnos a responder en tanto que su filosofía guarda una importante relación con el pensamiento de Buber, ya desde el aspecto netamente filosófico como religioso.

En el ensayo *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*, contenido en la obra *Fuera del Sujeto*, Levinas afirma que la vocación filosófica se puede resumir como la adecuación del ser al pensamiento, es decir, el estudio de la realidad tematizada y objetivada a través de la cual se podría adquirir también una comprensión del sí mismo: “Conocimiento y ser [...] El desarrollo riguroso de este saber llevaba, en efecto, al pleno conocimiento de uno mismo”.³² Conocimiento de uno mismo que constituye la identificación entre mi conciencia y el mundo, el mundo como parte de mi conciencia y la conciencia como parte del mundo.

Sánchez Meca considera que esta actitud y vocación resulta insuficiente para tratar rigurosamente el problema del otro “pensar el ser es pensarlo *a la medida* del yo, o sea, es coincidir con uno mismo”.³³ Rigurosamente hablando, tanto para Buber como para Levinas, esta vocación filosófica cae en un mero solipsismo, es decir, en la totalización de la conciencia subjetiva como única realidad cognoscible dado que la filosofía, la teoría del ser, es conocimiento de uno mismo, construcción de la subjetividad.

Ante esta situación, ¿qué papel juega la filosofía del diálogo? Como introducción al pensamiento ontológico de Buber, es necesario entender que su propuesta es, en esencia, la irreductibilidad de la relación con el *Tú* a la esfera objetiva, es decir, aquella esfera que tematiza y cosifica al ser. La relación con el otro, con el *Tú*, no es propuesta como relación de conocimiento, sino relación ética en la dimensión de la sociabilidad, que en términos de Buber, es entendido como la “esfera de lo interhumano”, lo que sin duda compromete la idea de reducirlo a la esfera ontológica tradicional, en tanto que ésta

³² Emmanuel Levinas (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós editores, p. 45.

³³ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 92.

se comprende como tematización y objetivación del ser, reducción de éste al saber y la verdad, mientras que la relación *Yo y Tú* es irreductible.

Toda la obra de Buber es una renovación de la ética que no comienza [...] a partir de una tematización previa, conocimiento y teoría del ser, culminando en el conocimiento de sí del que la ética sería la consecuencia o el apéndice, ni en la ley universal de la razón. La ética comienza ante la exterioridad de lo otro.³⁴

Pero como explica el propio Levinas:

Entre-los-dos es un modo de ser: la co-presencia, el *co-esse*. Si seguimos literalmente los textos, el ser, la presencia, siguen siendo la última referencia de sentido.³⁵

El paso radical de la filosofía buberiana, por lo tanto no consistiría en la negación de la ontología, sino en una nueva formulación que no está dirigida hacia una identificación del ser con la conciencia, sino en su absoluta trascendencia, la cual tiene como único fundamento al lenguaje.

La Relación a través del lenguaje es pensada como una trascendencia irreductible a la inmanencia. Y la ‘ontología’ –puesto que de todos modos hay ontología– que así se esboza, debe todo su significado a esta trascendencia irreductible.³⁶

³⁴ Emmanuel Levinas (1997), op. cit., p. 50.

³⁵ Ibid., p. 38.

³⁶ Ibid., págs. 39-40. Trascendencia en el sentido levinasiano aquí expresado corresponde con el de *Totalidad e Infinito* como aquello que se establece en una distancia absoluta respecto a mí. Levinas lo refiere como lo “Totalmente otro” a lo cual corresponde un deseo metafísico que rompe con la totalidad que impone mi conciencia a través de la ontología. Emmanuel Levinas (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Por lo tanto, esta permanencia de la ontología, aunque transformada y reelaborada de una tematización del ser, como dice Sánchez Meca, es un:

[...] intento de acceder al ser tal como se manifiesta [...] una doctrina del ser que narra el desvelamiento del ser en la experiencia, entendida ya como vivencia (*Erlebings*) o como experiencia (*Erfahrung*).³⁷

Dota de sentido al pensamiento de Buber y le posibilita el diálogo con el mundo filosófico de su tiempo. Y con ello podemos responder, junto con Levinas, a la pregunta indicada más arriba de si es el pensamiento buberiano una respuesta a la exigencia filosófica. Esta nueva ontología da la posibilidad de conocerse a uno mismo mediante la revelación de un ser que no se da como conocimiento objetivo, sino como relación ética de responsabilidad. Levinas lo afirma al mencionar que “esta nueva ética de la trascendencia es una nueva manera de comprender la posibilidad de un yo y responde por consiguiente a la vocación de la filosofía”.³⁸

De modo que el implícito “conócete a ti mismo” de la filosofía como propósito de la reflexión en general es reelaborado en Buber en el sentido de salir del sí mismo hacia aquella trascendencia irreductible en donde se es plenamente.

Puede afirmarse, por tanto, que en Buber se reconoce un modo de filosofar distinto, un modo que si bien ha estado presente en la historia del pensamiento ha sido hasta las primeras décadas del siglo XX donde ha tomado fuerza e independencia. En *Para la historia del principio dialógico* Buber desarrolla una genealogía del pensamiento relacional, del pensamiento que reconoce al ser en su condición de poder entrar en relación: “En todos los tiempos ha habido el presentimiento de que las profundas relaciones mutuas entre dos esencias es

³⁷ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 191.

³⁸ Emmanuel Levinas (1997), op. cit., p. 50.

algo primordialmente propio del ser”.³⁹ Es decir, que en la profundidad del encuentro con el ser, el hombre reconoce que la posibilidad de entrar en una relación genuina con el otro se transforma en el auténtico ser de uno mismo.

Ha sido la propia naturaleza humana que no puede sino reconocerse como entrando en relación. Entre los nombres propios que Buber adscribe a la historia de este pensamiento se encuentran Friedrich Heinrich Jacobi, Ludwig Feurbach y Sören Kierkegaard, de quienes no ignora la diferencia y las distancias tan grandes entre sus obras, más bien en esas diferencias los reconoce como participantes de un pensamiento que no se articula como doctrina o tematización, sino como el conocimiento vívido de su ser en relación.

De la lectura que hace de Kierkegaard, Buber procede a reconocer a sus contemporáneos, quienes se distinguieron por su pensamiento dialógico que establecen quizá no de forma sistemática, pero sí como una nueva y legítima forma de hacer filosofía. En opinión de Buber, el neokantiano Hermann Cohen en su obra póstuma *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, otorga un elemento desconocido para la filosofía:

[...] cuando dice de la relación recíproca entre el hombre y Dios que ella ‘no puede darse si anteriormente no se da la correlación incluida de un hombre para con un hombre’.⁴⁰

Otro filósofo que, según Buber, abona a esta postura filosófica fue su gran amigo y discípulo de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, quien en medio de las trincheras durante la Primera Guerra Mundial escribió el libro *La estrella de la redención*, con el cual da un paso más en el camino abierto por su maestro al poner al Tú del ser humano en el diálogo amoroso entre Dios y su alma del cual se sigue el mandamiento

³⁹ Carlos Díaz (1991). “Martin Buber. Para la historia del principio dialógico”. En *Introducción al pensamiento de Martin Buber*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, p. 51.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

fundamental del amor al prójimo. Del ámbito católico sobresalen sus lecturas de las obras de Ferdinand Ebner *La palabra y las realidades espirituales* y *Diario metafísico* de Gabriel Marcel; y del círculo protestante, la obra del teólogo Friedrich Gorgarten.

Si bien todas enraizadas en un contexto predominantemente religioso, Buber no se limitó de modo dogmático al reconocimiento de los artículos de fe, sino al descubrimiento del fundamento humano en su relación con los hombres que se transforma en el auténtico encuentro con el Tú eterno.⁴¹

Se presenta pues el desenvolvimiento de un modo de pensar distinto, en el cual el pensador y lo pensado no se limitan a ser participantes de una correlación subjetiva y objetiva. El paso, sin embargo, fue posible, a mi entender, gracias a la fundamentación fenomenológica del conocimiento, cuyo énfasis se cifraba no sólo en la constitución del sujeto trascendental, sino en su apertura al mundo. Volver a dar el gran paso de la conciencia hacia el ser.

La salida del solipsismo de la filosofía trascendental

La primera frase de *Yo y Tú* genera una especie de equívoco: “Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él”.⁴² Es decir, se concibe el mundo en el momento en que éste es percibido y formulado en una doble actitud por el hombre; a partir de la aparición de la conciencia, concretamente a partir del Yo.⁴³ El considerar esta “doble actitud” del hombre que, parece, hace surgir al “mundo”, trae a la mente la imagen de una filosofía que se enmarca en un análisis psicologista de la conciencia. Sin embargo, la postura de Husserl puede ayudar a clarificar este punto.

En *La idea de la fenomenología* de 1907, Husserl plantea la pregunta central de la filosofía como la pregunta por el conocimiento que tiene la posibilidad de conocer el *en sí*. Quizá

⁴¹ Martin Buber (2017). *Yo y Tú*. Barcelona: Herder, p 93.

⁴² Martin Buber (2017), op. cit., p. 11.

⁴³ El Yo de Buber no es visto desde una perspectiva meramente psicológica, el yo es la realidad personal completa del individuo concreto.

por ello el filósofo de Moravia se atreva a afirmar que “La crítica del conocimiento [...] es la condición de posibilidad de la metafísica”.⁴⁴ El punto de partida de esta crítica del conocimiento, que desemboca en su fenomenología, está, análogamente a Descartes, en el dato indubitable que emana de la propia duda y se formula a través de la *cogitatio*: “El aprehender y tener intuitivos y directos la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos”.⁴⁵

No es la trascendencia de los objetos la que otorga la evidencia certera de la realidad, sino la inmanencia, “ingrediente” que se encuentra directamente en la reflexión gnoseológica. “Finalmente, que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento”.⁴⁶ Por tanto, la posibilidad cognoscitiva de la trascendencia, esto es, objetos externos, entes materiales, recae sobre la necesidad de una “reducción gnoseológica” a una “desconexión” de todo vínculo trascendente aparentemente dado como evidencia empírica:

[...] que en toda investigación de teoría del conocimiento... hay que llevar a cabo una reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión [...] con el índice gnoseológico cero.⁴⁷

Definir por lo tanto una conciencia como el dato indubitable del que parte el conocimiento es, en términos ontológicos, afirmar que el ser está planteado, ante todo, como inmanente y cuya característica es la de ser identificado con la conciencia misma.

Sin embargo, a través de sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl busca una refundación de la tradición moderna de la

⁴⁴ Edmund Husserl (2015). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 77.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

filosofía trascendental desde sus bases mismas. El problema de Husserl es el mismo de René Descartes, la búsqueda por la evidencia absoluta sobre la cual construir el conocimiento, problema que Husserl planteó en las *Investigaciones lógicas*, pero mientras que en éstas dicho fundamento lo halló en una disciplina teórica e independiente de todas como lo es la lógica pura (puesto que la disciplina que más le ocupaba en aquel momento era la matemática pura), en las *Meditaciones*, así como en el primer libro de las *Ideas*, establece que el fundamento va más allá de la lógica hacia la conciencia inmanente.

Ahora, ¿qué es aquello que lo separa de la tradición moderna? Husserl no pretende una conciencia que aislada haga al mundo parte de sí misma, es decir, que identifique al mundo con la conciencia y a la conciencia con el mundo. El encuentro de Husserl con una *conciencia pura* se ve interrumpido, pero a la vez consolidado en su relación de intencionalidad con la exterioridad. Sánchez Meca refuerza esta visión al señalar que “Es lo propio de la intencionalidad relacionar el mundo con la conciencia sin hacer de la conciencia una parte del mundo o del mundo una parte de la conciencia”.⁴⁸

La intencionalidad es la naturaleza misma de la conciencia, ser consciente es estar en el mundo, en un constante fluir de vivencias intencionales, lo que plantea un intento de hacer entrar en relación al *Ego cogito*, pensar, implica la existencia tanto del ego como la de las vivencias del mismo.

Levinas, en su exposición temprana de la filosofía husserliana expuesta en *La teoría fenomenológica de la intuición*, clarifica lo que hemos dicho hasta aquí: “La intencionalidad de Husserl no puede ser tomada como una mera propiedad de la conciencia [...] La intencionalidad caracteriza el modo mismo de existir de la conciencia”.⁴⁹ Dicha forma de existencia conduce a la fenomenología a traspasar la dualidad sujeto-objeto de la gnoseología trascendental hacia una teoría misma del ser:

⁴⁸ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 47.

⁴⁹ Emmanuel Levinas (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 69.

“Ahora bien, la intencionalidad no es la vía a través de la cual un sujeto intenta ponerse en contacto con un objeto [...] La intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto”.⁵⁰ Estar en relación con las cosas no es una forma de la subjetividad, sino que es la subjetividad misma.

Sin embargo, como afirma Sánchez Meca, sigue pareciendo insuficiente, pues las vivencias intencionales siguen produciendo una realidad que tiene su evidencia primera e indubitable no en sí misma, sino en la conciencia: “La afirmación de la existencia del mundo es, en definitiva, accidental, mientras que la de mi puro yo y su vivir es necesaria e indubitable”.⁵¹ La soledad en la que se sumerge la conciencia en este punto es evidente, siguiendo a Sánchez Meca.

Sin embargo, el autor sigue diciendo más adelante: “Cuando en *Meditations cartésiennes* y en *Formale und transzendente Logik* Husserl se preocupa de refutar el solipsismo cree lograrlo mostrando que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución del mundo”.⁵² Husserl desarrolla una teoría de la intersubjetividad, que busca afirmar el ser de la conciencia como absoluto, el camino es, sin embargo, el encuentro de ésta con otros Egos.

Acaso la reducción al ego trascendental sólo traiga consigo la aparición de una ciencia definitivamente solipsista, mientras que su desarrollo consecuente, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y por medio de ella, desenvolviéndose, a toda una filosofía trascendental. De hecho se verá que un solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior.⁵³

Husserl, es cierto, necesita dar el primer paso hacia un grado inferior que es el solipsismo de la autodeterminación de la

⁵⁰ Ibid., p. 69.

⁵¹ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 48.

⁵² Ibid., p. 48.

⁵³ Edmund Husserl (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 77.

conciencia, que le provoca esa soledad. Sería justo hablar concretamente de que el primer paso es la subjetividad, el segundo, la intersubjetividad a la que aspira la fenomenología. Con ello, Husserl anticipa el problema que a Buber le ocupará y constituirá el hilo conductor entre la fenomenología y su pensamiento dialógico: el otro.

Así pues, el problema del otro alcanza una significación central [...] en la filosofía de Husserl, puesto que precisamente de él depende nada menos que la posibilidad de una teoría trascendental del mundo objetivo.⁵⁴

La condición de posibilidad de una teoría del conocimiento que aspire a salir del círculo solipsista e instaurarse como un progreso para la filosofía trascendental es recuperar la centralidad del otro, como problema filosófico. Así dice Husserl: “¿Qué sucede entonces con otros ego, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada [...] sino por su propio sentido, precisamente otros?”⁵⁵ para prevenir la tiranía de la conciencia subjetivista, previniendo el retorno perenne de la filosofía idealista a través de la propia fenomenología.

Al respecto, el filósofo español Javier San Martín nos dice:

Precisamente, al tomar conciencia del alcance fundador del método, el problema del otro desafía irremediablemente al método [...] El carácter fundamentador de la fenomenología tenía que llevarle a considerar el problema del otro como su problema por excelencia.⁵⁶

Hasta aquí lo expresado conduce a considerar a la fenomenología, y en específico la teoría de la intersubjetividad,

⁵⁴ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., págs. 48-49.

⁵⁵ Edmund Husserl (1986), op. cit., p. 149.

⁵⁶ Javier San Martín (2016). “La fenomenología y el otro”. En *Acta mexicana de fenomenología*. I/1, p. 146.

como el vínculo fundamental para entender aquellos que serán los supuestos ontológicos de Martin Buber y que fundamentarán su planteamiento ético. Con ello podemos entender que la filosofía del siglo XX en su rama fenomenológica se percató de que para construir un edificio filosófico el fundamento no es el yo, sino la comunidad dialógica, cuya profundidad ontológica radica en la preeminencia de la relación y la multiplicidad por encima de la unidad.

La conciencia subjetiva es por esencia solipsista, y mientras que su emancipación, según los criterios estrictamente fenomenológicos es la intersubjetividad, en los términos de Buber será la relación entre los entes y el diálogo, el encuentro del otro como el fundamento del sí mismo, esto es, la intencionalidad que configura la naturaleza misma de la conciencia, en Buber se traduce como la inexistencia del yo en sí, sin que éste se encuentra en la forma de la relación con el Ello o el Tú, y en este Tú ir más allá de la intencionalidad puramente de objetos para incorporarse a una actitud fenomenológica de encuentro o relación interpersonal. La filosofía de Buber, entonces, no es una continuación de la fenomenología, sino que sólo aprovecha el campo abierto por ésta, pero prestando atención a su falta o insuficiencia para tratar al problema del otro.⁵⁷

En este punto es posible hacer la diferencia entre las propuestas de Husserl y las de Buber, sin embargo, un recuento puede clarificar el camino a recorrer. La conciencia desde Husserl se formula a partir de la conexión que ésta tiene con el mundo, es decir, deja su aislamiento solipsista para constituirse como conciencia intencional, sobre esto, Buber identificará su propuesta ontológico-antropológica de un ser en relación. Ser cuya interioridad no es aislamiento y subjetividad fundadora de realidades inconexas, sino una interioridad relacional. Buber completa el esquema de Husserl y el de la tradición de la

⁵⁷ Ante esto Sánchez Meca analiza a detalle las implicaciones de la filosofía del diálogo en su relación con la fenomenología trascendental de Husserl. Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., págs. 75-85.

filosofía moderna al ubicar al ser del hombre en el mundo exterior, (del cual no cabe desconectarlo sin quitarle propiamente la esencia de hombre), a través de dos pares de palabras básicas, “Yo-Ello” y “Yo y Tú”.

“Las palabras básicas se pronuncian desde el ser... No existe ningún Yo en sí, sino el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello”.⁵⁸ El camino de Buber es posible distanciarlo respecto al de Husserl en tanto que éste sigue dando ese primer paso en torno de la inmanencia monadológica en la que subsume al hombre hasta el descubrimiento de la intersubjetividad, mientras que Buber parte del sujeto en relación como un hecho, por ello es que su problemática central es por esencia “el otro”.

Exterioridad: Experiencia y relación

En su obra principal *Yo y Tú* se encuentra su propuesta ontológica más significativa, pero me parece necesario acudir también al texto *Diálogo y otros escritos* en donde, mediante el recurso a un lenguaje que oscila entre la ontología y la antropología, da algunas pautas esenciales para clarificar su postura.

Buber construye su ontología, se dijo, a partir de la trascendencia, a partir de aquello que excede la conciencia subjetiva del ser humano. En el texto *Distancia originaria y relación*, (contenido en *Diálogo y otros escritos*), el filósofo presenta una ontología en la que al hacerse la pregunta por el principio “metafísico” del ser humano, encuentra que dicho principio es doble, compuesto mediante dos movimientos fundamentales del hombre respecto a la realidad: el distanciamiento originario (*Urdistanz*) y el entrar en relación (*Beziehung*).

Si bien se encuentran en clave antropológica (sobre lo cual me ocuparé con detenimiento más adelante), Buber busca situarnos en una comprensión de la realidad que abarque la plenitud de lo que se muestra. Dichos movimientos del ser del

⁵⁸ Martin Buber (2017), op. cit., p. 12.

hombre clarifican lo que luego en *Yo y Tú* se entenderá como un “situarse” o “instalarse” en alguno de los pares de palabras básicas (Yo-Ello o Yo-Tú) que conforman el acercamiento del yo hacia el ser en su totalidad. La *Urdistanz* es, según Buber, el presupuesto para la *Beziehung*, es decir, el fundamento sobre el que actúa el hombre al entrar en relación: “Que el primero sea presupuesto del segundo se debe a que sólo el existente distanciado o, más concretamente, devenido hacia un Enfrente independiente, puede entrar en relación”.⁵⁹ ¿A qué se refiere el autor con ese “Enfrente independiente”?

Buber distingue, tomando como referencia la biología de su tiempo, las palabras “Mundo” (*Welt*) y “Circunmundo” (*Umwelt*). *Welt* es aquello que el hombre reconoce como un más allá de lo que percibe, algo independiente de su conciencia. Mundo, es sólo del hombre, pues es el único que puede identificar algo como independiente de él, entes que trascienden el ámbito del “Yo pienso”: “Sin embargo, con Mundo se menciona, necesariamente, más allá del ámbito del sujeto que se encuentra ‘en’ él y que es, como tal, independiente”.⁶⁰

Tal es pues, el concepto de tomar distancia, de una separación, un desgarrar entre conciencia y las cosas, es aceptar el precepto de la fenomenología de llegar hasta las cosas mismas sin identificarlas con la conciencia. Mientras que *Umwelt* es de los animales, designa una parcela de realidad limitada por la percepción indistinta con las cosas percibidas. Un mero ámbito, un medio ambiente propicio para el desarrollo de funciones vitales básicas.

Rémi Brague en *How to bein the world: Gnosis, Religion, Philosophy*, complementa esta idea. En su artículo reconoce a Buber en un intento de reformular el concepto de mundo.

Como hemos visto, muchos de los temas tratados por Buber [...] dependen del concepto de mundo [...]

⁵⁹ Martin Buber (1997). *Diálogo y otros escritos*. Barcelona: Riopiedras ediciones, p. 94.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

podríamos ir más allá y decir que *Yo y Tú* es un tratado sobre el mundo, una forma de cosmología.⁶¹

Sin embargo, dicho concepto posee diversas acepciones que dificultan su tratamiento unitario, como apunta ya Brague, Buber circunscribe bajo dicho vocablo desde el mundo de las cosas y los objetos hasta la realidad humana en su relacionalidad originaria, es decir, “mundo” designa una totalidad comprensiva del ser en tanto que ser que en la distancia revela su trascendencia irreductible a la esfera de conciencia subjetiva. Como se verá más adelante, las palabras básicas con las que el ser humano delinea su realidad, no corresponden a mundos distintos, sino a dos modos en los cuales el ser humano afronta el mundo.

Repetidas veces asevera que el sujeto no construye al mundo y polemiza en contra del sujeto idealista que gobierna sobre su mundo. Por el contrario, ser en el mundo testimonia acerca del estado de humildad de la subjetividad: Geist, el espíritu (o mente) no existe dentro de sí, sino en el mundo.⁶²

Por lo que en el movimiento de tomar distancia es reconocer al mundo en su alteridad, hacer valer la realidad del mundo en su esplendor. No obstante, en dicho movimiento se atiende sólo a una parte de lo que es el hombre con respecto al ser, como tal, se atiende a la situación humana, a lo que se presupone en el ser humano concebido como ser en el mundo; mas a este primer paso le sucede el segundo: el entrar en relación. Dicho acto de relación es descrito como “intuición sintética siempre y cuando sólo constatemos que tal concepto incluye, en este uso preciso, la función de unidad”.⁶³

⁶¹ Remi Brague. “How to Be in the World: Gnosis, Religion, Philosophy”. En Paul Mendes-Flohr (2002), *op. cit.* p. 138.

⁶² *Ibid.*, p. 141.

⁶³ Martín Buber (1997), *op. cit.*, p. 97.

La *Urdistanz* presupuesta para la facultad relacional del hombre, conduce a la visión objetiva del mundo, esto es, a un “enfrente independiente”, a “una mera suma de cualidades arbitrariamente incrementables, y no una auténtica totalidad y unidad”.⁶⁴ Es, entonces, en el *entrar en relación* cuando el mundo aparece ante nosotros, ya no como partes integrantes dispersas en un espacio y tiempo, sino como una unidad coherente y estable. Es cuando el hombre plenamente logra hacerse de un lugar en el mundo y se desarrolla a sí mismo dentro de él, como poniendo en marcha aquella situación presupuesta en la distancia originaria: “Es mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, frente a la cual yo mismo estoy presente «con todo mi ser», como se me ofrece el mundo como todo y como uno”.⁶⁵

Es de hacer notar que al hablar de mundo, Buber lo circunscribe a la esfera humana, el mundo es exclusivo del hombre. Por lo cual, identificar ontología y antropología, no conduciría a un equívoco, sino a la integridad del pensamiento buberiano, el cual no busca subsumir la realidad a la cuestión humana, o fundamentar la ontología desde la antropología, sino resaltar que la ontología aparece en el fondo de la problemática humana y es desde ahí que se puede arribar a una verdadera comprensión de la realidad. El propósito de Buber, cabe recordarlo, es el de establecer una ética que constituya un modelo de convivencia humano plenamente fincado en el diálogo, el camino para llegar a él es uno donde la realidad en su conjunto no puede estar desvinculada de lo humano.

El acercamiento al ser se efectúa desde la independencia, entendiendo como independencia ese “enfrente” caracterizado desde el concepto de la *Urdistanz* sobre la cual el hombre puede asumir dos figuras distintas según el modo de la *Beziehung*, una que limita el acceso hasta el ser, que permanece vinculada a la trascendentalidad de la conciencia y la otra, como el acceso total al sentido del ser. Ésta, se configura a partir del hombre en dos

⁶⁴ Ibid., págs. 97-08.

⁶⁵ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 129.

modos de existencia, pero que no significa, como tal, la construcción idealista y subjetiva de la realidad exterior, sino que estos modos se presentan como perspectivas o actitudes que se vinculan con el ser del hombre mismo, es decir, con el modo de aproximación al ser desde el ser humano. Es importante resaltar que Buber parece establecer un realismo o por lo menos la posibilidad de una objetividad independiente y una intersubjetividad interpersonal:

No se puede malinterpretar lo aquí indicado, sin embargo, como si quisiera decirse que el yo “pone” el mundo o algo similar [...] Ante todo, lo simplemente propio del ser humano es que aquí, y sólo aquí, surge de la totalidad un ser que le concede y permite separarse de sí como mundo y convertirse en un Enfrente.⁶⁶

Sin embargo, aclara Buber que las palabras básicas que formulan los acercamientos al mundo son dichos desde el ser, son íntimos a la constitución esencial del hombre, por lo que parece haber una correspondencia ontológica entre las dos partes: “Quien dice una palabra básica entra en esa palabra y se instala en ella”.⁶⁷ Hay una determinación desde el mundo hacia el hombre, pues éste no vive sin aquel, pero hay una plenitud cuando desde el hombre se pronuncia una de las palabras básicas.

Yo y ello

Ontológicamente hablando, ahí donde existe algo (un ente) se suponen sus límites en confrontación con otro algo, como lo dice Buber: “Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es sólo porque limita con otro”.⁶⁸ Es decir, el Ello es distinto, claro y delimitado frente a otro Ello, es un ser cuyas fronteras están definidas y por eso se vuelve un algo cognoscible, unitario, cuantificable e idéntico a sí mismo.

⁶⁶ Martin Buber (1997), op. cit., p. 98.

⁶⁷ Martin Buber (2017), op. cit., p. 12.

⁶⁸ Ibid., p. 13.

Es decir, un ente, la unidad primigenia que delimita la realidad de manera tal que es posible la denominación de ésta. El Ello se identifica, pues, como la unidad primera de la que se compone la realidad exterior, el primer dato al que arriba la conciencia. ¿Cómo nos relacionamos con dicha realidad?

El ser humano explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su condición, una experiencia. Experimenta lo que está en las cosas [...] En cuanto a la experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello.⁶⁹

Es la experiencia, pues, el modo por el cual ase arriba a un saber que tiene la condición de lo Ello, significa explorar los entes como cosas dadas a la conciencia, es decir, transformarlos en “objetos de conocimiento”. Por lo tanto el reino del Ello se ajusta al esquema trascendental kantiano, donde el sujeto experimenta los fenómenos que le hacen aparecer un mundo objetivo al que sólo puede conocer por la experiencia. Nunca conocer la cosa en sí.

En el Ello se marca una distancia total y absoluta entre el observador y el fenómeno. Éste aparece lejano a aquel en una distancia que posibilita una experiencia y un conocimiento puramente objetivos. El ente no da más de sí que lo que aparece, y no invita al hombre a hacerse él mismo parte de las cosas, no hay verdadera “relación”.

El ser humano experimentador no tiene participación alguna en el mundo. La experiencia se da ciertamente “en él”, pero no entre él y el mundo [...] El mundo se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada le añade a la experiencia.⁷⁰

Experiencia pura radicalmente separada de un contacto esencialmente directo entre las cosas y el hombre. Objetos

⁶⁹ Ibid., p. 13.

⁷⁰ Ibid., p. 14.

puros, realidades puras, delimitadas e idénticas sólo a sí mismas. El mundo en este sentido, se aparece en su mera realidad fenoménica, lo ente es tan sólo aquello que se aparece, se muestra, sin entregarse del todo. No se da nada más de sí:

[...] un mundo ordenado, un mundo separado. Este mundo es en alguna medida fidedigno, tiene densidad y duración, su articulación puede supervisarse, se le puede hacer presente continuamente [...] Lo percibes, lo tomas, por “verdad” para ti, se deja captar por ti, pero no se entrega.⁷¹

El ello se ordena y toma coherencia según las condiciones materiales de tiempo y espacio, por tanto hay una totalidad cognoscente capaz de alcanzar el grado objetivo que se necesita para fundar sobre él una ciencia y una técnica. Los objetos están a disposición total, cedidos por completo a ser experimentados a placer. Pero su ontología carece de plenitud sustancial, pues siendo cosas no se entregan por completo, en todo su ser y el propio hombre, nunca las menciona con todo su ser. “La palabra Yo-Ello nunca puede ser dicha con Todo el ser”.⁷²

Esto permite suponer que la palabra fundamental Yo-Ello está dada como una forma lingüística independiente. ¿En qué sentido? Buber concibe al lenguaje como el lugar de encuentro con el ser, son las palabras fundamentales las que nos otorgan el encuentro con la realidad. Y en este punto es clara la distancia entre las palabras: En el caso del Ello, por concebirse como el ser carente de su plenitud ontológica, siendo una “figura del ser”, la palabra no puede ser dicha con todo el ser pues no está aquel a quien se le dirige. De ahí que “[...] el lenguaje de la palabra fundamental yo-ello es, por esencia, un «hablar sobre», «un dicho»”.⁷³

La palabra es dicha sin que necesariamente alguien la escuche, o sin que ese escuchar suponga una verdadera relación.

⁷¹ Ibid., p. 43.

⁷² Ibid., p. 12.

⁷³ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 118.

Podríamos pensar que este modo del lenguaje no es nunca un “hablar”, éste ya supondría la relación entre hombres, mientras que el dicho no es más que experiencia puesta en palabras, un texto a analizar. Algo enteramente distinto ocurre en el mundo del Tú.

Yo y Tú

Si la palabra fundamental Yo-Ello era un “hablar sobre”, la palabra fundamental Yo-Tú aborda al lenguaje como un decir algo, pero no sobre algo, sino a alguien. El Tú es ese alguien a quien se “convoca”, a quien se le dirige la palabra: “La palabra fundamental yo-tú es, por esencia, un «dirigir la palabra», un «decir» (*Ansprechen*)”.⁷⁴

Si en el Ello prevalece la experiencia, en el mundo del tú no hay experiencia posible, porque tampoco hay objetos. El Tú está fundado sobre la relación. “Quien dice tú no tiene algo por objeto [...] Quien dice tú no tiene algo sino nada. Pero se sitúa en la relación”.⁷⁵ Relación que se da entre los hombres, pero no se limita a éstos, porque la naturaleza y los seres “espirituales” pueden llegar a ser parte de tal mundo.

Para caracterizar este mundo Buber da el ejemplo de un árbol. Éste, en un primer momento pertenece al ello, a la experiencia frente a ésta lo convierto en un objeto más.

Puedo clasificarle como un género y considerarle en tanto que ejemplar según estructura y modo de vida [...] Puedo volatilizarlo y eternizarlo como número, como pura relación numérica [...] En todos estos casos el árbol continúa siendo mi objeto, ocupa su lugar en el espacio y en el tiempo, su naturaleza y cualidad.⁷⁶

Se da ante el yo el fenómeno y su participación frente a él es la de un espectador y un experimentador que ve, siente y se envuelve del fenómeno sin participar esencialmente en él.

⁷⁴ Ibid., p. 118.

⁷⁵ Martin Buber (2017), op. cit., p. 13.

⁷⁶ Ibid., p. 16.

Pero también puede ocurrir que yo, por una unión de voluntad y gracia, al considerar el árbol sea llevado a entrar en relación con él, de modo que entonces él ya no sea un Ello.⁷⁷

Entonces, al entrar al mundo de la relación, no se renuncia a los objetos, a su experiencia, categorización y objetividad como datos empíricos evidentes, sino que éstos son dejados atrás y se les atiende con la actitud de entrega porque éstos son entregados en su totalidad. La exterioridad es presentada en toda su plenitud ontológica, y es recibida de la misma forma. La relación es reciprocidad. El fenómeno está abierto para ser considerado por completo, dando todo lo que es en sí. “La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser”⁷⁸

La condición de posibilidad del mundo del Tú no se ajusta al esquema apriorístico de Kant. No son el espacio y el tiempo lo que subyace a la relación, sino que su posibilidad está mediada por el acto de adoptar la actitud correspondiente, la cual parece relacionarse con una epojé fenomenológica que esté dirigida hacia las cosas mismas, no como hechos, sino como esencias. Sin embargo, no es la misma epojé que realiza Husserl, no es un poner entre paréntesis la realidad de la alteridad del Tú como objeto de duda, sino de la necesidad de partir de tal alteridad como verdadera. Es la conciencia subjetiva, sin embargo, la que tiene que llegar a ser en relación con el Tú: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo digo Tú”.⁷⁹

La trascendentalidad que propone Buber no es la de una conciencia en un mundo de objetos, sino la que se da cuenta que éstos no bastan para agotar el mundo. Lo real no se identifica con objetos, éstos apenas son un atisbo de lo que se plenifica en el mundo de la relación. Las esencias no son cosas perceptibles y reductibles a categorías específicas. Éstas sólo se dan a entender en esos fugaces momentos de verdadero encuentro dialógico con el Tú. Mas esta fugacidad no implica su

⁷⁷ Ibid., p. 16.

⁷⁸ Ibid., p. 12.

⁷⁹ Ibid., p. 21.

inconsistencia o carencia de verdadera concreción, no es sólo un formalismo, sino que esos instantes doblegan al hombre para volverlos modo de vida. Una vida encaminada a esos instantes.

El Tú es un encuentro. No puede ser mediado, sino que se da en la actualidad eterna.

La actualidad, no la actualidad puntual que sólo designa eventualmente en el pensamiento el término del tiempo “transcurrido” [...] Sino la actualidad real y cumplida, solamente se da cuando hay presencia, encuentro, relación. Sólo porque el tú se torna presente surge la actualidad.⁸⁰

Ni media tampoco ningún sistema, ningún concepto, representación o fantasía.⁸¹ No puede ser buscado porque se da por gracia, aunque es necesaria una voluntad de apertura al Tú. “El Tú me sale al encuentro por gracia –no se le encuentra buscando-. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser”.⁸² No puede ser coherente con el espacio y tiempo porque deja atrás la limitada experiencia de los objetos. “El mundo del Tú no tiene ninguna coherencia en el espacio ni en el tiempo”.⁸³ Es la fundación de una filosofía enmarcada por la vida y la existencia humanas.

Pero una vida y una existencia humanas en donde lo predominante es el poder entrar en relación con el prójimo. El espacio del encuentro trasciende lo ontológico hacia un estado ético al que se atiende en el acto de la responsabilidad: “una racionalidad ética, donde el sujeto está fuera de sí, y donde el otro ya no es objeto sino rostro que interpela... el nuevo inicio

⁸⁰ Ibid., p. 22.

⁸¹ Respecto a la inmediatez que posibilita y conforma a la relación Yo-Tú cabría ponerla en diálogo con la descripción husserliana de las vivencias intencionales, las cuales se constituyen (siguiendo a Brentano) teniendo necesariamente una representación como base. Véase: Edmund Husserl (2013). *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza. Especialmente los párrafos 22, 23, 32 y 33 de la quinta investigación, páginas: 531-557.

⁸² Ibid., p. 20.

⁸³ Ibid., p. 45.

humano, la responsabilidad irrecusable por los otros”.⁸⁴ Verdadero diálogo y encuentro sólo es posible como respuesta al otro que invita a entrar en relación.

Un mundo concreto, nuevamente creado, del que respondemos nos es puesto en los brazos. Un perro te ha visto y tú respondes a su mirada, un niño te ha agarrado la mano y tú respondes a su contacto, una multitud de hombres se mueve en torno a ti y tú respondes a su necesidad.⁸⁵

Pero el encuentro, se ha dicho, no sucede en el hombre, atiende siempre más allá del sujeto. El encuentro ocurre en un espacio ontológico independiente en el que los hombres entran por medio del diálogo verdadero y en donde lo predominante es la relación.

Ontología del Zwischen

El encuentro es mediado por el lenguaje, y como lenguaje atiende siempre a la trascendencia, a aquello que sale del sujeto y se instala en un espacio distinto, sólo accesible por medio del diálogo auténtico. Este espacio es la “categoría” fundamental de la ontología buberiana, el *entre*: “Al principio está la relación”.⁸⁶ La realidad fundamental del ser es estar en relación, es una especie de “a priori” que determina la verdadera esencia del mundo y la conciencia.

Estar en el mundo significa ser conciencia de algo. La intencionalidad sigue siendo un aspecto fundamental de la antropología buberiana, pero dicho estar no presupone ya la relación. La fenomenología fundó la conciencia relacional sólo en el nivel de la intencionalidad, es decir, en su carácter

⁸⁴ Franco Riva (2005). “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”. En *Anuario Filosófico XXXVIII/2*, p. 639.

⁸⁵ Martin Buber (1997), op. cit., p. 37.

⁸⁶ Martin Buber (2017), op. cit., p. 28.

objetivo, aquello que Buber determinó como el círculo de los verbos activos en los cuales no se agota el mundo de vida del yo.

La vida del ser humano no se limita al círculo de los verbos activos [...] que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo.⁸⁷

Esto pertenece y funda el mundo del Ello y, tal como en la fenomenología, no pertenecen sino a la constitución inmanente de la conciencia. La subjetividad, a pesar de ser intencional, continúa sucediendo “en” el hombre y no “entre” él y su mundo.

El acontecimiento de la verdadera relación, del encuentro del hombre con el hombre en diálogo y responsabilidad no puede ocurrir en una cosificación intencional del otro, como experiencia del otro, sino que debe tratarse de una auténtica salida del Yo al encuentro con el Tú en un espacio independiente. Dicho espacio es llamado *entre* (*Zwischen*), al cual es posible acceder cuando desde la intimidad del ser surge la palabra básica Yo-Tú.

El tú aparece, en efecto, en el espacio, pero precisamente en el espacio del interlocutor exclusivo en el que todo lo demás solamente puede constituir el trasfondo del que el Tú destaca, no su límite ni medida; el Tú aparece en el tiempo, pero en el acontecimiento cumplido en sí, que es vivido no como parte de una secuencia rígida y sólidamente articulada, sino en una “duración” cuya dimensión puramente intensiva sólo resulta determinable a partir de sí mismo.⁸⁸

El mundo del Tú posee su propia determinación ontológica que, sin entrar en contradicción con la del mundo del Ello, lo trasciende. Buber, de cierto modo, hace una fenomenología del

⁸⁷ Ibid., p. 12.

⁸⁸ Ibid., págs. 41-42.

encuentro, en la que el mundo intencional, mediado por el espacio y el tiempo objetivos, queda suspendido, y aparece sólo como un horizonte, como escenario en el que se desarrolla el verdadero aparecer de un ser no tematizado. Aquí, la conciencia es verdaderamente relacional, pues rompe la limitación de ese “algo” que tenía por objeto al ser únicamente intencional y puede cumplirse finalmente la pretensión ontológica buberiana de hacer de la relación la categoría fundamental del ser: “Al comienzo está la relación como categoría del ser”.⁸⁹

Así, la relación no tiene un fundamento anterior o posterior, no es ni el Yo ni el Tú quien funda la posibilidad del entrar en relación, sino como dice Franco Riva: “La relación es más bien lo originario, porque ‘el yo y el tú no contienen en sí mismos la razón de su relación’. Buber dice que la relación es precedente respecto a sus mismos términos, que es ‘entre-los-dos’ (*Zwischen*)”.⁹⁰

Buber, sin embargo, hace una aclaración importante a la que hay que atender. En el texto *Interrogaciones filosóficas* (incluido en la obra conjunta *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, editada por Friedman, Calarco y Atterton) se desarrolla una discusión entre Levinas y Buber, en donde el primero critica la posición buberiana del *Zwischen* como el a priori del ser, puesto que comprometería la identidad o “ipseidad” de los términos que participan en la relación y así, anular la trascendencia absoluta del Tú respecto del Yo.

Si el sí mismo deriva su ipseidad de su confrontación con el tú [...] entonces el yo y el tú están relacionados, como lo están los términos de toda relación, esto es, como objetos, unidos por el mismo acto que los separa, cada uno definible en términos del otro.⁹¹

⁸⁹ Ibid., p. 39.

⁹⁰ Franco Riva (2005), op. cit., p. 646.

⁹¹ Emmanuel Levinas (2006). “Interrogaciones filosóficas y respuestas”. En Friedman, Calarco y Atterton (eds.). *Levinas y Buber: Diálogo y diferencias*. Buenos Aires: Lilmod, p. 60.

Buber responde, sin embargo, que Levinas comete un error al considerar el *Zwischen* como la estructura última del ser: “yo solamente he puntualizado que no podemos prescindir de esta categoría para una comprensión y presentación cabal de lo que ocurre entre dos hombres cuando se encuentran en diálogo uno con otro”.⁹² Buber no intenta derivar su ontología únicamente de un aspecto que atañe a una esfera del ser del hombre que permanece independiente de las otras. El *Zwischen* es un espacio exclusivo de la relación Yo y Tú que de ninguna forma reduce o nulifica al ser en ella. La proximidad de la relación no hace nula la presuposición ontológico-antropológica de la distancia originaria, que era la presuposición misma de todo entrar en relación.

Aún con ello, la relación Yo y Tú porta en sí misma una visión ontológica en la que se atiende al develamiento del ser en una entrega esencial, la cual no se revela sólo como teoría o visión del ser, sino como diálogo y responsabilidad. Por lo que en realidad la afirmación buberiana de la relación como principio y categoría del ser sigue plena de sentido. Ética y ontología, unidas e inseparables.

El siguiente apartado se dirige hacia la perspectiva antropológica de Martin Buber, a través de la cual, teniendo presentes los conceptos ontológicos hasta aquí expuestos, se podrá establecer un concepto del ser humano que responda a la dimensión ética de Martin Buber.

⁹² Friedman, Calarco y Atterton (2006), op. cit., p. 63.

LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

El concepto buberiano de antropología filosófica

LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DE MARTIN BUBER es: ¿qué es el hombre? Es importante señalar que el estudio antropológico constituye el hilo conductor de su filosofía, puesto que es la vía por la cual sus conceptos ontológicos delinean una propuesta fundamentalmente ética. En el texto *¿Qué es el hombre?* el filósofo comienza su estudio en torno a la definición propia del concepto de antropología filosófica con una reflexión sobre Kant.

Immanuel Kant comienza su antropología haciendo las cuatro preguntas fundamentales: “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me cabe esperar?” y finalmente la pregunta a la que según Buber se reducen las anteriores, “¿Qué es el hombre?”. Es evidente que al responder por separado a estas preguntas se fundan las disciplinas filosóficas como tal; en el caso de la primera pregunta surge la teoría del conocimiento que Kant deja fundada en su *Crítica de la razón pura*; la segunda pregunta apunta a la segunda de sus críticas y funda la ética o ciencia moral y la tercera queda expuesta como filosofía de la religión.

Dichas preguntas refieren a la delimitación del entendimiento humano, su particularización como saberes específicos cuestionan los límites a los cuales llega el intelecto, la voluntad, o la esperanza. Delimitan, separan y categorizan en partes, según Buber, tratan de la “finitud del hombre”:

En las tres primeras cuestiones de Kant se trata de la finitud del hombre. “¿Qué puedo saber?” implica un no poder, por lo tanto, una limitación, “¿Qué debo hacer?” supone algo con lo que no se ha cumplido todavía, también, pues, una limitación; y “¿Qué me cabe

esperar?” significa que al que pregunta le está concedida una expectativa y otra le es negada, y también tenemos otra limitación.⁹³

¿Cuál es entonces la limitación que intenta establecer la cuarta pregunta? En realidad, no parece ser una limitación, sino una gran síntesis de las preguntas anteriores, ya que pregunta por la finitud del hombre en general y no bajo un aspecto determinado. Reducir las tres preguntas anteriores a la última, quiere decir que el tener un conocimiento esencial del hombre significa responder por lo que puede saber, lo que debe hacer y lo que le cabe esperar, es conocer al hombre en su finitud completa, y con ello su participación como ser finito en lo infinito del saber, del hacer y del esperar.

Y se ha dicho también que con el conocimiento de la finitud del hombre se nos da al mismo tiempo el conocimiento de su participación en lo infinito, y no como dos propiedades yuxtapuestas, sino como la duplicidad del proceso en el que se hace cognoscible verdaderamente la existencia del hombre.⁹⁴

La existencia se reconoce como una finitud participativa en todo infinito que la sostiene, la existencia es cercanía con la infinitud. Saber, hacer y esperar ese “algo”, limitado y específico de acuerdo a la esencia del hombre, es esperarlo sobre la base de lo infinito que es aquello, de lo cual sólo es posible recibir en parte.

En este sentido, la antropología se consolida como la pregunta fundamental de la filosofía, pues en ella se descubre el modo de aproximación auténtico del hombre a la filosofía. Al estudiar la ontología se ha establecido que Buber no se separa del esquema kantiano, sin embargo, va más allá de éste; la teoría del conocimiento trascendental de Kant apunta hacia un hombre al que, según Buber, nunca estudia verdaderamente. Buber elude

⁹³ Martin Buber (1979), op. cit., p. 14.

⁹⁴ Ibid., p. 15ss.

finamente la teoría del conocimiento (la cual por sí misma no dilucida el problema del hombre) y va tras una antropología filosófica.

Pero hay que tener en cuenta que Buber no propone a la antropología filosófica como el fundamento de las disciplinas filosóficas particulares, puesto que en éstas se tendría en cuenta una constitución específica del ser humano e igualmente la necesidad de deshumanizarla o bien, objetivarla fuera del individuo. Por eso el propósito de la antropología filosófica es conocer al hombre. Conocerlo implica llevarlo comparativamente destacando las diferencias y la unidad a través de éstas, lo que excedería el alcance real de la disciplina que busca Martin Buber:

[...] sólo abarcando sistemáticamente ésta y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige en cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre.⁹⁵

Buber parece deducir la imposibilidad de que a través de una antropología se pudiera fundar la metafísica y el resto de las disciplinas filosóficas como tal: “La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas como si dijéramos, desde abajo y no desde arriba. Lo que pretende es sencillamente, conocer al hombre”.⁹⁶ En este punto, Buber señala que el camino a seguir para este propósito es distinto al de una tematización objetiva de la categoría de lo humano, lo que nos lleva fuera del lenguaje de la metafísica y el de las ciencias particulares, dicho movimiento se sustenta en el hecho evidente en el cual, problematizar al hombre, es problematizar la propia existencia individual y subjetiva.

⁹⁵ Ibid., p. 18.

⁹⁶ Ibid., p. 19.

¿Demasiado ortodoxo?

Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.⁹⁷

La antropología que busca Buber es una donde se conciba al hombre en su plenitud, por lo tanto no basta con que se sitúe al ser humano fuera como una parcela a explorar de la naturaleza, puesto que hay que tener en cuenta también la subjetividad de éste, la cual se puede hallar sólo en el interior del hombre, su “sí mismo”.

[...] tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente.⁹⁸

Se trata de dilucidar la dimensión más íntima, lo que no se logrará mediante un estudio de meramente objetivo. ¿Qué tipo de antropología se busca en Buber? La genuinamente filosófica, que comprende la totalidad del hombre y que permita fundamentar una ética.

En su texto, Buber hace un recorrido por las diferentes visiones antropológicas suscitadas a lo largo de la historia de la filosofía, de lo cual concluye que es el encuentro del hombre consigo mismo en soledad el origen de la propia pregunta antropológica.

A esta reflexión sobre sí, de la que venimos hablando, propende sobre todo al hombre que se siente solitario y él es también el más capacitado para ejercerla [...] En el

⁹⁷ Ibid., p. 20.

⁹⁸ Ibid., p. 21.

hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema.⁹⁹

Si bien, se estableció que la filosofía de Martin Buber es esencialmente una filosofía que sale del aislamiento subjetivista de la modernidad, para lograrlo, tiene que enfrentarse cara a cara con la soledad, condición originaria no sólo del hombre, sino de las épocas mismas en las que aparece o se acentúa la problemática de lo humano, épocas de desamparo e indigencia en las que el ser humano, errabundo, carece de un lugar en el cosmos que le dé cabida a su peculiar naturaleza, en contraste con las épocas en las que el hombre posee tal lugar y en las que, por consecuencia, aminora la problemática y el peso existencial de la pregunta.

Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar [...] En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia.¹⁰⁰

Dos son los factores principales que ocasionan que la época en la de Martin Buber se caracterice como un momento de soledad y crisis. El primero es un factor sociológico: “Consiste en la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana directa”.¹⁰¹ El creciente desarrollo de las sociedades de masa propias del capitalismo de la modernidad, anula las posibilidades de una convivencia humana directa, es decir, de la relación recíproca entre los miembros de una comunidad y en consecuencia “aumenta de nuevo la soledad humana”.¹⁰² El segundo factor es caracterizado por el recorrido mismo de la historia del ser humano en relación con las acciones

⁹⁹ Ibid., p. 24.

¹⁰⁰ Ibid., págs. 24-25.

¹⁰¹ Ibid., p.75.

¹⁰² Ibid., p. 76.

y creaciones que son producto de sus capacidades; se ha visto “el rezago del hombre tras sus obras”.¹⁰³

Se ha exhibido la incapacidad humana para dominar sus creaciones y artificios, se ha visto superado ante la máquina que estaba destinada a ser esclava de su voluntad, ha caído presa de sus propios modelos económicos que no atinan a coordinar los bienes de forma racional para con toda la sociedad y su acción política fue el detonante de diversos conflictos bélicos apenas en las primeras décadas del siglo. Por ello, el siglo XX es un terreno fecundo para el desarrollo de la antropología filosófica.

No es ninguna casualidad, sino algo lleno de sentido que los trabajos más importantes en el campo de la antropología filosófica surgieran en los primeros diez años que siguieron a la primera guerra mundial.¹⁰⁴

El camino a la antropología contemporánea: Hegel y Marx

Antes de pasar directamente a la propuesta antropológica de Buber, es importante seguir el desarrollo histórico que de la disciplina antropológica desde Grecia y la época medieval hasta la primera mitad del siglo XX, época en la cual ha conseguido tal hondura e independencia como en ninguna otra precedente; es necesario entender el tránsito intelectual de una antropología a otra. Se ha dicho que la antropología aparece cuando el hombre pierde su puesto y hogar en el mundo. La labor de la antropología sería restablecer ese hogar, conformar un sistema que produzca en el hombre una seguridad en su relación con el mundo y con sus semejantes.

En cada época, la antropología filosófica se ha construido a partir del derrumbe del sistema conceptual que sostenía el devenir humano en el mundo. Por lo que en esa búsqueda de sentido que se hace sonar en la pregunta misma por el hombre, se lograba construir un nuevo sistema que otorgaba un nuevo modelo de convivencia entre el hombre y su entorno. El hombre se convertía en parte del sistema y, con ello, volvía a gozar de la

¹⁰³ Ibid., p. 77.

¹⁰⁴ Ibid., p. 78.

seguridad una vez perdida. El sistema de los griegos era cosmológico; el del medioevo, teológico; el de la modernidad es el que aclarará a continuación.

Se dijo al iniciar este capítulo que fue Kant el primero en entender la necesidad de la pregunta antropológica como la pregunta fundamental de la filosofía, a pesar de que no fue el primero en advertirlo, tal mérito Buber se lo otorga a Pascal, para quien el problema antropológico se traduce en el terror de la infinitud del universo que le rodea, es decir, de la crisis de la relación entre el hombre y el mundo: “Pascal experimenta bajo la bóveda del cielo estrellado no sólo su sublimidad como le ocurriría a Kant después, sino, y con más fuerza, su carácter inquietante: *le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie*”.¹⁰⁵

Es el hombre que advierte la inmensidad de los espacios y perplejo se pregunta por su ser en el infinito. Kant, sin embargo, fue el que no sólo entendió a Pascal, sino que además planteó la pregunta por el hombre y su relación con el mundo de un modo filosófico: “Kant ha sido el primero en comprender la cuestión antropológica en una forma crítica que ofrecía una respuesta a lo que a Pascal importaba de veras”.¹⁰⁶ Kant no responde a dicha pregunta en su *Antropología*, sino en la *Crítica de la razón pura*, en tanto que busca fundamentar la comprensión del espacio y el tiempo y dar así seguridad al hombre para conocer el mundo. Buber cuenta una anécdota de cuando tenía 14 años, en la cual aclara esta cuestión:

Se había apoderado de mí como una obsesión insensata: tenía que tratar de representarme constantemente los límites del espacio o su falta de límites, un tiempo con principio y fin o un tiempo sin principio ni fin, y ambas cosas eran igualmente imposibles y desesperadas [...] A los quince años encontré la solución en un libro, los

¹⁰⁵ Ibid., p 31 y Blaise Pascal (1966). “El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra”. En *Pensamientos I: El hombre sin Dios*. Buenos Aires: Aguilar, p. 64.

¹⁰⁶ Ibid., p. 38.

¿Demasiado ortodoxo?

Prolegómenos a toda metafísica del porvenir [...] Este libro me explicó que el espacio y el tiempo no son más que las formas en que ocurre necesariamente mi intuición humana de lo que es.¹⁰⁷

Con eso Buber muestra cuál es la respuesta de Kant ante la problemática pascaliana: el hombre puede sentirse seguro en el mundo, porque éste no es más que una proyección de aquello que habita en él mismo: “lo que te espanta del mundo, lo que se te enfrenta como el misterio de su espacio y de su tiempo, es el enigma de tu propio captar el mundo y de tu propio ser”.¹⁰⁸ Y con ello provoca un vuelco en la manera de entender a la antropología, la cual no podría convertirse en más que en una parte de la cosmología, sino que habría de cobrar autonomía como disciplina filosófica, aunque, como se ha recalcado, sin pretender que sea el fundamento de la filosofía en cuanto tal, sino como una disciplina sin la cual no se lograría hacer de la filosofía un proyecto real.

Pero inmediatamente, Buber muestra la contraparte del desarrollo de la moderna antropología filosófica expresada en el sistema hegeliano. Sistema que ha ejercido una influencia tal para el mundo y la sociedad que toda filosofía posterior a él se torna, o bien a favor, o en contra, pero siempre desde Hegel:

[...] influencia que ha favorecido la desposesión de la persona humana concreta y de la sociedad humana concreta en favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus formaciones objetivas.¹⁰⁹

Buber entiende el sistema hegeliano como un proceso de desantropologización, es decir, de poco a poco ir restando la importancia del hombre en aras de fabricar un mundo regido por leyes tan claras y específicas que no deje lugar a sorpresas o accidentes.

¹⁰⁷ Ibid., p. 39.

¹⁰⁸ Ibid., p. 40.

¹⁰⁹ Ibid., p. 41.

Buber observa que a pesar de que en su juventud Hegel tomó parte del proyecto antropológico real consistente en observar a la persona concreta e individual, a partir del Hegel sistemático:

[...] ya no arranca [...] del hombre mismo, sino de la razón del mundo; para él, el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación.¹¹⁰

El hombre es apenas una parte del desarrollo de la razón absoluta, o más exactamente, un momento de ella, pues el *logos* hegeliano no es un sistema compuesto de partes en un espacio, tal como el sistema metafísico y teológico, sino que el sistema de Hegel está puesto únicamente sobre el tiempo.

Hegel trata de dotar al hombre con una nueva seguridad, trata de edificarle una nueva mansión cósmica. No es posible edificarla en el espacio copernicano y por eso Hegel la levanta sólo en el *tiempo* ‘la potencia suprema de todo lo que es’.¹¹¹

Es el tiempo, la historia, el desarrollo supremo de una razón transformadora la nueva casa del hombre: “El sistema de Hegel representa, dentro del pensamiento occidental, la tercera gran tentativa de seguridad: después de la cosmológica de Aristóteles y la teológica de Santo Tomás, tenemos la logológica de Hegel”.¹¹²

El fenómeno al que se debe prestar atención no es solamente la respuesta de Hegel a la problemática antropológica, sino a las inmediatas réplicas en su contra: “la rebelión surge casi de inmediato y, con ella, se renueva la exigencia de una perspectiva antropológica”.¹¹³ Esto ocurre, siguiendo a Buber, porque el hogar de Hegel era inhabitable. Su construcción sobre el tiempo coincidía de manera perfecta con el pensamiento y la palabra,

¹¹⁰ Ibid., p. 43.

¹¹¹ Ibid., p. 44.

¹¹² Ibid., p.44.

¹¹³ Ibid., p. 45.

pero “Incorporar la consumada perfección a la realidad de lo que es, he aquí algo que el pensamiento humano puede hacer, pero no algo que pueda lograr la viva representación humana”.¹¹⁴ Por lo que, a pesar de asentarse como un sistema de pensamiento que permeó radicalmente el modo de entender la filosofía, era también insostenible en la vida real de la persona.

El modo en el que Buber plantea el sistema hegeliano como insostenible, tiene que ver con la forma en el que el autor concibe el tiempo, distinguiendo entre un tiempo cosmológico y uno antropológico. Del primero se puede hacer una abstracción como un todo terminado, es posible abarcarlo con el pensamiento. Mas el tiempo antropológico, el tiempo en el que ocurren las cosas en la vida humana concreta no puede dar seguridad alguna del tiempo porvenir, no podemos entender como real sino el tiempo pasado: “En cuanto experimentamos algo *como tiempo*, en cuanto somos conscientes de la dimensión temporal como tal, entra ya en juego la memoria”.¹¹⁵

Ni siquiera el presente mismo es considerado por Buber como una dimensión temporal, lo cual concuerda con la actualidad inherente al mundo del Tú como dimensión de encuentro fuera del tiempo cosmológico, como aquello que no ha llegado a entrar en el devenir de un tiempo objetivo. Así, el tiempo antropológico es únicamente la memoria, la seguridad en ella es la seguridad de lo que ya pasó, no de lo que va a pasar como Hegel pretende. Por lo cual, el único medio que Buber reconoce para asentar el sistema hegeliano en la vida real de los hombres es la de una fe secularizada.

En el sistema de Hegel, el mesianismo se ha secularizado, es decir, se ha trasladado de la esfera de la fe [...] a la esfera de la convicción evidente, en la que el hombre considera y medita el objeto de su convencimiento.¹¹⁶

¹¹⁴ Ibid., p. 47.

¹¹⁵ Ibid., p. 46.

¹¹⁶ Ibid., p. 48.

Concebir el tiempo cosmológico en armonía con el antropológico es llevar al hombre de la seguridad mediada por la fe a la seguridad de la razón.

El principal seguidor y a la vez crítico del sistema hegeliano es Marx, quien es indispensable para entender los aspectos éticos que emanan de una teoría social buberiana fuertemente influenciada por Marx. Buber ve en Hegel y Marx el mismo mesianismo, la misma supuesta seguridad del tiempo cosmológico que armoniza con el tiempo del hombre, sin embargo, Marx agrega algo esencial para Buber: hace de la sociedad el hogar del hombre real, auténtico. A dicho agregado Buber lo denomina “reducción sociológica”, y con ello el ser humano toma parte del devenir histórico del hombre real, representado en las masas proletarias de su tiempo. El hombre, parece ser, había admitido el hogar en el tiempo de las categorías hegelianas, pero habría de conquistar el hogar en el espacio de la sociedad.

El mundo del hombre es la sociedad. Mediante esta reducción se logra [...] una seguridad que las masas proletarias, por lo menos durante una época han aceptado e incorporado realmente a sus vidas.¹¹⁷

Buber, en cierto sentido, recupera, aunque bastante matizada, dicha reducción sociológica, no en tanto que busque reducir el hombre a su ser social, sino en cuanto a hacer del mundo real, concreto y vivo de la sociedad, el mundo del hombre.

Marx, a su vez, expuso una doctrina que Buber considera válida en cuanto que es efectivamente la vida social, como toda vida, la que engendra las fuerzas que podrán renovarla.¹¹⁸

Posteriormente, en *Caminos de utopía* Buber cuestiona a Marx acerca del concepto de una verdadera renovación de la

¹¹⁷ Ibid., p. 51.

¹¹⁸ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 153.

sociedad que precedería a la puesta en práctica del socialismo y encuentra bases que afirman tal renovación como el hecho de considerar a la revolución como un acto eminentemente político, pero pensar en la organización de la sociedad como un acto de renovación que legitima a la comunidad de hombres, la que fuera del ámbito político está también fuera de las formas de dominio propias de la esfera política. La “renovación de la sociedad” no es la revolución en sí, sino que atiende al hombre real y concreto en un acto ético y antropológico y no simplemente político.

En cuanto empieza la actividad organizadora en el terreno preparado por la revolución, es decir, en cuanto se inicia la función positiva del socialismo, el principio político es suplantado por el social.¹¹⁹

La revolución socialista se entiende como el paso final del ámbito político hacia una concepción integral de lo social en el hombre, llevarle hasta ese hogar que le arroja en una comunidad auténtica, que no es sólo una suma de individuos aislados, ya que “sólo podría mantenerse mediante un principio político de dominio y coacción”.¹²⁰ El espacio antropológico y, por tanto el ético, son concebidos por Buber fuera del espacio político, esto significa que las categorías políticas no agotan la esencia del hombre, ni instauran sus reglas permanentes de acción, sino que es la esencia del ser humano la que configura y moldea el espacio político. Por lo tanto, Marx, a diferencia de Hegel, pretende dar el paso decisivo de la antropología al considerar al hombre real.

Sin embargo, Marx no logra tal objetivo, dice Sánchez Meca:

Marx no había acogido, en su concepto de sociedad, este elemento de la relación entre yo y tú como realmente

¹¹⁹ Martin Buber (2014b). *Caminos de Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 115.

¹²⁰ Martin Buber (2014a), op. cit., p. 112.

diferentes, sino que opone a un individualismo ajeno a la realidad, un colectivismo no menos irreal.¹²¹

El proyecto socialista parece siempre estar determinado por un sentimiento de rechazo al individuo que configura el capitalismo, sentimiento que deriva en la destrucción de la posibilidad real de formar una antropología filosófica en la cual, no obstante, el espacio político no tenga una influencia directa sobre él. La concepción marxista deriva hacia colectivismo, ideal de aquello que denuncia Buber en la pasada cita de *Caminos de utopía*, como el agregado de individuos coaccionados por un poder de dominación política. Más adelante, en el mismo texto dice Buber:

La formación de la nueva estructura social, no pasó a ser verdadero objeto de su conciencia ni genuina finalidad de su actuación [...] A pesar de su gran fuerza no se aplicó a dar forma a la nueva existencia social del hombre que se pretendía liberar por la revolución.¹²²

En síntesis, el proyecto antropológico de Marx quedó estancado en una acción política incapaz de generar una verdadera estructura social basada en la relación entre los seres humanos.

Las razones del fracaso aparecen desde el propio planteamiento marxista, el cual recupera el método de la dialéctica hegeliana aplicado a la sociedad, es decir, conserva en sí mismo el destino del sistema hegeliano.

A pesar de toda su reducción sociológica, introduce en su consideración del futuro el tiempo cosmológico [...] un tiempo que como sabemos, es ajeno a la realidad del hombre.¹²³

¹²¹ Diego Sánchez Meca (2000), op. cit., p. 155.

¹²² Martin Buber (2014b), op. cit., p. 136.

¹²³ Martin Buber (1979), op. cit., p. 52.

La imagen marxista del mundo se asegura mediante sus propias leyes dialécticas, las cuales no es posible romper; recorre la historia teniendo escrito el final de ésta, cosa imposible para el hombre real, el hombre de la vida concreta. Buber señala que, en realidad, Marx no llega a tocar el verdadero problema de la realidad del hombre, y añade: “No existe el problema de la decisión humana como raíz del acaecer y del destino sociales”.¹²⁴ El problema de la decisión humana es central en la evolución del pensamiento ético de Buber en tanto que el bien y el mal no son dos realidades delimitadas, sino dos impulsos en constante tensión, los cuales son dirigidos a su realización por la decisión humana. Al parecer, en el desarrollo marxista se elimina el problema ético como tal, puesto que no se expone la responsabilidad ética en el acto humano personal, sino en el devenir dialéctico preestablecido.

En total oposición, Buber cierra el capítulo sobre Marx de la siguiente manera:

No hay ninguna garantía dialéctica que pueda evitar el derrumbe del hombre; sólo de él depende si tendrá fuerza para levantar el pie y para dar el paso que lo aleje del abismo. La fuerza para dar ese paso no puede provenirle de ninguna seguridad del futuro, sino de esas honduras de la inseguridad en las que el hombre, presa de la desesperación, responde a la pregunta por la esencia del hombre mediante su resuelta decisión.¹²⁵

La antropología de Kierkegaard

Si en Marx la antropología pretende recuperar el espacio real del hombre concreto que se había perdido en el sistema hegeliano, Kierkegaard invierte el camino y, aunque llega al hombre concreto, lo encuentra en un espacio diametralmente opuesto al marxista. La filosofía de Marx encuentra al ser humano en la sociedad y así abre el camino a la crítica buberiana contra el colectivismo; Kierkegaard, por su parte, encuentra al mismo ser

¹²⁴ Ibid., p. 53.

¹²⁵ Ibid., p. 54.

humano encerrado en su subjetividad y soledad, lo que constituye el fundamento del individualismo también criticado por Buber.

La relevancia de Kierkegaard para Buber es incalculable. Friedman reconoce en el filósofo danés una de las influencias más importantes en el pensamiento de Martin Buber.¹²⁶ De Kierkegaard, señala Friedman, aprende Buber -entre otras cosas-:

[...] la directa relación entre el individuo y Dios a quien él atiende como a un Tú [...] la necesidad de convertirse en una persona verdadera antes de salir hacia la relación, y la importancia de realizar en nuestra propia vida, nuestras propias creencias.¹²⁷

Sin embargo, la relación de Buber con Kierkegaard estuvo siempre marcada por una constante crítica que se gestó poco a poco en diversos textos y circunstancias que matizan o intensifican la radicalidad de dicha crítica.

En *Para la historia del principio dialógico* Buber confiesa que su relación con Kierkegaard estuvo signada, durante toda su vida intelectual, por un *sí* y un *no* simultáneos.¹²⁸

Dicha ambivalencia es reflejada en su obra de tal forma que las críticas hechas al pensamiento kierkegaardiano, por lo menos las dos primeras, van precedidas de una valoración positiva de su pensamiento. Si bien, la última respuesta hacia la filosofía del danés por parte de Buber sería un *no*, los ecos del *sí* se siguen escuchando aún en sus textos más críticos.

Son tres los textos en los que, de manera directa, Martin Buber desarrolla su interpretación de Kierkegaard, en este

¹²⁶ Maurice Friedman (1960), op. cit., p. 35.

¹²⁷ Ibid., p. 35.

¹²⁸ Uriel Rodríguez. “Kierkegaard entre Buber, Levinas y Derrida: Tres lecturas de Temor y temblor”. En *Teología y Cultura*. Año 10. Vol. 15, noviembre 2013, p. 71.

apartado nos concentraremos en los dos primeros, los cuales se avocan al estudio de la antropología del filósofo de Copenhague, éstos son: *La pregunta al singular*, (revisado en inglés como *The question to the single one* en la compilación *The writings of Martin Buber*) y *¿Qué es el hombre?* El tercer texto, comprendido como una reflexión ética-religiosa de la filosofía kierkegaardiana, se encuentra en *Eclipse de Dios*.

En el capítulo de “La crisis y su expresión” del texto *¿Qué es el hombre?* Buber considera a Kierkegaard como el fundamento de la antropología fenomenológica de Heidegger y Scheler, y es a quien se le atribuye el carácter individualista de ésta.

Los pensadores fenomenólogos [...] especialmente Heidegger, han adoptado, sin duda, la manera de pensar de Kierkegaard, pero después de excluir su supuesto fundamental, sin el cual las ideas de Kierkegaard [...] cambian no sólo de matiz, sino de sentido.¹²⁹

Buber entiende que la filosofía existencial heideggeriana, a pesar de tomar como fundamento aspectos enteramente kierkegaardianos, no hace justicia al alcance antropológico y teológico del filósofo danés. Kierkegaard, como prototipo de la filosofía existencial, conduce la antropología por un sendero en el que el hombre se encuentra solo y a la deriva en una realidad concreta en la que no media ningún sistema ni dialéctica alguna que otorgue ni un ápice de seguridad, en vez de ello, piensa al hombre como una subjetividad que siente todo el peso de la existencia. Heidegger entiende esto, pero se queda corto ante la particularidad que le da sentido y dirección verdadera a la filosofía de Kierkegaard, la de ser un pensador cristiano.

Kierkegaard, aislado y solitario, ha comparado la vida de la cristiandad con su pregonada fe [...] no era más que un pensador cristiano, pero, eso sí, el que con mayor vehemencia llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento no puede legitimarse a sí mismo sino que

¹²⁹ Martin Buber (1979), op. cit., p. 82.

esta corroboradora legitimación le viene dada siempre desde la *existencia* del hombre que piensa.¹³⁰

Kierkegaard considera que el pensamiento ha de ir de la mano con la existencia. Es decir, realizar en la vida lo que se proclama con el pensamiento. En el terreno de la fe, Kierkegaard entiende al cristianismo sólo como una religión de compromiso existencial: “Kierkegaard no reconoce fe alguna que no comprometa”.¹³¹ En la introducción a *Mi punto de vista* Kierkegaard escribe: “El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que signifíco [...] se relaciona [...] con el problema de “llegar a ser cristiano”.¹³² Todo valor que Kierkegaard estimaba en su obra estaba en relación con su fe y la práctica de dicha fe en su existencia concreta. Fe es una relación con lo que se cree, una relación de existencia verdadera entre el creyente y Dios.

Relación en la que el hombre aparece solitario ante su Dios y a él le responde con todo su ser. Dicha relación es la definición más pura de la antropología kierkegaardiana. En ella aparece el hombre en su realidad fundamental: “porque de lo que se trata es de ‘encarnar’ esta relación, que constituye al ser humano y le presta su sentido”.¹³³ A través de esta relación que constituye la realidad fundamental del ser humano, Buber percibe cuál es el valor real de la antropología kierkegaardiana: “Por primera vez en la historia del pensamiento la metafísica aborda [...] lo concreto del hombre vivo”.¹³⁴

Buber agradece a Kierkegaard su intento de encontrar el hombre concreto, individual y vivo, que nunca había podido ser objeto de estudio por parte de la filosofía. Más aún, Buber añade una frase fundamental en su concepción de la filosofía de Kierkegaard: “Le fue posible esto porque consideró al hombre concreto no como ser aislado, sino en la problemática de su

¹³⁰ Ibid., p. 82.

¹³¹ Ibid., p. 83.

¹³² Soren Kierkegaard (1972). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, p. 28.

¹³³ Martin Buber (1979), *op. cit.*, p. 84.

¹³⁴ Ibid., p. 84.

relación con lo Absoluto”.¹³⁵ El hombre de Kierkegaard le aparece a Buber en su realidad plena porque está en una relación verdadera con lo absoluto. Buber admite el fundamento de esta relación con la cual su antropología toma un rumbo cercano al de Kierkegaard, sin embargo, se separa de él al enfatizar que esta relación viene precedida de una apertura a la relación ética interpersonal con los seres humanos.

Con todo, la antropología de Kierkegaard se constituye como una antropología teológica que, sin embargo, ha servido de fundamento para una auténtica antropología filosófica, la cual, dice Buber, “para alcanzar su cimiento filosófico, tenía que renunciar al supuesto teológico”.¹³⁶ Lo que, para Buber, no ha logrado realizar sin que se pierda de igual forma, el vínculo entre el hombre concreto y lo Absoluto.

La pregunta al singular

El texto *The question to the single one*, aparecido en 1936, se propone cuestionar el concepto kierkegaardiano de la persona como subjetividad o singularidad. El cuestionamiento lo traslada desde el plano antropológico hacia la dimensión teológica y política. En el texto, además de su obra filosófica, Buber se centra en la renuncia de Kierkegaard al matrimonio con Regina Olsen, evento que marcó de manera fundamental el pensamiento y la vida del filósofo danés:

[...] mientras que el evento central de la vida de Kierkegaard, y el núcleo de la cristalización de su pensamiento, fue la renunciación de Regina Olsen como representando a una mujer y al mundo.¹³⁷

La centralidad que da Buber a este evento bien puede ser puesta en duda, puesto que lo lleva a considerar la categoría del

¹³⁵ Ibid., p. 84.

¹³⁶ Ibid., p. 85.

¹³⁷ Martin Buber (1963). *The writings of Martin Buber*, Cleveland: Meridian Books, p. 63.

individuo singular en una soledad tal que no da lugar a la auténtica relación del hombre con los otros.

Sobre esto dice Leslie Ziegler: “Necesitamos ver las ideas expresadas por Kierkegaard, y no su roto compromiso, para poder determinar el significado de la categoría del ‘individual’ ”.¹³⁸ Poner el acento sobre un aspecto personal como el rompimiento de una relación amorosa trae algunos problemas metodológicos evidentes, sin embargo, Buber tiene claro que para Kierkegaard la existencia es la que legitima el pensamiento, por lo que al tratar el tema antropológico, éste sólo adquiere valor en cuanto se trate del estudio de la existencia concreta del que se hace la propia pregunta. Ziegler no ha sido la única que ha puesto en duda la legitimidad de la consideración buberiana en torno a la relación de Regina y Kierkegaard, Gillian Rose basa su crítica a Martin Buber señalando la aparente confusión entre los textos kierkegaardianos, los pseudónimos empleados y la biografía del filósofo danés.

El texto en gran medida es una comparación entre el concepto del singular de Kierkegaard y el concepto de “el único” formulado por Stirner en la misma época. Para Stirner, “el único”, es decir, el Yo extrapolado al mundo, es el único que tiene primacía ontológica, el único con existencia real: “sólo el hombre que llega a tal posesión y conciencia de sí mismo tiene una existencia primaria”.¹³⁹ Capaz sólo de posesión, de sí mismo y del mundo que hace parte de sí y que disuelve toda relación esencial con los otros. Es el hombre que ha perdido todo contacto con el Tú que le dotaba de responsabilidad ante el mundo, y que a su vez ha declarado como inútil y falsa toda verdad fuera del sí mismo.

En oposición a Stirner, Kierkegaard encuentra al “Singular” no como una subjetividad que disuelve a la realidad y al mundo en un sí mismo aislado, sino que su singularidad recae en la necesidad de la relación esencial a quien se le pueda referir

¹³⁸ Leslie Ziegler (1960). “Personal existence: A Study of Buber and Kierkegaard”. En *Journal of Religion*. Vol. 40. N° 2, p. 91.

¹³⁹ Martin Buber (1963), op. cit., p. 64.

como a un Tú, aunque éste no sea un Tú humano, sino un Tú divino: “un hombre sólo puede tener trato con Dios como un singular, como un hombre que se ha convertido en un singular”.¹⁴⁰ El singular kierkegaardiano, en su soledad ante Dios reivindica la verdad y la responsabilidad ante la apelación personal que viene de alguien que no es el yo: “La responsabilidad presupone a uno que me interpela primariamente, es decir, de una esfera independiente de mí mismo y a quien le soy contestable”.¹⁴¹

Buber interpreta el solipsismo de la modernidad a través de la figura de “el único” de Stirner, un sujeto que mantiene una relación con la verdad, únicamente desde el acto del poseer, por lo que sólo puede ser verdad lo que sea del sujeto. Buber, a través de Kierkegaard, reencuentra una verdad que no es posesión ni objetividad, sino participación con el auténtico ser. Dice Uriel Rodríguez:

Kierkegaard combate la interpretación objetivante de la «verdad». Ella no puede ser conquistada únicamente en el plano cognitivo, sino que debe ser realizada en la existencia, es decir, reduplicada.¹⁴²

La verdad que Kierkegaard y Buber tienen en mente, consiste en una relación con el Ser Presente: “Existe una verdadera relación de toda la persona humana con la verdad que no es posible poseer [...] Esta verdadera relación, comoquiera que se llame, es la relación con el Ser Presente”.¹⁴³

Relación que sin embargo, sólo puede establecer la persona convertida en “singular”. En repetidas ocasiones a través de *Ese individuo: dos notas sobre mi labor como escritor*, Kierkegaard afirma a modo de declaración en contra de la política: “La multitud es mentira”,¹⁴⁴ afirmación que busca traer la verdad al

¹⁴⁰ Ibid., p. 66.

¹⁴¹ Ibid., págs. 67-68.

¹⁴² Uriel Rodríguez (2013), op. cit., p. 72.

¹⁴³ Martin Buber (1963), op. cit., p. 70.

¹⁴⁴ Soren Kierkegaard (1972), op. cit., p. 130.

ámbito subjetivo y personal de la existencia humana, lo cual no significa, como bien lo dice Ziegler: “que la verdad esencial está sujeta a los deseos, caprichos o excentricidades de los pensadores individuales, sino que ‘Subjetividad’ se refiere al proceso de apropiación por el cual el pensador como existente trae la verdad a la existencia”.¹⁴⁵

La verdad desde el punto de vista de Kierkegaard se abre a la dimensión personal del hombre, se abre a la interioridad en la cual se halla no sólo la esencia de la verdad, sino la esencia del hombre en el sentido relacional. Dicho punto de vista es posible rastrearlo desde su base antropológica y teológica hasta las confesiones agustinianas, en donde Agustín encuentra la interioridad del hombre y con ella la verdad, vinculada a la existencia personal del ser humano. Para Lourdes Flamarique, la modalidad comunicativa de la confesión, lejos de ser un mero recurso literario, las confesiones son un acto de autoconciencia: “presentan la estructura de la subjetividad humana”.¹⁴⁶ Así, el ejercicio agustiniano representa lo que en el inicio de la modernidad significó la duda cartesiana, el descubrimiento de la interioridad humana como sede de la verdad. El estilo, literario y filosófico, es reensayado por Kierkegaard a través del uso de seudónimos que reflejan las facetas o estadios del propio autor, del camino de su autoconciencia en la búsqueda del sí mismo, cuyo estadio final se evidencia en los escritos que firmó con su nombre propio.

Agustín es reiterativo al hablar de la necesidad de la introspección como el elemento fundamental en la búsqueda por la verdad *in interiore homine habitat veritas*, ese volverse hacia sí mismo representa vivir la vida en primera persona, estar presente en la propia experiencia vivida interiormente: “La vida consciente, iluminada por la mente, es más noble y perfecta: cuanto más para el hombre que se sabe dotado de espíritu”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Leslie Ziegler (1960), op. cit., p. 89.

¹⁴⁶ Lourdes Flamarique (2016). “La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger”. En *Anuario filosófico*. 49/2, p. 318.

¹⁴⁷ Ibid., p. 322.

Kierkegaard sigue a Agustín al considerar la irreductibilidad del Yo a la objetividad, el Yo se concibe plenamente como un ser vivido en primera persona y al cual hay que acudir para lograr una comunicación auténtica entre los seres humanos.

El compromiso existencial de la reflexión estriba en esa irreductibilidad que bien puede ser concebida, a la manera de Buber, de forma relacional. El Yo se encuentra ahí en donde hay comunicación, un diálogo auténtico que emerge desde la experiencia del sí mismo, la persona es irreductible, está presente con todo su ser ante aquel a quien le responde. Por lo cual se constituye como el camino hacia la responsabilidad ética fundamental. Por ello, no cabe escribir, pensar o actuar si no es en primera persona.

Ahora bien, para hacer la conexión con la filosofía buberiana se puede hacer la pregunta, ¿es la confesión una mera curvatura sobre la conciencia sobre el yo del hombre o implica un diálogo con algún otro que no es el yo? Convertirse en un singular es para Kierkegaard la meta a la que debe aspirar el ser humano, singularidad que no consiste en la subjetividad idealista, sino en la existencia real y concreta, a la vez que relacional. El hombre de Kierkegaard encuentra su autenticidad en la relación con Dios, por lo que la introspección, el volverse a sí mismo es en realidad un ejercicio relacional entre el hombre y Dios.

Así, se encuentra en Kierkegaard un criterio de verdad fundado en la existencia y hace una antropología que desde su fundamento atañe a la totalidad del hombre, su individualidad reflexiva y apertura a la relación. La emulación del ejercicio confesional agustiniano hecho por Kierkegaard a través de toda su obra responde a la pregunta planteada: volverse sobre uno mismo es un diálogo con otro divino que interpela a la conciencia del hombre.

Buber, sin embargo, considera que esta perspectiva antropológica falla al considerar que la única relación esencial por la que el hombre llega a convertirse en ese singular que tiene la posibilidad de allegarse a una verdad y una responsabilidad auténticas, es la relación con Dios. El singular llega a tal estado

en su soledad ante Dios que excluye toda otra relación con los hombres al ámbito de la inautenticidad. La relación esencial sólo es la relación con Dios. Buber toma muy en serio la frase de Kierkegaard “que todo hombre debería evitar el trato con ‘los demás’ y, esencialmente, sólo debería hablar con Dios y consigo mismo”,¹⁴⁸ tanto que la repite bajo la misma mirada crítica en *¿Qué es el hombre?* Buber asume, que en esa frase, Kierkegaard elimina la auténtica relación entre los hombres en favor de la única y exclusiva relación con Dios: “el Singular tiene que ver *esencialmente* [...] solamente con Dios”.¹⁴⁹

Buber interpreta esto como una contradicción hacia el propio cristianismo, que piensa como el más grande mandamiento el amor a Dios y al prójimo, o a Dios a través del prójimo. Buber, filósofo judío, no entiende un amor a Dios que no vaya de la mano con el prójimo, al mundo; mientras que Kierkegaard, filósofo cristiano, buscó dar un amor a Dios tan exclusivo que nada debía distraerlo de tan elevada meta. Esto se ejemplifica en su renuncia al matrimonio con Regina Olsen: “‘a fin de poder llegar a amar’ dice Kierkegaard acerca de su renunciación de Regina Olsen ‘tuve que renunciar al objeto’”.¹⁵⁰ Para Buber ése fue el gran error del filósofo danés: “Dios quiere que lleguemos a Él a través de las Reginas que ha creado, y no mediante la renunciación de ellas”.¹⁵¹ El amor, cree Buber, debe estar anclado en una relación personal con el otro, de otra forma, no sería más que una ideación subjetiva carente de realidad plena.

Kierkegaard vuelve al monasterio del que Lutero había salido. Vuelve a separar al cristianismo del mundo. Esto se ve en su famosa descripción del Caballero de la fe que hace en *Temor y temblor*, dice Kierkegaard:

Renuncia infinitamente a aquel amor que constituye todo el contenido de su vida y consigue acallar los dolorosos tormentos subsiguientes. Pero entonces sobreviene el

¹⁴⁸ Soren Kierkegaard (1972), *op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁹ Martin Buber (1979), *op. cit.*, p. 74.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵¹ *Ibid.*, págs. 74-75.

prodigio y realiza otro nuevo movimiento mucho más sorprendente que el primero [...] reafirma plenamente convencido: «Creo a pesar de todo, que conseguiré a la que amo con toda mi alma; la conseguiré en virtud del absurdo, esto es, en virtud de mi creencia de que para Dios todo es posible».¹⁵²

Kierkegaard, en su análisis del texto bíblico de Abraham obedeciendo a Dios para sacrificar a su hijo, quiere dar a entender que la fe que constituye la base antropológica del hombre está fundamentalmente mediada por el movimiento de la resignación, de la renuncia del mundo, puesto que aunque la renuncia finaliza con la recuperación de lo amado, ésta supone ya el problema ético de ceder el mundo ante un “absurdo”. Para Buber la renuncia es innecesaria, es la responsabilidad ante el mundo la que fundamenta la fe, se trata de creer en el mundo, amarlo y responder ante él con todo el ser, lo que supone la revelación auténtica de Dios.

En resumen, Buber interpreta la antropología kierkegaardiana como la búsqueda por el hombre singular, que lejos de ser una subjetividad que haga del mundo una extensión de sí mismo, afirme la verdad del mundo sobre la base de la relación de fe con su Dios, relación que le impone la responsabilidad. Su crítica se encamina en la dirección que toma el antedicho modo de fe, en el que el mundo se arrincona en la esquina de inautenticidad, en la que el hombre no puede ser visto de otro modo más que perdido en la multitud de la mentira, ahí es donde sólo podría ser verdadera la relación con Dios. Buber entiende que sólo puede existir la relación con Dios a través de quienes son su fundamento, a través del mundo y no a pesar de él. Sin embargo, Kierkegaard es más consciente de esto último de lo que Buber advierte.

Si bien, en el texto menciona que “nuestro rechazo puede ser apoyado con las propias enseñanzas de Kierkegaard. Describe ‘lo ético’ como: ‘el único medio por el cual Dios se comunica

¹⁵² Soren Kierkegaard (2015). *Temor y temblor*. Madrid: Gredos, págs. 276-277.

con el hombre”¹⁵³, no deja de ser una consideración periférica que no constituye el tema principal de la interpretación buberiana. Elena Dobre, en su estudio *Soren Kierkegaard y Martin Buber: el mundo de la relación y el diálogo*, critica la postura buberiana que considera que Kierkegaard elude o ignora la necesidad de la relación con el prójimo para lograr la auténtica relación del singular con su Dios. Para ella, Buber y Kierkegaard guardan más en común de lo que el propio Buber admitió, especialmente a partir de textos como *Las obras del amor*, en donde Kierkegaard afirma la vocación cristiana del amor a Dios como un amor al prójimo:

El amor a Dios hace al hombre un ser singular y sólo desde esta singularidad es posible reconocer que otro es también un ser amado por Dios y amarlo como prójimo significa reconocer su peculiaridad, reconocer un individuo amado particularmente por Dios, reconocer en el otro a un tú, el rostro que soy yo, a la vez, frente a Dios.¹⁵⁴

La discusión, más allá de los aspectos teológicos que no se busca dilucidar aquí, estriba más bien en si la singularidad que propone Kierkegaard es lo suficientemente abierta ante el otro. En Buber, hay una relación elemental con el otro que no es mediada, ni puesta en cuestión, acaece como el principio fundamental de la existencia. En Kierkegaard dicha relación parece estar sujeta a la fe, a la relación con un Dios revelado al cual aceptar. Por ejemplo, en *Las obras del amor* al caracterizar el amor al prójimo dice: “ama a Dios sobre todas las cosas, entonces amarás también al prójimo y en el prójimo a cada ser humano; sólo amando a Dios sobre todas las cosas puede amarse en el otro ser humano al prójimo”.¹⁵⁵

¹⁵³ Martin Buber (1963), op. cit., p. 78.

¹⁵⁴ Elena Dobre (2013). “Soren Kierkegaard y Martin Buber: el mundo de la relación y el diálogo”. En *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*. N° 134, p. 172.

¹⁵⁵ Soren Kierkegaard (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 82.

En el pasaje lo esencial sigue siendo el amor a Dios, no al prójimo, es a partir de aquel que éste llega a ser, Buber invierte el planteamiento: el amor a Dios sólo puede llegar si primero se ama al prójimo. Parece que Buber acentúa el aspecto “individualista” de la antropología kierkegaardiana porque el camino que recorre hasta la posibilidad de la relación con el otro, está signado por la renuncia del mundo en pos de la relación con Dios. Buber, en cierto sentido, piensa que los pasos previos de Kierkegaard pueden ser omitidos al unir en un mismo acto la relación entre los hombres y Dios.

Buber se percató que Kierkegaard era consciente de que la fe estaba unida a la relación con el otro, por ello, cita en *The question to the Single One* el famoso pasaje del diario de Kierkegaard del 17 de mayo de 1843: “Si hubiera tenido fe no me habría separado de Regina”,¹⁵⁶ que Buber interpreta de manera que si tener fe en Dios es cosa de un singular y sólo de él, es necesario que sea capaz de entrar en una relación esencial con el otro. El camino a ello, sin embargo, viene precedido de la renuncia. Es importante señalar que para Buber, Regina representa el mundo kierkegaardiano, el mundo de la relación, y con ello el mundo ético.

En pocas palabras, lo que le preocupa a Buber de la antropología de Kierkegaard es haber permitido un lugar a la suspensión de lo ético como fase del camino del hombre a su ser como singular: “En lugar de lo universal y de lo universalmente válido, se coloca algo fundado exclusivamente en la relación personal entre Dios y ‘el único’”.¹⁵⁷ Así, esta relación personal acaecida entre Dios y el hombre, sobrepasa la autoridad universal de la ética y queda a su disposición absoluta.

Buber rechaza esta idea desde todos los ámbitos, para él, su época ha acatado muy al pie de la letra que la suspensión de la ética es una etapa necesaria en la consecución de algún

¹⁵⁶ Soren Kierkegaard (1993). *Diario íntimo*. Barcelona: Editorial Planeta, p. 95.

¹⁵⁷ Martin Buber (2014), op. cit., p. 149. Es preciso aclarar que la traducción de Luis Fabricant del término *Einzelne* como “el único” corresponde al término empleado en esta tesis como “el singular” derivado de la traducción inglesa *the single one*.

propósito, pero no de la forma en la que lo hizo Abraham, en donde era inconfundible la voz divina, sino que no se ha sabido distinguir entre la voz de Dios y la voz de Moloch: “Puede suceder [...] que un hombre pecador no sepa con certeza si debe o no sacrificar a su hijo [...] Pues Moloch imita la voz de Dios”.¹⁵⁸

En otras palabras, la suspensión de la ética ha permeado en la vida del hombre hasta el grado de considerarla como un aspecto necesario en todos los ámbitos de la vida. La ética se sacrifica por la política, la ciencia, el progreso o la felicidad, y sin embargo se cree estar actuando en pos de un fin superior, tal como Kierkegaard lo creyó al romper su compromiso matrimonial.

En el dominio de Moloch, los honestos mienten y los compasivos torturan. ¡Y creen real y sinceramente que el fratricidio preparará el camino para la hermandad!¹⁵⁹

Ante ello, es importante revisar otra de las críticas hechas a la filosofía buberiana. Kierkegaard estima que la política es una faceta más de la mentira que subyace en la multitud. Buber rechaza tal afirmación ya que, a pesar de admitir que la multitud sin rostro es una mera abstracción y de considerar que la verdad es sólo aquella vivida directamente en una existencia personal, no obstante, no pretende eludir la responsabilidad de su filosofía para con la política de su tiempo. La antropología buberiana es el fundamento de un proyecto (inacabado quizás) de filosofía social y política, aunque elaborada desde el ámbito personalista.

Ante ello, Gillian Rose, critica duramente la postura buberiana apuntando a su incapacidad para desarrollar una idea clara de filosofía social derivada de su personalismo antropológico. Rose reprocha a Buber no entender el sentido de la filosofía kierkegaardiana, al confundirla con la persona de

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 155.

Kierkegaard y los pseudónimos utilizados por el filósofo de Copenhague.

Rose afirma la incapacidad de Buber de ver en el Estado algo más que un instrumento de dominación en contra de la persona, esto debido a su rechazo hacia cualquier concepto de ley: “El fracaso de Buber al desarrollar una adecuada consideración del estado moderno y de la modernidad política está aliado a su antipatía hacia *la idea de ley misma*”.¹⁶⁰ Las relaciones éticas, que Buber expone en el concepto de la palabra fundamental Yo-Tú, se vuelven un acontecimiento inmediato y espontáneo, ajeno a cualquier ley, representación o convenio político y social, lo que, según Rose, no hace sino aislar las relaciones del mundo real de la política, del Estado o la sociedad:

Buber desecha cualquier intermediario o mediación, porque estaría implicada en poder y dominación. Esta negación contribuye al intento de remover el predicamento de la representación (en sus dos sentidos político y estético) y de las barreras o límites de la definición de Dios, de la vocación de Israel y la mutualidad humana.¹⁶¹

La representación mediada por el Ello y la experiencia, y presente en la idea del estado moderno, fracasarían al intentar establecer lazos auténticos entre los hombres. La ley no es otra cosa sino coerción y dominio. Por lo que interpreta *Temor y temblor* como una modalidad de la suspensión de lo ético, como el sacrificio de los lazos no esenciales entre los hombres por lo único esencial que puede habitar en la vida, la relación con Dios. Según lo cual la ley divina devora a la ética y así, da lugar al rechazo del matrimonio y al mundo que lo que Kierkegaard proclama en su renunciación a Regina. Sin embargo, este rechazo a toda ley, según Rose proviene de un nihilismo que

¹⁶⁰ Gillian Rose. “Reply from ‘The Single One’: Soren Kierkegaard to Martin Buber”. En *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, op. cit., p. 150.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 154.

permea toda su filosofía y le hace abandonar al mundo constantemente a la violencia y crueldad.

Dichos errores de Buber tienen un origen común, el cual es confundir el sentido mismo de la filosofía de Kierkegaard.

Buber ha confundido a Kierkegaard y su vida, a Kierkegaard y su autoría, Kierkegaard y sus pseudónimos [...] “Suspender la ética” no es renunciar a las relaciones en pos de una devoción exclusiva hacia Dios; es una prueba de fe, que si se consigue, toma lugar instantáneamente y respeta las barreras mediadoras de la ética y el individuo.¹⁶²

Rose afirma que es Kierkegaard quien posee una conciencia mucho más clara acerca de la responsabilidad ética que evocan la fe y el amor, al no oponerlos en una lucha destructiva contra la ley, sino al reconocerlos como partes integrantes de la existencia humana. En Buber el amor, la relación fundamental, está separada de la institución, lo que en términos religiosos significa que Dios no da ninguna ley ética, sino que ésta acaece de manera espontánea y anárquica, lo que de acuerdo con Rose puede acarrear una forma de violencia contra la alteridad.¹⁶³ Kierkegaard no opone la fe y la obediencia de la ley al amor, sino “descubre como una y otra vez éstas se impregnan una de la otra”.¹⁶⁴

La crítica de Rose me parece fundamental en tanto que sitúa a ambos pensadores en una perspectiva distinta, la que repercute en el modo de concebirlos, sin embargo, es posible matizar algunos aspectos esenciales. Es claro que Buber busca en Kierkegaard la totalidad del pensador que fue, lo cual obviamente no se agota en los textos, por más personales y directos que sean, sino en la práctica vivencial de su filosofía, por eso, su renuncia al matrimonio es un aspecto clave, por lo

¹⁶² Ibid., p. 162.

¹⁶³ Ibid., p. 163. “La violencia en el mandamiento divino de matar a Isaac, tanto como la violencia en el amor exclusivo de Abraham por su único hijo, así como la violencia resultante del excesivo amor de Jacob por José...”

¹⁶⁴ Ibid., p. 163.

que confundir al Kierkegaard persona, con el Kierkegaard de sus escritos, no es un equívoco, sino el seguimiento del propósito mismo de la filosofía kierkegaardiana. Sin embargo, como apuntaba Elena Dobre, Buber omite de manera arbitraria otros textos que son claves en el desarrollo del pensamiento y la vida de Kierkegaard. Quizá le faltó establecer a Buber una clara delimitación en la crítica a los textos kierkegaardianos citados a través de su obra.

El aspecto fundamental del texto de Rose es señalar a Buber como incapaz de formular una idea clara de una ética aplicada como filosofía social, enraizada en el reconocimiento de una realidad política y social y no en el aislamiento del individuo hacia una ética meramente personal en el trato con el otro. Es en general, una crítica exacerbada, Buber ante todo buscó encaminar la filosofía dialógica hacia la transformación de la sociedad. Como se mencionó, Buber fue un activo sionista, impulsor ideológico de la construcción de la nación judía en Israel, proyecto con el que también buscó salvaguardar los derechos de las personas árabes en aquella tierra.

Y tal como lo apunta Mendes-Flohr, su trabajo en dicha empresa fue el de un enérgico y permanente rechazo a considerar el problema entre judíos y árabes como trágico, es decir, irresoluble; o bien que la única solución fuera la adopción de una política autoritaria por parte del lado judío. En este sentido, Buber buscaba unificar, tanto como fuera posible, moral y política: “El reto consistía en reclamar que los dirigentes sionistas integrasen en su pensamiento político una tensión moral o, como él prefería denominarla, «una dirección»: un sentido ético”.¹⁶⁵

Uno de los eventos que ejemplifican esta idea es la renuncia de Martin Buber a la política partidista del movimiento. Durante el XII Congreso sionista en septiembre de 1921, Martin Buber pronunció un discurso como representante de la rama alemana del partido *Hapo'el Hatza'ir* al que se afilió en 1919; el tema fundamental del discurso fue la propuesta de resolución por

¹⁶⁵ Paul Mendes-Flohr (2002), op. cit. y Martin Buber (2009), op. cit., p. 349.

parte del movimiento sionista sobre la cuestión árabe. La postura asumida en el discurso fue la de un enérgico rechazo a todo despotismo que pudiera perjudicar los derechos de la población no judía.

El pueblo judío, que desde hace dos mil años es una minoría perseguida en todos los países, al incorporarse de nuevo en la historia mundial como responsable de su propio destino, aborrece los métodos de nacionalismo despótico del que él mismo fue víctima durante tanto tiempo [...] Nuestro retorno a la Tierra de Israel [...] no tiene la intención de minar los derechos de nadie.¹⁶⁶

La resolución propuesta por Buber, antes de ser entregada al Congreso para ser aceptada, pasó por un comité de redacción el cual se encargaría de elaborar la versión definitiva. Para Buber fue decepcionante percatarse de que en tal versión se había perdido el compromiso moral para con el pueblo árabe.

Cuando el comité de redacción finalizó su labor y me trajeron la versión acordada en limpio al hotel, me encontré con una hilera de bellas y convincentes oraciones, pero el vigor y la fuerza de mi reclamo original estaban ausentes.¹⁶⁷

Darse cuenta de que en medio de la práctica política, los principios éticos pueden ser modificados o eludidos en pos de un fin particular, produjo en Buber una profunda decepción que le llevó a renunciar al partido en el que militaba. No obstante, esta renuncia no significó el fin de la actividad política de Buber, ni de su participación intelectual en los asuntos sociales. Para Buber el intelectual no puede prescindir de la vida activa que el mundo demanda, no puede recluirse en sus ideas y abandonar el mundo ante la dirección que marcan las leyes del mercado, el intelectual debe afrontar al mundo con todas sus

¹⁶⁶ Martin Buber (2009), op. cit., p. 46.

¹⁶⁷ Ibid., p. 51.

vicisitudes teniendo presente que su responsabilidad para con la verdad va encaminada hacia la transformación del mundo; se trata de asumir que el ideal de verdad está en conjunción con el ideal ético.

Buber busca el reencuentro con la verdad en la vida cotidiana y no fuera de ella. En el ensayo *Y si no es ahora, ¿cuándo?*, en oposición a Julien Benda que consideraba la participación política de los intelectuales como una traición al espíritu de la verdad, Buber afirma que la vocación del intelectual viene legitimada en el cumplimiento de sus ideas en la vida práctica.

El intelectual sólo podrá ser redimido del último pecado cometido, de la profanación de la palabra, si la palabra encuentra respaldo y crédito en la totalidad de su vida. No resulta posible expiar la traición de los intelectuales por el enclaustramiento en uno mismo, sino ofreciendo a la realidad un servicio de verdad en vez de uno falso.¹⁶⁸

Buber continuó como un sionista activo, participó en diversas organizaciones que se encaminaban por la vía pacífica de cooperación entre árabes y judíos. En 1925 se afilió a *Brith Shalom* y en 1942, ya en Jerusalén, fundó junto a Y. L. Magnes y Robert Weltsch el partido político independiente *Ijud*.

Es insuficiente este espacio para desarrollar por entero una pieza muy grande en el pensamiento de Buber, por ahora, basta con insistir que el proyecto buberiano, aunque trunco, estuvo siempre encaminado hacia la práctica política, sus ideas buscaron eco en la sociedad que reclamaba acciones concretas dirigidas a la paz.

Evidentemente, es posible que surja el cuestionamiento ¿a qué se le puede atribuir la poca influencia de las ideas buberianas en el desarrollo de la política sionista? ¿A la ingenuidad utópica de Buber o a una realidad inconciliable entre ética y política? El cuestionamiento puede ir encaminado a la totalidad de la filosofía de Martin Buber, ¿es realmente una

¹⁶⁸ Ibid., p. 96.

filosofía capaz de poner al hombre en una relación tal que logre establecer algo más que fugaces instantes de relación entre los hombres?

Desde mi perspectiva, Buber establece una antropología social que por una parte logra hacer el llamado al individuo a dejar el aislamiento subjetivista y a sobreponer la ética por encima de todo ámbito en el que se desarrolla la vida del ser humano, pero por otra parte, sigue existiendo en Buber una visión utópica tanto de la religión como del Estado, no logra ver en ellos más que una mutualidad humana primigenia, que si bien sirve de fundamento, no agota todo su desenvolvimiento en el mundo real. Pero de ningún modo la idea buberiana está desvinculada de la realidad política, él fue parte de ella y la conoció bien, sin embargo, me parece que no logró establecer el diálogo adecuado para que su desenvolvimiento pudiera ir de la mano con su propuesta ética.

Así pues, la relación de ambivalencia que se ha señalado respecto a la antropología kierkegaardiana es el fundamento para entender lo que se expone a continuación. En *¿Qué es el hombre?*, Buber señala a Kierkegaard como el antecesor de los intentos antropológicos suscitados en el siglo XX, especialmente en relación con Heidegger. Por lo que será necesario acudir a las reflexiones antropológicas en torno al filósofo alemán para completar el desarrollo hecho hasta aquí.

Heidegger y la antropología del siglo XX

Ante todo, Buber reconoce la dificultad de tratar a la filosofía heideggeriana como antropología filosófica, cuando el propósito declarado de Heidegger es buscar la ontología fundamental, la cual, sin embargo, la entiende sólo a partir de la existencia humana que abre el camino para la comprensión del sentido del ser: “Entiende por Existencia un ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser. Sólo el hombre es un ente que cumple con estas condiciones”.¹⁶⁹ Contra la intención heideggeriana, Buber considera que el estudio de la

¹⁶⁹ Martin Buber (1979), op. cit., p. 86.

ontología del alemán concluye en una perspectiva antropológica. Sin embargo, cabe la pregunta ¿se legitima estudiar a la filosofía heideggeriana como una antropología filosófica?

El proyecto de Heidegger en *Ser y tiempo* (obra en la que se concentra el análisis buberiano) tiene como objetivo poner nuevamente en el centro de la reflexión la pregunta por el sentido del ser, pregunta que ha de ser dirigida a los seres capaces de responderla; ha de buscarse un acceso a través del cual se vislumbre su respuesta. Dicho acceso ha de ser el mismo ente que hace la pregunta, el hombre mismo.

El hombre, por lo tanto, es ese ente que posee de suyo una comprensión preontológica del ser, esto es, una concepción de antemano dada de lo que se mienta con la palabra ser, y como tal: “es la condición de posibilidad –y de necesidad- de toda *ontología*, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general”.¹⁷⁰ El hombre es el ser que en su vida da lugar o hace aparecer al ser, por lo que es llamado con el término mismo de “existencia” o “Ser ahí” (*Dasein*), que apunta a la concreción de dicho ente, es decir, al desarrollo de éste hacia una existencia concreta. De este modo, la ontología desemboca en una fenomenología de la existencia del hombre, o sea, termina en el análisis de los modos de aparecer del Ser a través de la existencia humana: existir es hacer ontología.¹⁷¹ Por lo que cabe preguntarse qué es lo que hace patente la diferencia entre ontología y antropología.

¹⁷⁰ José Gaos (2013). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 23.

¹⁷¹ “La ontología llamada «auténtica» coincide con la facticidad de la existencia temporal. Comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo [...] La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición [...] Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad”. Emmanuel Levinas (2001), *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, p. 14.

Circunscribir el estudio del ser a un ente con las características del *Dasein* significa anclarlo a un proceso metodológico en el que inevitablemente la realidad sólo cabe en relación con el hombre, sin buscar al ser en su independencia y plenitud (metafísica), sino en su sentido para aquel que hace la pregunta y la responde con su existencia. La filosofía existencial heideggeriana, como todas las filosofías existenciales, conduce inevitablemente a una antropología filosófica en tanto que análisis o fenomenología de la condición humana respecto a sí misma, a los otros y al mundo, por lo que, en general, no se elude el problema ontológico fundamental de qué sean las cosas, sino que dicho problema cobra relevancia sólo en la relación (entendida como disposición afectiva, no desde el primado de la conciencia teórica) con aquel que expone todo su ser en el preguntarse por el ser mismo.

El proyecto heideggeriano tiene en común con el de Buber que sitúa al ser humano en el centro de la reflexión. Dicha relación, sin embargo, dista mucho de ser definitiva.

Buber critica a Heidegger por no haber considerado la vida real y concreta real del hombre, sino únicamente a la existencia en relación consigo mismo.

Todo lo que de la vida humana concreta incorpora Heidegger [...] le interesa en tanto que en ella se manifiestan las actitudes o modos de comportamiento de la Existencia misma, tanto la actitud por la que se vuelve hacia sí y se convierte en 'él mismo' (*Selbst*) como la actitud mediante la cual descuida de volver hacia sí y no llega, por consiguiente, a ser 'él mismo'.¹⁷²

Heidegger encuentra al hombre en una relación existencial en la que su meta es llegar a ser "él mismo", momento en el que se revelan con mayor hondura y seriedad las categorías de la vida humana.

¹⁷² Martin Buber (1979), op. cit., p. 86.

El ‘ser ahí’ *es* esta relación [...] con este su *ser* mismo. Siendo esta relación con su ser, es el ‘comprender’ la ‘posibilidad’ que *es*. Esta ‘posibilidad’ es [...] su mismo ser –como posibilidad de ser él *mismo* o no él *mismo*.¹⁷³

El ser del hombre, como proyección de la vida humana es siempre y exclusivamente entendida como posibilidad en relación con su ser mismo. Es esta estrecha y exclusiva relación la que Buber critica duramente.

En primera instancia toma como objeto de sus críticas al concepto de la “culpa” o “deuda” (*Schuld*) en la que Heidegger integra la existencia del *Dasein*. La existencia, para Heidegger, es deudora, culpable ante sí misma. La culpa original consiste en que la existencia está en deuda consigo misma por no llegar a ser auténtica. El hombre que no llega a ser él mismo, se halla como deudor: “la existencia es culpable, debe, porque no se logra, no cumple consigo misma, porque permanece estancada en eso que llamamos lo ‘general humano’, el ‘Se’ (*das Man*), y no trae al yo genuino, el ‘mismo del hombre’”.¹⁷⁴ La voz de la conciencia llama a cuentas, le exige al hombre responder por su sí mismo y atender a este llamado, es para Heidegger un volverse responsable, mientras que ignorar dicha voz es quedarse en la masa del *Das man* que elimina toda posibilidad de auténtica respuesta.

La masa no puede responder por uno mismo, sólo el individuo con existencia auténtica puede responder. El problema estriba en que el interlocutor que interpela y exige la responsabilidad al individuo, en este caso, coinciden. Heidegger reconoce responsabilidad únicamente en el trato consigo mismo, no deviene de una interpelación real, sino sólo del haber obtenido la conciencia suficiente de la deuda del hombre para con la existencia misma. El hombre de Kierkegaard, vuelto singular, liberado del *Das man*, es capaz de responder, en

¹⁷³ José Gaos (2013), op. cit., p. 47.

¹⁷⁴ Martin Buber (1979), op. cit., p. 90.

primera instancia a Dios y en segunda al otro. El hombre de Heidegger es capaz de responder sólo ante sí mismo.

Buber reconoce lo anterior, para él, en efecto, la existencia es culpable, pero no es una culpa que devenga de sí misma, sino de la existencia del otro que reclama una respuesta. La existencia en Heidegger no es la vida concreta del hombre, sino apenas una parte aislada de ésta, la parte que sólo corresponde a la relación del hombre consigo mismo. Es una elaboración de categorías que no manifiestan el tránsito real del hombre en el mundo. La vida real, según Buber, comienza con la salida del hombre de su aislamiento, en el encuentro con los otros, aquello que se le enfrenta y le opone resistencia a ser siempre “uno mismo”. Heidegger no reconoce esta esfera.

La culpa en Heidegger se da por la imposibilidad de llegar a ser “uno mismo”, la culpa de la existencia que reconoce Buber es la imposibilidad de salir de ese “uno mismo”: “No es mi existencia la que me llama, sino el ser, que no soy yo, es quien me llama”.¹⁷⁵

Como se señaló al inicio del presente capítulo, el ser humano a través de su recorrido por la historia ha atravesado diversas etapas en las que se ha quedado desamparado y sin hogar, abandonado a la soledad y al aislamiento, sin embargo encontró siempre en un Dios aquel a quien poder tenderle los brazos. Los representantes de esta soledad, Agustín, Pascal y Kierkegaard hallaron el amparo en el llamado divino que les invocaba a través de su misma soledad, ellos reconocieron en la alteridad divina a un “Tú” con quien poder hablar, una salida del sí mismo, cuando alrededor se había vuelto hostil y atemorizador.

Pero cuando el mundo sintió en toda su fuerza la destructora frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, el hombre no sólo parecía perder aquel refugio, sino que le fue imposible hallarlo en cualquier otro lugar que no fuera el trato consigo mismo: “el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que sólo puede llevar una vida real en el trato consigo mismo”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Ibid., p. 91.

¹⁷⁶ Ibid., p. 94.

Según Martin Buber, tal es la condición del hombre solitario de Heidegger, quien ha seguido tan al pie de la letra el anuncio de Nietzsche que ha disuelto en él su filosofía completa; no puede entender la existencia humana fuera de los límites del momento histórico en el que ha hecho eco aquella frase, puesto que no sólo ha dado por muerto el Dios trascendente de la religión judeocristiana, sino al Dios personal que se comunica en la cotidianidad de la vida humana en comunidad, y por tanto pierde toda posibilidad el auténtico trato de Dios con el hombre. La existencia auténtica de Heidegger, aquella cuyo fin es llegar a ser “sí mismo” se convierte en una existencia que imposibilita la vida real entre los hombres, vida que se pueda diferenciar del temido *Das man*, donde la comunidad no sólo sea un agregado de partes, sino una verdadera relación esencial del uno con el otro.

Según Buber, en Heidegger habría dos desenlaces posibles para la existencia humana: la pérdida de la autenticidad en la masa, o la soledad del individuo sin relación. La existencia en Heidegger es monológica. La llamada y la respuesta, el aparente diálogo permanece en un solipsismo, en una conversación del hombre consigo mismo: la conciencia es la que llama, y el hombre responde llegando a ser él mismo.

Y ya puede el monólogo disfrazarse de diálogo [...] y una inédita capa tras otra del ser humano puede responder al llamamiento interior en forma que el hombre vaya de descubrimiento en descubrimiento y presuma estar experimentando, realmente, un ‘llamar’ y un ‘oír’.¹⁷⁷

Buber reconoce, sin embargo, que Heidegger elabora las categorías ontológicas del trato con los demás, pues ante todo, la existencia de Heidegger es por esencia Ser en el mundo. Pareciera entonces una contradicción hacer de la existencia en Heidegger un monólogo, cuando su determinación originaria es habitar el mundo en referencia a los “útiles” (objetos) y a los

¹⁷⁷ Ibid., p. 93

“otros”: “El mundo del Dasein es un *mundo en común (Mitwelt)*. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia (Mitdasein)*”.¹⁷⁸ El Dasein, comprendido desde su mundo es esencialmente un coestar (*Mitsein*), y añade Heidegger, el estar solo, es estarlo de los otros; siempre en la referencia del ser que se es, está referida al mundo que comparto con los otros, la soledad, el aislamiento, son modos deficientes del auténtico coexistir.

Más aún, Heidegger es consciente de la diferencia ontológica entre el trato del hombre para con las cosas y el trato para con los hombres, quienes no se presentan como objetos, sino en una categoría distinta: “El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser de útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no cabe ‘ocuparse’, sino que es objeto de solicitud (*Fürsorge*)”.¹⁷⁹ Solicitud que, para Heidegger, es una especie de acceso al otro desde la “mismidad” del yo, es un permanecer en mí siendo solícito con el otro.

¿Por qué, entonces, Buber hace de Heidegger un individualista? El filósofo lo deja claro: el concepto de solicitud que Heidegger propone no constituye una relación esencial entre los hombres. Por sí misma la solicitud no constituye un acceso verdadero hacia el otro, en tanto que no compromete esencialmente a los hombres envueltos en ella. La solicitud no es una relación esencial.

En la mera solicitud del hombre, aunque se halle movido por la más fuerte compasión, permanece esencialmente encerrado en sí; se inclina obrando, ayudando, hacia el otro, pero no por ello se rompen los límites de su propio ser; no abre al otro su “mismidad”, sino que le presta su ayuda; tampoco espera en realidad ninguna reciprocidad,

¹⁷⁸ Martin Heidegger (1977). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 144.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 146.

se mete, como si dijéramos, con el otro, pero no quiere que el otro se meta con él.¹⁸⁰

Buber propone una forma de relación que esté enraizada en la esencia del hombre, esto es, una relación de carácter fundamental en la que está implícita de forma íntegra la esencia del hombre. No basta con alimentar al hambriento u ocuparse del vestido si en ello el hombre no conmueve y es conmovido hasta los cimientos más profundos de su mismidad. Además, en Heidegger la solicitud no va encaminada a formar vínculos reales entre los seres humanos, sino a encontrar un camino a la libertad. Distingue entre una solicitud en la que el hombre busca despojar al otro de su lugar, quitarle el cuidado de sí esencial, asumiendo al otro como algo de lo que ocuparse, y una solicitud en la que se busca dejar al otro en libertad sólo para ser él mismo: “Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo”.¹⁸¹

Tal solicitud confirma la preocupación buberiana, el otro en Heidegger no aparece como un Tú a quien poder hablarle o con quien formar un vínculo esencial, un “entre” los dos, el otro es únicamente aquel a quien ayudo a ser él mismo, a quien debo poner en libertad en su soledad absoluta.

Buber no concibe otro tipo de relación que no sea esencial, que comprometa al ser en su plenitud. Aunque no deja en claro qué es lo que propiamente significa dicha relación. Se entiende que en ella las fronteras de la mismidad ontológica del hombre son franqueadas por el otro que le llama y conmueve los cimientos de su ser, sin embargo, ¿a qué apunta concretamente Martin Buber? ¿Se trata de una unión mística entre dos seres o, como dice Levinas, de una amistad espiritual? En todo caso, me parece correcta la concepción buberiana de una relación que compromete al ser entero, puesto que deja abierta la puerta hacia una derivación ética fundamental.

¹⁸⁰ Martin Buber (1979), op. cit., p. 96.

¹⁸¹ Martin Heidegger (1976), op. cit., p. 147.

El hombre sólo puede comportarse éticamente en el trato con el otro cuando no opone resistencia a ser interpelado y conmovido por el otro, la ética no sólo exige acciones concretas, sino una involucración absoluta del hombre en sus acciones. Antropológicamente, Buber considera que el hombre es un ser en plenitud cuando en el trato con el otro pone su ser entero.

Sin embargo, es importante considerar la crítica de Emmanuel Levinas a Martin Buber en torno al concepto de la solicitud. Levinas, como crítico de Heidegger, al igual que Buber afirmó la incapacidad heideggeriana de entender en un sentido fundamental el trato con los demás, pero critica la postura buberiana en torno a la solicitud por considerar que Buber no entiende el sentido ético que hay en ella. Dice Levinas:

Buber se opone con virulencia a la noción heideggeriana de la *Fürsorge* [...] Ciertamente no es en Heidegger en donde hay que instruirse acerca del amor al hombre o acerca de la justicia social. Pero la *Fürsorge*, como respuesta a la indigencia esencial, es un acceso a la alteridad del Otro [...] Cabe preguntarse si vestir a aquellos que están desnudos y alimentar a los hambrientos no constituye acaso el verdadero y concreto acceso a la alteridad del otro, más auténtico que el éter de la amistad.¹⁸²

En estas líneas, Levinas objeta a Buber desechar la solicitud como una forma de acceso al otro, sacrificándola en pos de una relación esencial que nunca llega a clarificar como forma concreta de relación en el mundo real. Levinas considera que Heidegger, sea o no consciente de ello, echa mano de una auténtica categoría ética en el trato del hombre con los demás, aunque, como se dijo anteriormente, el filósofo alemán la dirige en un sentido que desvincula al hombre de los otros. Tal como apunta Richard A. Cohen:

¹⁸² Fiedman, Calarco y Atterton (2006), op. cit., p. 50.

Levinas *usa* la noción de Heidegger [...] en la medida en que es una noción ética [...] para oponerla a la noción de relación ‘esencial’ de Buber, que no es finalmente una relación ética.¹⁸³

La respuesta de Buber a las objeciones de Levinas sigue siendo la misma: por más compasiva y sincera que sea la *Fürsorge* no constituye por sí misma una verdadera relación. Buber no le cierra la puerta a la solicitud, puesto que puede convertirse en una respuesta del hombre al dejar que las barreras de la mismidad sean franqueadas, y pueda responder ayudando a los otros, pero sólo puede ser un acceso a la alteridad cuando ésta viene precedida de una apertura esencial. Me parece, sin embargo, que queda corta dicha respuesta y que deja sin clarificar lo que se tiene en mente con una relación esencial.

Cierto es que la solicitud no constituye el único acceso al otro y que por sí misma no supone el fundamento mismo para la construcción de una comunidad auténtica, sin embargo, es claro que la solicitud abre la posibilidad de entrever el desarrollo en el mundo real de los problemas filosóficos, es decir, la solicitud abre el camino del filósofo hacia una razón práctica, mientras que la relación esencial, que representaría el fundamento de toda relación, se queda anclada a consideraciones teóricas.

Como se perfiló arriba, Kierkegaard tiene un lugar central en la reflexión buberiana en torno a Heidegger, puesto que es su referente principal en la constitución del pensamiento individualista de Heidegger. En Kierkegaard, dice Buber, el fin de la existencia humana es volverse singular, eliminando toda relación con los hombres, pero manteniendo la relación con Dios, relación que se vuelve esencial a la manera de Buber. En Heidegger, sin embargo, tal relación no existe, por lo que eliminar el trato esencial para con los hombres no cede su lugar a ningún otro, dejando a la vista el vacío trágico del hombre en su soledad. El hombre que hace de ese vacío su hogar, es el

¹⁸³ Ibid., p. 253.

hombre que llega a ser sí mismo, puesto en libertad para ser él en plenitud, pero que como humano está perdido.

El solitario de Kirkegaard, dice Buber, es un sistema capaz de abrirse, capaz de trascender el solipsismo que impone las barreras de su mismidad, no está determinado por esa soledad, sino que tan sólo es el presupuesto para entrar en la verdadera relación. Es incluso cuestionable afirmar que en Kierkegaard las relaciones entre el hombre, el mundo y sus semejantes son sacrificadas por la única y auténtica relación con Dios, puesto que al llegar a esta relación, todas las demás son reavivadas y entregadas en una autenticidad mucho más plena. Heidegger, sin embargo, paga el precio de la eliminación del fundamento teológico de Kierkegaard al reducir las relaciones humanas a la inautenticidad.

Ante esto, Buber, como señala Uriel Rodríguez, no “hace ningún esfuerzo por ocultar que prefiere al danés por sobre el alemán”,¹⁸⁴ en el sentido que Buber admite la importancia positiva que tiene Kierkegaard sobre el pensamiento contemporáneo, al indicar que una de las eternas posibilidades para que el hombre rompa las barreras del subjetivismo es la apertura a la relación con Dios.

Uno de los conceptos centrales que comparten Kierkegaard y Heidegger ayudará a comprender la distancia real entre los dos pensadores. La angustia es uno de los elementos fundamentales en la reflexión de ambos, pero mientras que en Kierkegaard ésta es una preocupación que esencialmente atendía a la relación con Dios y a la falta de ella, Heidegger la traslada al plano de una preocupación por llegar a ser él mismo. La angustia, de cierto modo, es en Heidegger habitar el mundo al modo en el que éste ya no representa hogar alguno para el hombre, cuando el hombre lo habita en el modo de la inhospitalidad. Cuando el hombre ya no puede ser comprendido a partir del mundo, es decir, cuando al hombre se le impone la tarea de comprenderse sólo a partir de

¹⁸⁴ Uriel Rodríguez (2013), op. cit., p. 75.

sí mismo, es cuando aparece la angustia: “La angustia hace del ‘ser ahí’ un *solus ipse*”.¹⁸⁵

En ese sentido Heidegger coincide con Kierkegaard, para quien la angustia se hace patente en el momento en que la totalidad sistemática del mundo en identidad absoluta con el pensar ya no alcanza para comprender al hombre concreto, al hombre que en su soledad clama porque no tiene un hogar; la resolución kierkegaardiana, sin embargo, conlleva el nuevo hogar dentro de la fe, la resolución heideggeriana se ocupa sólo de hacer evidente el *solus ipse*, en el hacerse auténtico sólo en él.

La ‘resolución’ de la Existencia para llegar a ser ‘ella misma’, representa en verdad su abroquelamiento definitivo [...] frente a toda unión genuina con los demás y con lo otro.¹⁸⁶

Una última consideración en torno a la antropología heideggeriana parece pertinente. Hasta ahora, se ha ocupado esta reflexión en torno a Heidegger como un pensador para quien la existencia humana no se determina por la relación entre los hombres, su onto-antropología se cifra en ver al hombre en su sustancialidad intramundana únicamente en el trato consigo mismo, el sentimiento que lleva a Heidegger a tal consideración es la aversión que siente por la masa, el *Das man*, que le quita al hombre toda responsabilidad personal. El tránsito de Heidegger hacia la autenticidad comienza en la separación del hombre respecto al *Das man* agobiante, este paso, en esencia, concierne al aspecto sociológico de la filosofía heideggeriana, da la pauta en torno al modo de concebir el papel de la relación entre el hombre y su comunidad, lo que concluye en un modo puramente negativo.

Heidegger pretende hallar al hombre en la individualidad que le ha sido arrebatada por el colectivismo moderno, tal como se ha manifestado en las sociedades capitalistas del siglo XX, pero

¹⁸⁵ José Gaos (2013), op. cit., p. 58.

¹⁸⁶ Martin Buber (1979), op. cit., p. 101.

en su lugar, tal como ocurría en las relaciones de orden personal, no pone ningún otro fundamento, destruye sin poder edificar. Buber está de acuerdo con Heidegger en cuanto a la generalidad anónima descrita como *Das Man*, para el vienés tal colectivismo es una reducción de la persona, una fragmentación del hombre que falla en ver su realidad auténtica. Pero la alternativa heideggeriana carece de lo fundamental en la construcción de una sociedad que se aleje de la temida generalidad: la relación interpersonal Yo-Tú. En cierto sentido, en Heidegger no se halla alternativa alguna, sino sólo un enérgico y desalentador rechazo ante cualquier modo de aproximación al problema.

Buber afirma la necesidad del hombre de volverse un auténtico yo, de volverse persona real, puesto que es el único medio para salir al mundo y al contacto con los otros en una relación esencial. El Yo es parte esencial de la relación con los otros y el mundo, la relación esencial sólo se puede dar entre personas que han alcanzado la autenticidad, aquellos que se han separado del *das Man* en pos de sí mismos, pero que han hecho de esa mismidad una relación: “a las alturas de la Existencia personal hay que poder decir verdaderamente ‘yo’ para poder experimentar el misterio del ‘tú’ en toda su verdad”.¹⁸⁷ El retorno de los pronombres personales usados para describir la ontología buberiana es de suma importancia en la esquematización de su antropología filosófica en oposición a la de Heidegger.

Buber hace patente la insuficiencia del Yo, a pesar de la necesidad que tiene el hombre de él, este Yo es falto cuando carece de toda relación en el mundo, cuando pretende hacer valer por sí mismo la totalidad de lo real. El Yo ha de ser auténtico para que en él se revele en toda su grandeza el Tú. En términos antropológicos, el hombre que carece de relación, por más aislado que esté, sigue perdido en una abstracción tan irreal e inauténtica como el multicitado *das Man*.

Ahora bien, el propósito de Buber no termina ahí, sino que busca extrapolar esta relación hacia una filosofía de corte social

¹⁸⁷ Ibid., p. 104.

que pueda hacerle frente al colectivismo moderno. En términos buberianos, que del Yo-Tú esencial surja un Nosotros esencial. Buber entiende por un nosotros:

[...] una unión de personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la ‘mismidad’ y la responsabilidad propia [...] Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú, pueden decir verdaderamente de sí ‘nosotros’.¹⁸⁸

Este Nosotros está siempre latente en el diálogo acaecido en la relación Yo-Tú, es la dimensión auténtica a la que aspira cada relación particular. Dónde o cómo surge tal Nosotros es algo imposible de determinar, sin embargo, Buber establece momentos o situaciones oportunos en las que el Nosotros se atisba y toma forma, tales son los grupos revolucionarios o las comunidades religiosas, ambas ligadas con un fin colectivo propio que configura su actuar comunitario.

Sigue siendo una insuficiente descripción de lo que verdaderamente significa la realización esencial de las relaciones humanas a las que Buber se remite. Cierto que es posible diferenciar una sociedad como agregado de personas y una comunidad que vincula y hace patente la unidad que trasciende la mismidad de la persona individual, pero Buber parece dejarlo a la suerte de una espontaneidad mística que aparezca entre las personas y las conmueva para permanecer en una relación auténtica y esencial. En el caso de la crítica hacia Heidegger, me parece acertada en tanto que su proyecto por sí mismo no comparte responsabilidad alguna del individuo hacia el colectivo, más aún, la responsabilidad del individuo para consigo únicamente es salir de tal colectivo, sin que esto suponga respuesta alguna a su necesidad.

En resumen, la antropología heideggeriana aporta al pensamiento contemporáneo una de las posibilidades más extremas, la fundación de un nuevo hogar para el hombre en la

¹⁸⁸ Ibid., págs. 104-105.

soledad consigo mismo, en donde ontología y antropología se amalgaman en un solo pensamiento, la realidad entera se ancla a la perspectiva humana en que la vida en comunidad vuelve imposible. Buber aporta a la interpretación heideggeriana elementos fundamentales que trascienden el plano ontológico y conllevan consecuencias para la formulación de una ética contemporánea.

El aporte de Buber

Hasta aquí se ha hecho una reflexión en torno al desarrollo de la idea antropológica a través de la historia de la filosofía, el hilo conductor ha sido pensar a la antropología como el intento de la filosofía por hacer del mundo un hogar para el hombre. La época de Buber, como se puede constatar, atestigua el derrumbamiento del hogar que la razón intentó construir, quedando sólo retazos de verdades moribundas que no atinaron a convertirse nunca en una auténtica racionalidad constructiva; atestigua, así mismo, el derrumbe de la comunidad como espacio en el que el hombre era plenamente él, lo que derivó dos desenlaces igualmente desalentadores: el colectivismo, la asimilación del espacio público como única realidad sustancial del ser humano, y el individualismo, la pérdida del sentido comunitario que lograba vínculos sociales auténticos.

En este sentido, el aporte buberiano se encamina a la crítica de ambos extremos, al adoptar una posición intermedia, no en tanto un espacio doctrinal específico, sino como el lugar en donde espera ver al hombre en su plenitud, tanto como ser social, como subjetividad individual. ¿Cómo contrarrestar dos respuestas diametralmente opuestas? La clave la proporciona Buber al final de *¿Qué es el hombre?*: “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Ibid., p. 145.

Naturalmente, la respuesta de Buber, en clave antropológica, se sitúa en lo que ontológicamente se estableció como el mundo de la relación, el encuentro de lo humano con el otro, pero como un encuentro que plenifica el ser del hombre, que plenifica al ‘Yo’. Es decir, entre los extremos hay que buscar un ‘entre’, entre la colectividad y la individualidad, está lo ‘interhumano’: el espacio donde se desarrolla el diálogo auténtico.

Como se dijo antes, la pregunta por el ser humano sólo cabe responderla viendo a éste como persona no aislada, sino en el marco de todas sus posibles relaciones en tanto que individuo, ya sea en relación consigo mismo, con el mundo o con los otros: “Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre”.¹⁹⁰ Es ahí donde aparece la tercera alternativa, la cual, insiste Buber, no es una síntesis de las otras dos, o una ecléctica selección de ámbitos pertenecientes a ellas, sino debe ser genuina, auténtica y reconocible.

La clave de acceso a dicha alternativa está en reconocer ese espacio interhumano como lo fundamental en la existencia humana, “el hombre con el hombre”.¹⁹¹ Es el encuentro lo que determina la respuesta a la pregunta por el ser humano, cuando el hombre se da cuenta que ni la colectividad agobiante ni su mismidad solipsista agotan en sí mismas la esencia del humano, y cuando este ser sale al encuentro del otro, es posible, entonces, hallar lo que hace hombre al hombre. Ese encuentro, es importante señalar, ocurre en aquella esfera ontológica que previamente se describió como el *Zwischen*, ese “entre”, que no es propiamente la sociedad o una parte de ella, ni un escenario de la vida en la que ocurren los sucesos, ese entre es propiamente creado sólo en esos momentos de encuentro interpersonal y a ellos debe su efímera vida.

Cada encuentro porta en sí mismo la creación de ese espacio, condición indispensable para que el humano halle cabida en el mundo del diálogo.

¹⁹⁰ Ibid., p. 141.

¹⁹¹ Ibid., p. 146.

En el texto *Elementos de lo interhumano*, se comienza por hacer una clara distinción entre el ámbito social y lo verdaderamente interhumano. Dice Buber que no basta el hecho de pertenecer a un grupo social para auténticamente ser partícipe de una relación personal. Incluso, en el curso de la historia, suprimir ese vínculo personal íntimo y originario ha sido condición necesaria para hacer valer al colectivo por encima de los individuos capaces de vivir en la citada relación esencial de los unos para con los otros. Al final, la diferencia entre las esferas se vuelve patente cuando lo interhumano irrumpe de pronto y sin previo aviso aún dentro de la colectividad que hace todo esfuerzo para ignorar presencia. Buber así lo cuenta a modo de anécdota:

La diferencia entre estos dos ámbitos [...] se me hizo muy palpable en cierta ocasión, cuando en una gran ciudad me había sumado a la manifestación de un movimiento político al que no pertenecía; lo hice por participar en la suerte de un amigo mío [...] uno de los líderes de tal movimiento [...] Mientras se formaba la manifestación entablé conversación con él y otro, un “loco” de buen corazón [...] En ese momento los sentí a ambos realmente frente a mí, a cada uno de ellos los sentí como hombres que me eran íntimos incluso en lo que de ellos me era lejano, tan diferentes de mí que mi alma se hería con tal alteridad y se enfrentaba a la vez, sin embargo, con el ser auténtico.¹⁹²

Lo que se desprende de esta cita es que la naturaleza del ámbito interhumano no atiende únicamente a un aspecto social, sino que lo traspasa, no ocurre gracias al ámbito social, por lo que es posible afirmar que el encuentro sucede aún o a pesar de lo social. Así, dicha manifestación política no es verdaderamente algún vínculo que una a los hombres, la inmediatez y la espontaneidad del encuentro de ningún modo puede verse limitada a este ámbito, es decir, nada del contenido

¹⁹² Martin Buber (1997), op. cit., p. 73.

político o social es condición alguna para que surja de la intimidad del ser humano el encuentro interpersonal.

Es posible observar que el ámbito interhumano se resiste a ser definido por las condiciones materiales y sociales que envuelven la vida del hombre, con lo cual busca separarse del simple colectivismo que reduce las relaciones humanas a simples condiciones materiales. Sin embargo, cabe el cuestionamiento sobre qué es lo que implica el acontecimiento mismo del encuentro, puesto que, en esta cita, parece ser dejado a la suerte de una espontaneidad mística imposible de categorizar rigurosamente.

Finalmente, es posible definir lo interhumano y su despliegue al modo de una esfera ontológica-antropológica mediada por la autenticidad y la plenitud existencial de quienes se involucran en una relación interpersonal. La esfera interhumana es revelación del ser y confirmación personal del otro a quien se llega a un diálogo auténtico.

El despliegue de lo interhumano logra hacer frente a la crisis antropológica que Buber describe precisamente como “crisis del Entre”,¹⁹³ es decir, el decaimiento creciente de ese espacio en el que el hombre puede ser verdaderamente él frente a otro, la incapacidad humana para salir de su aislamiento, y a su vez, la imparable tendencia colectivista a incluir todo intento de encuentro genuino a la esfera social. Antropológicamente, el Entre es el terreno en el que Buber busca construir el nuevo hogar para el hombre de su tiempo, hogar libre del solipsismo subjetivista, pero que evite transformarse en una nueva y refinada expresión del colectivismo.

La fórmula de la que Buber echa mano es hacer consciente al hombre del proceso para llegar a la relación que plenifica su ser, proceso que dista mucho de ser lineal e inequívoco, y consiste, ante todo, en vincular los elementos analizados a través del estudio de las diversas figuras antropológicas de las que Buber se ha servido para explicitar su postura.

¹⁹³ Ibid., p. 78.

Al retomar los elementos kierkegaardianos, Buber parte de considerar la importancia de que la antropología filosófica se sobreponga a los dos extremos igualmente perjudiciales en la correcta definición de lo que es el hombre: el misticismo y el egoísmo.¹⁹⁴ El primero considerado como momento de pérdida de la individualidad, el desarraigo del ser del hombre, el místico es alguien que en una entrega absoluta busca volverse uno con Dios y el mundo, y al hacerlo, pierde toda singularidad, toda autenticidad. El lenguaje poético de Martin Buber tiende a dejar la sensación de una mística formulada desde la situación humana de encuentro con el otro, el encuentro como una unión mística entre ambos.¹⁹⁵ El filósofo deja en claro, sin embargo, que no es ese su propósito. En el epílogo a la segunda edición de *Yo y Tú* busca eliminar las ambigüedades.

La estructura clara y firme de la relación Yo-Tú [...] no es de naturaleza mística. A veces debemos salir de nuestros hábitos mentales para comprender tal estructura, pero no de las normas originarias que determinan el pensamiento humano de la realidad.¹⁹⁶

La relación acaece en el mundo, no fuera de él, acaece desde el ser, sin sobrepasar su jurisdicción. Buber no trasciende la existencia, sino que en ella tiene cabida el encuentro, si la relación es responsabilidad ética, ésta implica una respuesta desde el ser del hombre hacia el mundo, sin que ninguno de los dos pierda grado alguno de su realidad. El hombre debe ser confirmado en su ser como singularidad sin que ninguna relación la amenace, sólo ahí puede acaecer una relación auténtica.

Sin embargo, es en esa singularidad donde el egoísmo, el otro elemento de la fórmula antropológica, constituye una amenaza.

¹⁹⁴ Cfr. Philip Wheelwright (1967). “Buber’s Philosophical Anthropology”. En Paul Schlipp y Maurice Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, La Salle, Illinois: *Cambridge University Press*, p. 75.

¹⁹⁵ Cfr. Germán Ramos (2013). “Del Yo y Tú a la comunidad socialista”. En *Martin Buber*. Pontificia Universidad Católica de Argentina, p. 23.

¹⁹⁶ Martin Buber (2017), op. cit., p. 157.

Baste recordar la dura crítica buberiana al concepto “the unique one” de Stirner en el que la realidad es un mero soliloquio de la conciencia, un monólogo en el que se disuelve el ser entero. El otro, en tal situación, carece de la primacía ontológica de la que goza el yo, y, por tanto, carece por entero de relación esencial con los otros.

Buber hace suyo el concepto del “singular” (*der Einzelne*)¹⁹⁷ kierkegaardiano, en el cual el hombre es confirmado en su ser, el que es “él mismo” siempre y en toda relación para con los otros. Sin embargo, desde el momento mismo en que se considera esta postura, está involucrada una cierta idea de trascendencia, es decir, que la mismidad no es obstáculo para salir a la relación, sino que se vuelve condición necesaria para ella. Sólo el hombre como ser auténtico puede salir ante el otro y responder a su llamado, como lo dice Philip Wheelwright:

[...] un ser que logre permanecer en relaciones genuinas con los otros no está cerrado sobre sí mismo, a pesar de que tampoco cesa de ser él mismo una singularidad [...] alcanza una existencia mejor enfocada, precisamente, a través de mantenerse en relación con los otros.¹⁹⁸

Así, el hombre es considerado un ser capaz de ser él mismo a través de la posibilidad de la relación entre él y el mundo. Es esta relación la que costará articular de forma que pueda responder a las exigencias filosóficas. La antropología filosófica de Buber debe responder a la pregunta de cómo se desenvuelve el hombre sobre el mundo, para ello se sirve de las preguntas kantianas que se revisaron al inicio del capítulo. La primera de ellas, “¿qué puedo conocer?”, se erige como la pregunta guía de todo intento antropológico, pues es la fundamentación originaria de toda posible definición de lo humano. La antropología se enfrenta cara a cara con el problema gnoseológico, en tanto que éste pretende establecer la condición fundamental del desarrollo

¹⁹⁷ Traducción alemana del danés *hiin Enkelte*.

¹⁹⁸ Philip Wheelwright (1967), op. cit., p. 77.

de la condición humana sobre el mundo. ¿Cómo se aproxima Buber a este problema?

Es de notar, como se dijo en el capítulo de la ontología, que Martin Buber parte en gran medida de la filosofía trascendental, pero nota en ella la insuficiencia e incapacidad de tratar rigurosamente el problema del otro, cada formulación de la teoría del conocimiento aporta elementos para la construcción del sujeto trascendental como una totalidad en la que la filosofía deposita la realidad. El subjetivismo y el objetivismo eran dos caras de una misma situación filosófica, elementos inseparables de un movimiento continuo y recíproco, el “paso de baile correlacional”¹⁹⁹ de Meillasoux.

Así, al partir desde el objetivismo se transforma la realidad, la conciencia y a los otros en objetos dentro de un sistema mecánico repleto de ellos que presuponen, sin embargo, el ser captados desde la conciencia interna del sujeto, pero, de manera inversa, seguir el camino de Descartes, Kant o Berkeley haciendo de la conciencia la realidad fundamental, el resto, el mundo y los otros, serían sólo derivaciones del yo puro, objetos para un sujeto que, como totalidad pensante, los percibe y experimenta.²⁰⁰

Buber trata de hacerle frente a estos dos extremos al postular como lo ontológicamente fundamental no la sustancia, sino la relación. El Yo-Ello que pertenecía y daba lugar a la experiencia objetiva no es más el principio en el que se sustenta el pensamiento filosófico. Según Buber es la relación Yo-Tú la que fundamenta todo vínculo auténtico con lo real, dicha relación no es una derivación de la experiencia subjetiva, sino presencia real. Al recurrir a una postura cercana al realismo, Martin Buber parte de considerar al mundo, ante todo, como una trascendencia, la cual, no obstante, ocurre en la percepción humana de manera doble, por medio de la cual el hombre logra

¹⁹⁹ Quentin Meillasoux (2015). Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Buenos Aires: Caja Negra, p. 29.

²⁰⁰ Maurice Friedman (1954). “Martin Buber’s Theory of Knowledge”. En *The Review of Metaphysics*. Vol 8. N° 2, diciembre, p. 267.

entrar en contacto con ella, ya desde la experiencia en el Yo-Ello o en la relación Yo-Tú.

El mundo no será ni subjetivo ni objetivo, ni una síntesis de ambas, el mundo es relacional. Es la relación como principio (*Im Anfang ist die Beziehung*) la que permite derivar la trascendentalidad objetiva que complementa el mundo real del hombre, es decir, Buber no parte de la correlación sujeto-objeto, mas no puede ignorarla. Friedman escribe: “Así, Yo-Tú y Yo-Ello cortan a través de las líneas de nuestra distinción ordinaria para enfocar la atención no sobre objetos individuales y sus conexiones causales, sino sobre la relación entre las cosas, el *dazwischen* (el ‘entre’)”.²⁰¹

La teoría del conocimiento buberiana, enraizada en su ontología fundamental del ‘entre’, pone al hombre frente a un realismo que, sin embargo, no es un mero ontologismo que le sumerja en el vacío del puro ser, sino que poder decirle Tú al mundo, y con ello hacerle un ser presente en su total alteridad frente a la conciencia subjetiva, como un algo que habita su propio espacio fuera de la conciencia, es condición para poder ser conocido en la objetividad y subjetividad, la cual se ha prevenido de antemano de volverse absoluta y evanecer la realidad en el pensamiento.

Philip Wheelwright considera importante hacer patente la relación de Buber respecto a las categorías gnoseológicas kantianas que ignoraban las categorías a través de las cuales el hombre entra en relación directa con el conocimiento del mundo. La más importante de estas omisiones fue la categoría de personalidad, la cual permite observar que:

[...] percibir que los objetos del mundo a los que se aplica la categoría de personalidad no tendrán el carácter de meros objetos para la conciencia de uno, sino que deben ser, y ser considerados como tal, sujetos de una potencial conciencia en su propio sentido.²⁰²

²⁰¹ Ibid., págs. 268-269.

²⁰² Philip Wheelwright (1967), op. cit., p. 82.

Esta categoría es la entrada del hombre en el mundo, pero percibiendo éste como uno que es cohabitado. Es hacer patente la condición originaria del mundo, en tanto que compartido por otras conciencias que no son simples categorías del pensamiento como lo son el espacio y el tiempo, sino en su total y pleno sentido. Otros. Wheelwright señala que lo dicho no es más que la constatación de la creencia que cada uno debe afirmar para tener contacto alguno con el mundo, que existen otros que habitan y perciben el mundo, “ningún hombre puede ser un solipsista consistente”.²⁰³

Ahora bien, Buber va más allá, en *Distancia originaria y relación* considera que el principio del ser humano consta de dos movimientos complementarios: tomar distancia (*Urdistanz*) y entrar en relación (*Beziehung*). Como ya se dijo, la *Urdistanz* constituye una categoría en el modelo ontológico que hace del mundo una realidad trascendente respecto de la conciencia del hombre, por lo que es pertinente retomar este concepto pero aplicado al propósito fundamental de Buber como un aporte a la visión antropológica. En este sentido la *Urdistanz* establece la condición gnoseológica: el mundo como trascendencia que está ligada a la percepción humana, el hombre se sirve de ella para orientarse en el mundo sin identificarse con él.

En esencia, este movimiento establece la posibilidad ontológico-gnoseológica del mundo en sí mismo, la conexión con la antropología, se dijo, está en que esta trascendencia u otredad es tal sólo para el hombre, lo cual no significa que sólo el hombre habite el mundo, o que éste sólo existe para él, sino que el modo de habitar del hombre difiere de manera esencial con la del animal. Mundo es tal sólo cuando hay un enfrente independiente, cuando la conciencia constata que su sensibilidad, que da cabida a un ámbito de percepciones específico, no agota la plenitud del mundo que se desprende más allá de sí.

²⁰³ Ibid., p. 82.

¿Demasiado ortodoxo?

El hombre capta lo que se le da más allá del fuerte impulso, sobrevuela el horizonte y las estrellas en cada momento percibidas y comprende, entonces, un todo.²⁰⁴

El animal, por el contrario habita únicamente su ámbito, desarrolla sus funciones dentro de los límites de su sensibilidad restringida a las fronteras de sus condiciones biológicas necesarias.

Max Scheler aporta a esta visión al indicar que existe una diferencia esencial y no sólo de grado entre el ser humano y el animal, la cual identifica a partir de la capacidad humana de trascender el ámbito natural específico para aprehender la trascendencia que puede denominar como mundo. Esta capacidad es denominada por Scheler como “espíritu”.

Semejante ser ‘espiritual’ ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es ‘libre frente al mundo circundante’, está abierto al mundo [...] ‘tiene mundo’...²⁰⁵

Por lo cual el ser humano no se limita a considerar los objetos externos como resistencias que activan sus impulsos biológicos, sino que es capaz de elevarlos a la categoría de objetos: “El espíritu es por tanto objetividad”.²⁰⁶ Mientras que en su vida el animal se mantiene unido al medio como parte integral de su ser, el ser humano es capaz de sobreponerse a su ambiente, es capaz de decirle no a la inmediatez empírica que percibe a través de sus sentidos y elevarse hacia el conocimiento de las esencias universales. El hombre, según Scheler, posee su lugar privilegiado en la naturaleza gracias a esa capacidad de reprimir los impulsos que derivan de la asimilación natural del mundo circundante que estimula las funciones biológicas primordiales del animal.

²⁰⁴ Martin Buber (1997), op. cit., p. 95.

²⁰⁵ Max Scheler (1974). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, págs. 55-56.

²⁰⁶ Ibid., p. 56.

Mas toda realidad implica o un lugar en el espacio o un lugar en el tiempo, un ahora, un aquí, y, en segundo término, un modo de ser accidental, como el que suministra la percepción sensible de cada ‘aspecto’. Pues bien: ser hombre significa lanzar un enérgico “no” al rostro de *esa* clase de realidad.²⁰⁷

Es este rechazo a la realidad concreta lo que hace del hombre un ser asceta, según la expresión de Scheler. Buber critica esta postura al rechazar por completo la restricción del concepto de “espíritu” a la conciencia intencional de objetos. El espíritu en Buber atiende, en especial, al carácter dialógico de la existencia, a su formulación a partir de la palabra hablada. En *¿Qué es el hombre?* Buber menciona que el espíritu es, esencialmente, acontecimiento: “Porque el espíritu, en su realidad original, no es algo que es, sino algo que acontece, mejor dicho, algo que no es esperado sino que ocurre de pronto”.²⁰⁸ Definir al espíritu desde el acontecimiento le permite a Martin Buber distinguir la actividad puramente intelectual de la espiritual, la cual implica una relación esencialmente distinta mediada por el lenguaje.

El espíritu comienza como impulso, como impulso a la palabra, es decir, como el impulso a estar junto con los demás en un mundo de fluyente comunicación de imágenes que se dan y se reciben”.²⁰⁹

La *Urdistanz* en ese sentido no agota la esencia del hombre, pero fundamenta la objetividad a la que se somete el mundo para ser aprehendido en su realidad total. Hay mundo gracias a la capacidad objetiva que permite la *Urdistanz*.

El mundo así considerado ha de ser pensado trascendentalmente y no sólo en sentido empírico, la *Urdistanz* es la construcción de la unidad de apercepción del sujeto trascendental, en esencia, es lo que constituye la subjetividad del

²⁰⁷ Ibid., p. 70.

²⁰⁸ Martin Buber (1979), op. cit., p. 131.

²⁰⁹ Ibid., p. 132.

hombre en cuanto tal. Pero se advierte que la distancia respecto al sentido kantiano es lo suficiente para considerar que sus proyectos tienen no sólo desenlaces, sino principios enteramente distintos. La trascendentalidad en Buber está dada desde la fenomenología, no desde el idealismo. Puesto que a esta fundamentación de un mundo como un enfrente independiente se le añade el segundo movimiento humano: entrar en relación (*Beziehung*). Buber reitera que no se han de considerar estos movimientos como sucesivos, sino como implicados uno en el otro:

[...] no es pensable ningún ser-uno-frente-al-mundo que no fuese también, ya, un comportarse-respecto-a-él-como-mundo, lo que significa: respecto a un mundo que fuese el esbozo de un comportamiento relacional”.²¹⁰

Así, desde el momento cero de la distancia originaria, la subjetividad nacida en ella tiene en sí misma el comportamiento relacional. Por lo cual, se puede afirmar, sólo si hay un enfrente independiente hay relación, pero sólo si la realidad humana es relacional puede tener noticia alguna de un enfrente independiente.

Es pertinente señalar que en la fenomenología, la conciencia se descubrió como “conciencia de algo”, se caracteriza su ser mismo como intencionalidad, y con ello, el deslinde de la conciencia de su identificación con las cosas mismas. En *Ideas I* Husserl distingue fundamentalmente entre el ser como vivencia y el ser como objeto, donde la vivencia acaece en la conciencia intencional del sujeto, pero el objeto queda trascendente a ésta.

De las reflexiones hechas ha resultado la trascendencia de la cosa frente a la percepción de ella y, como segunda consecuencia frente a toda conciencia relativa a ella.²¹¹

²¹⁰ Martin Buber (1997), op. cit., p. 97.

²¹¹ Edmund Husserl (1962). *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 95.

Esta característica de la objetividad en sentido husserliano es de fundamental importancia para una filosofía fenomenológica. La vivencia en sentido intencional, aquella que se vuelve conciencia trascendiéndose, teniendo siempre algo por objeto, no abarca ni agota en sí misma la realidad.

Así, se presenta de manera patente la posibilidad de revertir el equívoco idealista de suponer que los objetos no son presentes en sí mismos, sino meras apariencias o signos, la trascendencia y la inmanencia, en ese sentido, según Husserl, estarían identificadas; la percepción y lo percibido forman una sola unidad en la que la trascendencia sería ingrediente de la propia vivencia intencional, lo que caer en un contrasentido: “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia”.²¹² La conciencia es apertura, no identidad con las cosas.

Hasta aquí se ha encontrado a la conciencia en su apertura al mundo, pero sólo desde el punto de vista, por decirlo así, del espacio, es decir, en su percepción y aprehensión de objetos, a lo que debe su visión escorzada o matizada del mundo fenoménico lo que responde a la inadecuación esencial entre objeto y percepción.²¹³ Ahora bien, la existencia de la conciencia es siempre “una corriente en el tiempo”, una vivencia “es necesariamente una vivencia que dura”.²¹⁴ La inserción de la conciencia en el mundo no atañe únicamente al espacio, sino a la aprehensión inmanente del tiempo. Husserl hace notar que el problema del tiempo es fundamental para el desenvolvimiento de la fenomenología, la conciencia es, por esencia, temporal y esta constitución es la que permite el curso de la inmanencia a la salida trascendental hacia los objetos.

Divide, Husserl, el tiempo en dos: el tiempo del mundo, el tiempo cosmológico, que como los objetos, es trascendente y objetivo; y el tiempo fenomenológico que determina la constitución misma de la conciencia: “Muy de observar es la

²¹² Ibid., p. 98.

²¹³ Cfr. Ibid., p. 99.

²¹⁴ Ibid., p. 193.

distinción entre este *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas... y el tiempo ‘objetivo’, esto es, cósmico”.²¹⁵ El sentido del tiempo fenomenológico es fundamental para esta investigación, pues, en cierto sentido, determina el modo de habitar la realidad del hombre, la cual es distinta a la de cualquier objeto o ser.

El tiempo fenomenológico inserta la vivencia en continuo infinito de ellas, es la ilación de ese durar permanente que transforma todo tiempo en tiempo vivido. Por lo tanto, dirigir la mirada hacia una realidad temporal, implica aprehender el tiempo fenomenológicamente, esto es, tomar en serio la constitución inmanente de éste, así como su inserción en el tiempo objetivo.

A la luz de estas consideraciones, Martin Buber en *Distancia originaria y relación*, articula el aporte a la antropología desde este campo explorado por la fenomenología. El concepto de la *Urdistanz*, se dijo, es el supuesto ontológico-gnoseológico, en el que la fenomenología descubrió, desde la conciencia intencional, un mundo de trascendencias; el existente, la conciencia perceptiva no existe con primacía ontológica por encima del mundo, sino abierto a él de forma relacional. No hay un existente sin existencia.

Así, Buber construye el hogar para el hombre de su tiempo, busca volver a hacer del mundo una residencia en la que el hombre pueda sentirse que vive realmente. La distancia que toma con respecto a su mundo, ese desgarramiento de la conciencia respecto de las cosas, ese ya no identificar conciencia y mundo que supuso una crisis en el pensamiento posthegeliano, todo esto puede considerarse como el cimiento de un hogar verdadero, un hogar que vuelva a ser habitable.

Pero para que esto fuera posible tendría que ser un mundo que no sólo estuviera fundado sobre el espacio, sobre la distancia, sino en el tiempo, en esa puesta en acción de la vida real del hombre: “La distancia originaria funda la situación

²¹⁵ Ibid., p. 191.

humana; la relación, por su parte, el devenir-humano en ella”.²¹⁶ Este devenir ha de ser pensado en su sentido específicamente temporal e histórico, lo que se traduce en la realidad humana desarrollada en tiempo, siguiendo con la figura del hogar, la distancia constituye el hogar del hombre, la relación es ese “entrar en residencia”. Tomar el elemento temporal es de vital importancia ya que es el tiempo, concebido fenomenológica y antropológicamente, lo que hace al proyecto de la filosofía dialógica un pensamiento encaminado a tener en cuenta la realidad humana en su devenir real.

Es tomar conciencia de un presente vivido en persona y no sólo de la abstracción atemporal que supone la tradición filosófica y científica. El saber teórico detiene el curso de las vivencias, las aísla de su desarrollo temporal para estudiarlas como objetos de conocimiento, el pensamiento dialógico, toma en serio al tiempo, toma parte de su devenir y se debe por entero a él.

Así, el elemento privilegiado en esta forma de pensar no es la visión, la teoría, sino el lenguaje. El lenguaje es lo que nace del tiempo. Rosenzweig, amigo de Buber y copartícipe con él del desarrollo sistemático de la filosofía dialógica, desarrolla esta idea de manera extensa en *La estrella de la redención*, y lo resume en *El nuevo pensamiento*. En *La estrella*, libro que sistematiza su pensamiento de manera íntegra, Rosenzweig parte del mismo lugar del que parte la filosofía en general al preguntar por la esencia de las cosas, en particular, de los elementos que componen la realidad en su conjunto, el mundo, Dios y el hombre.

El trabajo del también judío consiste en aprehenderlos en su pureza, cada uno irreductible al otro, Dios es únicamente Dios; el mundo, únicamente mundo, y el hombre, únicamente hombre, esto en contra de las tendencias idealistas de hacer un elemento el absoluto, reducir los tres a una sola fórmula: “todo es Dios”, “todo es mundo”, “todo es hombre”. En *El nuevo pensamiento*,

²¹⁶ Martin Buber (1997), op. cit., p. 99.

donde intenta resumir y explicar sintéticamente *La estrella*, el filósofo escribe:

En realidad estos tres primeros y últimos objetos de todo filosofar son cebollas, que se pueden pelar tanto como se quiera, pero de las que siempre se obtiene sólo hojas de cebollas y nunca algo ‘enteramente diferente’ [...] Para la pregunta por la esencia sólo hay respuestas tautológicas.²¹⁷

Esta separación de los tres elementos en su irreductibilidad es la presuposición de la nueva vía filosófica. A esta esfera le corresponde un saber objetivo, tautológico, que se deja conducir por un lenguaje específico: la matemática. Los símbolos matemáticos representan un papel crucial en el desenvolvimiento del pensamiento dialógico, puesto que determinan el proceder metódico al que se deben someter los fundamentos del mundo. Le dan un lugar específico.

La matemática, estos mudos signos de la vida en que, sin embargo, se le prefigura al que sabe esta vida toda, la matemática es el lenguaje [...] de aquel mundo antes del mundo.²¹⁸

El lenguaje tautológico del álgebra pone los cimientos del mundo de vida, es la lógica pura que guía al pensamiento a la claridad de los elementos, aquella que no deja convertir al mundo en Dios, o a Dios en hombre, es el lenguaje de la *Urdistanz*. Sin embargo, hasta aquí el mundo aún no consigue ser ese que busca su nuevo pensamiento, es apenas el antemundo, la existencia estática del tiempo en el que vive el hombre real. La máxima abstracción, un mundo sin tiempo.

Con ello se ha dado respuesta a la pregunta de la vieja filosofía por la esencia de las cosas, pero este nuevo

²¹⁷ Franz Rosenzweig (2005). *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, págs. 21-23.

²¹⁸ Franz Rosenzweig (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 169.

pensamiento va más allá, no al ahondar en los mismos elementos que una y otra vez arrojan de sí mismos su propia fórmula tautológica, sino se aventura hacia la experiencia del devenir real de los elementos en la existencia. Ese devenir toma aquí la forma del tiempo, por lo que su método no podrá ser la matemática, sino la gramática, esto es, que del lenguaje mudo de los símbolos matemáticos emerja el lenguaje sonoro, el lenguaje en sí mismo: “Aquel lenguaje de la lógica es el augurio del lenguaje real de la gramática [...] Lo que en el pensar era mudo, se vuelve sonoro en el hablar”.²¹⁹ La matemática es sólo un esbozo de la viva realidad del lenguaje gramatical. Lenguaje que, por esencia, es un hablar, el elemento sonoro es lo que sale a relucir en él.

Este lenguaje trae a la realidad los elementos ocultos del ante mundo.

En lugar de una ciencia de signos mudos tiene que estar ahora una ciencia de sonidos vivos; en lugar de una ciencia matemática, la doctrina de las formas lingüísticas, la gramática.²²⁰

El hombre se transforma en el hombre real; el mundo, en la creación; y Dios, en un Dios personal, mientras que en la matemática, hombre, mundo y Dios se dan mediante una abstracción estática y atemporal. Es en este punto donde el lenguaje cobra la forma del tiempo, es decir, donde la temporalidad cobra sentido como el principio fundamental del ser del hombre. La filosofía, el saber teórico, es un deseo interminable por conocer, una incesante necesidad de traer el todo ante sí, comprender todo sin esperar, saberlo ya.

La filosofía comienza con el asombro, que en Rosenzweig significa quedar inmóvil ante un problema que hay que descifrar sin tomar en cuenta la temporalidad que subyace en la pregunta por el mundo. El nuevo pensamiento sabe esperar, deja que el curso temporal del mundo ponga ante sí la verdad: “Él puede

²¹⁹ Ibid., p. 153.

²²⁰ Ibid., p. 169.

esperar, seguir experimentando, él no tiene ninguna ‘idea fija’, él sabe: hay tiempo, hay remedio”.²²¹

Este nuevo *organon* gramatical acaecido en el tiempo atestigua y obra el vínculo real de los elementos en la existencia real, supera el aislamiento en el que fueron encontrados uno por uno, el lenguaje es la experiencia humana de la apertura de los elementos a la vida. De Dios al mundo, en el acto de la creación, de Dios al hombre en el acto de la revelación y la final redención entre el mundo y el hombre. Este “gran poema” se desarrolla en tres tiempos,²²² que adoptan tres formas gramaticales específicas.

El primero, la narración como pasado, la historia interminable de la creación siempre presente, siempre renovada; el segundo, el diálogo amoroso de la revelación, un diálogo que vive del presente; y el tercero, el coro que anuncia y plenifica la redención, la unión hombre y mundo, entre creación y revelación, el fundamento para del Yo-Tú formar la comunidad del Nosotros.²²³

Buber considera que el estrato privilegiado del lenguaje es el diálogo en primera persona acaecido en el presente. En su ensayo *The word that is spoken*, refuerza la visión de Rosenzweig al señalar que un lenguaje como mero monólogo es impensable, el lenguaje supone la interpelación al otro: “Aun cuando en la soledad, más allá de todo rango de poder ser escuchada una palabra no oída se oprime a su garganta, esta palabra estaba conectada a la posibilidad primaria, la de poder ser oída”.²²⁴ El habla, la palabra que se pronuncia entre dos que han entrado en conversación, es el medio por el cual el hombre rompe la distancia y entra en relación. *Beziehung* implica una apelación entre el Yo y el Tú fundada sólo en una presencialidad originaria, el tiempo del diálogo es el presente, ahí donde no hay seguridad de lo que se dirá, donde no hay futuro ni pasado.

²²¹ Franz Rosenzweig (2005), op. cit., p. 30.

²²² Ibid., p. 33.

²²³ Cfr. Ibid., p. 33.

²²⁴ Martin Buber (1965). *The Knowledge of Man*. New York: Harper & Row, p. 116.

Es ahí donde se encuentra lo plenamente humano, una puesta en acción del mundo real, el hombre que entra en el mundo y vive plenamente en él, que trasciende la objetividad de la *Urdistanz* y pone en acción su condición humana: el ser persona. Buber construye un mundo para que el hombre pueda vivir, es decir, no hace del mundo una totalidad inaprehensible, abre la posibilidad al desenvolvimiento real del hombre. Es una totalidad rota, en la que no le cuesta trabajo vivir como humano.

Concuerda plenamente con su ontología: el “Ello”, es el olvido de la relación, la permanencia del hombre en la distancia originaria, en la que únicamente habita como objeto en un mundo de objetos. Es de notar que no se identifica plenamente la distancia originaria a la categoría del Ello, la distancia originaria es el modo mismo en el que las cosas aparecen al hombre, es una presuposición ontológico-gnoseológica que no se modifica en el acto de la relación. Es decir, permanece idéntica. Habitar en ella y construir en su reino el hogar para el hombre es la transformación de esta distancia en el Ello. Hacer insuperables las barreras de la distancia, abroquelar el alma humana en el monasterio de su mismidad.

Yo-eso significa la persistencia vivida en la distancia originaria, Yo-Tú el movimiento desde ella hacia una relación, que a veces, sin duda, se establece como una superación de la distancia entre dos seres.²²⁵

Así mismo es de hacer patente que si bien el Yo-Ello no es rechazado de manera absoluta, el proyecto buberiano busca hacernos conscientes de que no puede transformarse en el principio fundamental de la existencia: “En fin, con toda la seriedad de la verdad, escucha esto: sin el Ello no puede vivir el

²²⁵ Friedman, Calarco y Atterton (2006), op. cit. p. 63. La traducción del alemán *Ich-es*, manejada casi en su totalidad en este trabajo como Yo-Ello, de acuerdo con la versión de Carlos Díaz, es traducida en la presente cita como Yo-Eso sin que se pierda el sentido original del vocablo.

ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano”.²²⁶

De aquí la necesidad de no rechazar a priori al ‘Ello’, pero Buber pone el acento en la última línea de la cita. De la misma forma en que la totalidad de lo real se hace ontológicamente presente al entrar en el mundo de la relación, es ese mundo mismo el que abre las puertas para contemplar la totalidad de lo humano. La relación interpersonal del hombre con sus prójimos, ellos a quienes puede hablarles de Tú: “El ser humano se torna Yo en el Tú”.²²⁷ Toda individualidad es una reducción de lo auténticamente humano, cada relación con el Tú es un crecimiento de la persona.

El Yo de la palabra básica Yo-Ello aparece como ser individual... El Yo de la palabra básica Yo-Tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad.²²⁸

En las líneas precedentes se puede observar la línea personalista del pensamiento de Buber, condición necesaria para encaminar el trabajo buberiano a su consolidación en un proyecto ético, en el que sólo el hombre que es capaz de ser persona ante el mundo circundante, capaz de responder ante los demás hombres, capaz de asumir el compromiso de la responsabilidad. O se expresa Rosenzweig sobre la personalidad del orante que ha sabido dejar entrar a su sí mismo al mundo:

El orante que así rezaba aprendía a amar al más que prójimo: a su sí mismo. Y no como un sí mismo clausurado e inmóvil, sino en tanto que su *personalidad*, entretejida con el propio destino en el destino del mundo.²²⁹

²²⁶ Martin Buber (2017), op. cit., p. 35.

²²⁷ Ibid., p. 31.

²²⁸ Ibid., p. 58.

²²⁹ Franz Rosenzweig (1997), op. cit., p. 350.

Es pertinente hacer una recapitulación: el hilo conductor del presente capítulo ha sido considerar a la antropología filosófica como la búsqueda del hombre por un hogar. A través de la historia de la filosofía tuvieron lugar varios grandes intentos que no lograron permanecer, a cada uno de ellos en el proceso mismo de su consolidación le sobrevino la respectiva crítica que conmovió sus cimientos. La época de Buber atestigua esta conmoción ya prevista desde el pensamiento y, sobre todo, la vida de Kierkegaard, la soledad de un hombre como el síntoma de la enfermedad del mundo entero. Heidegger hizo más evidente esta condición humana, su filosofía exhortó al hombre a una vuelta hacia el ser, hacia lo originario, ser que, sin embargo, lo encontró vacío.

Su ontología fundamental de la existencia destruyó sin edificar algo en su lugar, sólo acertó a rescatar la soledad humana en la angustia. Ahí es donde Buber aparece y busca reconstruir el hogar antiguo. Encontró un nuevo espacio donde edificar, no en la sociedad ni en el individuo, sino en lo interhumano, mediante un nuevo método arquitectónico, el lenguaje que habita en el tiempo: el diálogo. Entonces, es posible retomar lo dicho al inicio del capítulo, si el intento griego para hallar el puesto del hombre fue uno cosmológico; el medieval teológico; y el de Hegel, logológico; el de Buber (junto con su amigo Rosenzweig) sería el cuarto gran intento, una antropología dialógica.

En el siguiente capítulo expondremos el pensamiento ético de Martin Buber para observar cómo a través de los conceptos ontológicos y antropológicos le es dada una realidad ética, la cual se señalará como el núcleo fundamental de su pensamiento.

DERIVACIONES ÉTICAS

El concepto buberiano de ética

EN LO QUE ANTECEDE SE HAN INTENTADO establecer los fundamentos de un pensamiento ético buberiano atendiendo a la ontología y a la antropología filosófica. Una interpretación ética de estos aspectos es la consecuencia natural del pensamiento de Martin Buber, su proyecto se configura desde el inicio como una búsqueda de renovación de la ética. Toca, por lo tanto, luego de lo dicho, exponer y clarificar la postura ética buberiana en sí misma, es decir, desarrollar el pensamiento ontológico-antropológico en el que nos hemos situado, y sus derivaciones éticas fundamentales.

Cabe decir que en Buber no existe un sistema ético en cuanto tal, no se plantea en ningún momento conformar una estructura de reglas universalmente válidas para dirigir el actuar humano sobre el mundo, ni da definiciones precisas de los conceptos éticos fundamentales como el bien o el mal. Buber, en su lugar, busca hacer consciente al hombre acerca de su condición humana, es decir, dirigir la mirada del ser humano hacia sí mismo para encontrarse con su realidad auténtica que, como se ha dicho, es siempre en relación con los otros de manera esencial. Buber apunta al camino que ha de recorrer el hombre, pero no indica el modo en el que debe hacerlo:

[...] ese cada uno debe descubrirlo y adquirirlo por sí mismo en un trabajo que demanda de él las mejores posibilidades de su alma, pero también le presenta un tesoro que le basta para su existencia.²³⁰

²³⁰ Martin Buber. "Replies to my critics". En *The Philosophy of Martin Buber*, op. cit., p. 718.

La característica de la ética buberiana, por lo tanto, es la de aparecer en su desarrollo mismo, es decir, de estar presente en cada aspecto de su filosofía en general y no ser un apéndice de ella o una derivación posterior. Si no existe manual de ética buberiana es porque su filosofía, por entero, es un camino ético. La ética, por lo tanto, es siempre un camino, siempre estar dirigido hacia ella, y no arribar en un momento específico.

La ética de Buber se asemeja más a una brújula que a un mapa. Encontrar los caminos es tarea del hombre concreto en la convivencia con sus semejantes, la dirección es siempre una y la misma, y en cada uno su propia brújula moral le indicará la dirección.²³¹

En cierto sentido, eso es lo que se ha hecho hasta aquí, ponernos de camino hacia la ética, estando en ella desde el inicio.

La ontología como acceso a un pensar ético-relacional

El primer aspecto que se encontró en el pensamiento de Buber es una concepción ontológica, fundamentada en la fenomenología, cuya característica esencial, se dijo, es la de comenzar desde la subjetividad tal como lo hiciera el idealismo trascendental, pero afirmando esta subjetividad en su realidad intencional, trascendiéndose en el acto mismo de existir. La intencionalidad se entiende como una apertura a la exterioridad, una grieta por la que el mundo se vuelve relacional, en donde el sujeto no tiene preponderancia alguna, el dato indubitable de su *cogito* es sólo confirmado en su estar vuelto hacia las cosas, estando en un constante fluir de vivencias intencionales.

Buber, sin embargo, no circunscribe su concepto de relacionalidad únicamente a la esfera de la conciencia intencional, esfera que funda el reino del Ello por tener siempre algo por objeto, siendo en esencia una esfera objetiva, delimitada y coherente con el espacio y el tiempo. Esta esfera

²³¹ Mauricio Pilatowski (2000). "Martin Buber y la propuesta de una Autoridad Dialógica". En *Devenires* I, 2, págs. 146-147.

pertenece a la experiencia, a ese limitado aspecto de una realidad que no se entrega por completo y en la que, de cierto modo, el sujeto tiene todavía una preponderancia por encima del mundo en tanto esta experiencia sigue teniendo su lugar “en él”: “La experiencia se da ciertamente «en él», pero no *entre* él y el mundo”.²³²

En este punto Buber confiere un lugar determinado a la filosofía trascendental, es decir, la sitúa como una dimensión humana que configura la posibilidad de un conocimiento objetivo. La transformación del pensamiento en Buber, sin embargo, es que no sitúa esta condición de posibilidad como el fundamento del ser, sino como un resultado posterior de lo auténticamente fundamental, esto es, la relación: “Al principio está la relación (*Im anfang ist die Beziehung*)”.²³³

La diferencia entre la relación Yo-Tú y la relación Yo-Ello es el modo de aproximación específico a cada una, en el Ello, se estableció, hay una conciencia intencional que teniendo algo por objeto lo experimenta; la relación Yo-Tú no es mediada por una conciencia intencional y, por lo tanto, permanece sin contenido objetual alguno, y, por ende, incapaz de reducir el ser a la experiencia de éste, al final la relación Yo-Tú es un encuentro que, como tal, atiende a un aspecto ontológico distinto a la experiencia, la cual permanece en la frontera de la conciencia intencional, puesto que no ocurre fuera del individuo, sino precisamente en él.

Si bien, aquí la fenomenología supuso al hombre esencialmente en relación, ésta no abandonó por completo su supuesto idealista de un yo puro, constituido en el pensamiento mediante el cúmulo de las vivencias intencionales. El encuentro debe superar por entero esta idea y enfrentarse con el ser externo, esto es, salir del sujeto hacia el ser.

La relación Yo-Tú consiste en confrontarse un ser externo a uno mismo [...] un verdadero acceso a la

²³² Martin Buber (2017), op. cit., p. 14.

²³³ Ibid., p. 28.

otredad del otro no consiste en una percepción, sino en el decir-tú [...] del cual la relación objetiva es, ciertamente, una distorsión.²³⁴

Así, por lo tanto, el concepto de relación no oscila entre el Yo-Ello y el Yo-Tú, por esencia relación es siempre Yo-Tú, mientras que Yo-Ello es una distorsión de la relación, una reducción de su plenitud ontológica. Esto es de suma importancia para el propósito de este trabajo, en tanto que, como dice Levinas, la realidad del ser es traída de la esfera impersonal de la experiencia objetiva hacia la existencia personal del encuentro Yo-Tú, y que por lo tanto, “implica una comunión social, considerada como el acto primario del ser”.²³⁵

La relación Yo-Tú es por sí misma la apertura del mundo a la relación ética, esto es, ontológicamente la realidad conlleva el germen de la ética. Lo fundamental es la relación, la mutualidad entre los seres. La relación Yo-Tú tiene lugar en el ser, en la dimensión ontológica más pura. De la objetividad de la relación Yo-Ello, que se funda en la gnoseología, la relación Yo-Tú da el paso hacia el ser. Sin embargo, el aspecto primordial de ese paso hacia la esfera ontológica, es cuidar de no caer en la mera dualidad entre sujeto y objeto. Salir del sujeto, no es hacia el objeto, en tanto que el ser no se reduce a esa categoría. Siguiendo con la interpretación levinasiana, la esfera ontológica a la que se arriba mediante la relación Yo-Tú no es “un bloque del universo, sino un acontecimiento”.²³⁶

Como se dijo, el espacio ontológico del encuentro no es el sujeto ni el objeto, sino el intervalo, el “entre” (*Zwischen*). Dimensión que es descrita en términos temporales, o sea, es un acontecimiento que ocurre entre el Yo y el Tú, accesible sólo

²³⁴ Emmanuel Levinas (1967). “Martin Buber and the Theory of Knowledge”. En Schlipp, Paul y Maurice Friedman. *The Philosophy of Martin Buber*, op. cit., p. 138.

²³⁵ Ibid., p. 139. Aquí, Levinas no hace la distinción entre lo social y lo interhumano como esferas distintas, tal como lo haría Buber en *Elementos de lo interhumano* y *¿Qué es el hombre?* Aunque la cita no pierde su sentido, habría que hacer claro que Buber no considera lo social como la esfera primaria del ser, sino a lo interhumano.

²³⁶ Ibid., p. 139.

para ellos que entran en ella con todo su ser y que no perdura en el tiempo o el espacio del mundo, sino que cada acontecimiento relacional abre la cada vez nueva dimensión del *Zwischen*.

En ello está el cimiento ontológico de la ética. La realidad del Yo-Tú aparece no como el contenido de una vivencia intencional acaecida en la inmanencia del sujeto pensante, sino como la manifestación de la alteridad del otro en su primacía ontológica, la cual no está dada como objeto impersonal, sino como existencia real y personal. En el fondo del ser se sitúa el fundamento de la comunidad dialogal. Pensamiento hablante que puede hablar pero no ser hablado, el ser al que se le habla de Tú no puede nunca ser tema, puesto que no consiste en ser contenido, a él sólo se le puede hablar en primera persona en virtud de no traicionar ni mermar su realidad única.

La necesidad que tiene la ética de una fundamentación ontológica estriba en que la ontología pone al descubierto una realidad que compromete al ser del hombre, el llegar a ser “yo”: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo digo Tú”.²³⁷ Mientras que en el Ello, que por esencia es siempre posterior a la afirmación del Yo como conciencia intencional, no se le responde esencialmente, sino a sí mismo.

Es de suma importancia subrayar lo anterior, el estatuto ontológico del Tú es la base de todo acto ético, enfrentar al otro como persona que interpela y convoca a su presencia. Ese tú, no es más un objeto: “no es una cosa entre cosas, ni se compone de cosas [...] es Tú y llena el orbe. No es que nada exista fuera de él: pero todo lo demás vive en su luz”.²³⁸ Esta aproximación ontológica que pone el acento sobre la realidad ética de la relación, se logra y plenifica al trascender la esfera de los actos psicológicos para pensar la ética fundada en un acto metafísico y metapsíquico: el amor.

El desenvolvimiento de la relación como categoría primigenia del ser desemboca al identificar al amor como la plenitud esencial de este desarrollo. Buber describe al amor,

²³⁷ Martin Buber (2017), op. cit., p. 21.

²³⁸ Ibid., p. 17.

principalmente, al separarlo de los sentimientos, esto es, de la esfera de la conciencia subjetiva. El amor, según Buber, es una “acción cósmica”. El amor es el encuentro pleno del hombre con el hombre, es el ser humano que constata la absoluta alteridad del otro y la acepta con todo su ser y lo conduce a actuar. El amor es el pleno poder decir Tú.

A quien habita en el amor, a quien contempla en el amor, a ése los seres humanos se le aparecen fuera de su enmarañamiento en el engranaje; buenos y malos, sabios y necios, bellos y feos, uno tras otro, se le aparecen realmente y como un Tú, es decir, con existencia individualizada, autónoma, única y erguida; de vez en cuando surge maravillosamente una realidad exclusiva, y entonces la persona puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar.²³⁹

El acto ético fundamental del amor sucede cuando se rompen las barreras gnoseológicas que hacen del ser del hombre un absoluto, un todo. Cuando, como lo dice Rosenzweig, se desgrana la realidad de los elementos en su pureza y el hombre en su soledad sale al mundo real, siendo plenamente y únicamente hombre, entonces, puede ocurrir que al aparecer en su mismo tiempo y espacio el otro, se desarrolle la vida verdadera de los hombres que se hablan personalmente en amor. El acto ético fundamental del hablar y responder es, asimismo, el fundamento de toda realidad ya no sustancial, sino relacional.

“El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú”.²⁴⁰ Responsabilidad porque el Tú en su revelación, en su realidad más pura que acaece cuando del ser emerge la palabra básica, es una persona que interpela. La responsabilidad como una especie de obligación moral del Yo para con el Tú no es un deber o el resultado desprendido de algún principio fundamental, sino que es la realidad fundamental que se asume al entrar en relación: “La presencia del Tú, del otro, *ipso facto* implica una palabra

²³⁹ Ibid., p. 25.

²⁴⁰ Ibid., p. 25.

que es dirigida directamente a mí y que requiere una respuesta”.²⁴¹ En el Ello no cabe una respuesta, pues no se entra en conversación con nadie, sino que se habla de las cosas. En el Tú no cabe nada, sino una respuesta verdadera al otro que me llama, puesto que en el Tú sólo se habla en primera persona.

Con esto se explica el modo de acontecer la relación en sí misma, que es a su vez acción y pasión, llamada y respuesta, reciprocidad. Dice Buber que el Tú sale al encuentro por gracia, pero responder es un acto de “mi ser”. La pasión es ser llamado, la acción es responder, sólo cuando ambas partes comulgan puede realmente acontecer la relación; en esto consiste la reciprocidad, en que ambos comporten en sí mismos la llamada y la respuesta, amar y ser amado. Así, ontológicamente ninguno de los términos posee primacía, la relación los conjuga en una armonía que no hace perder ninguna de las voces, ambas permanecen ellas mismas, pero logran su perfecta realización en el concierto del mundo relacional. En un ensayo, el profesor Pedro Gómez Danés aporta, desde su posición, a lo aquí dicho:

Esta relación no es abstracta, sino eminentemente del todo-como-soy. Es un reconocer al otro aceptándolo como otro, y por el otro reconocermé. Esto implica no sólo el reconocimiento, sino la comunicación total del hombre, un reconocerlo-amando y un reconocermé-amando, un dar-recibir sincero.²⁴²

Gómez Danés, desde su postura aristotélico-tomista, toma a la relación como la clave fundamental de la estructura metafísica del ser. Por lo que, partiendo desde su crítica al racionalismo que cifraba la realidad a la operación intelectual humana dejando a un lado la unidad sustancial de la existencia, puede afirmar que: “Desde el momento en que hay seres, hay relación entre ellos, pues la relación es propia y esencial de todo ser cuya

²⁴¹ Emmanuel Levinas (1967). “Martin Buber and the Theory of Knowledge”. En Schlipp, Paul y Maurice Friedman. *The Philosophy of Martin Buber*, op. cit. p. 141.

²⁴² Pedro Gómez Danés (1990). “La relación inter-personal”. En *Humanitas: Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, p. 61.

existencia no se identifique con su esencia”.²⁴³ Lo cual le vincula con el pensamiento buberiano, en tanto que la relación no viene a ser mero accidente, sino fundamento mismo del ser, una relación esencial que desemboca en el acto mismo del amor.

Sin embargo, es pertinente acudir a algunas objeciones a la filosofía buberiana que permiten profundizar en el objetivo de la presente investigación. Levinas, quien ha sido una voz recurrente en este estudio, comparte con Buber algunos principios fundamentales que los vinculan de manera especial. Por lo que su crítica va encaminada a recibir la filosofía buberiana más que negarla, a situarse en ella más que de alejarse. Levinas sentía por Buber una admiración muy grande, si bien no fueron los escritos buberianos los que le llevaron a reflexiones similares en torno a la alteridad del otro, dice el filósofo lituano: “Cuando uno ha trabajado, incluso sin saberlo, en un campo que ha sido preparado antes por otro, se le debe lealtad y gratitud al pionero”.²⁴⁴

Las diferencias, no obstante, son suficientes para considerar a ambos pensamientos independientes. Su gran divergencia resulta de la última consideración hecha: la reciprocidad. Levinas entiende la filosofía de Buber como un intento de trasladar la alteridad del otro a un terreno en el que los dos términos que componen la relación estén en un nivel de igualdad, es decir, en una relación simétrica. Esto le supone un problema fundamental a Levinas, pues considera que el acontecer ético, y como tal la posibilidad de un sentido de responsabilidad hacia el otro, ocurre sólo en la consideración de la alteridad en una relación asimétrica en la que el otro esté en una dimensión de altura.

En *Martin Buber and the theory of knowledge*, Levinas argumenta que la naturaleza meramente formal que parece Buber atribuirle a las relaciones Yo-Tú –dado que no están mediadas por contenido objetivo alguno– producen una reciprocidad en las que los términos no poseen un lugar propio y

²⁴³ Pedro Gómez Danés (2009). *De la relación y de la oración*. Texto inédito, p 47.

²⁴⁴ Friedman, Calarco y Atterton (2006), op. cit., p. 45.

una realidad concreta, sino que puede ser leída de derecha a izquierda o de izquierda a derecha. Es decir, el Yo es intercambiable por el Tú. Este formalismo en el que cae Buber es superado, acorde a Levinas, al considerar al otro no como un término en una relación recíproca, sino en una dimensión de altura.

En el caso de las relaciones éticas en las que el otro está en una altura superior y a la vez es más pobre que yo, el Yo se distingue del Tú no por la presencia de atributos específicos, sino por la dimensión de altura, rompiendo así con el formalismo de Buber.²⁴⁵

El advenimiento de la responsabilidad ética, según Levinas, no proviene sino de arriba, de considerar al otro superior a mí, evitando caer en el equívoco de reducirlo a mi sola comprensión o representación subjetiva de él, es decir, de no tocar su alteridad absoluta. Responsabilidad es para Levinas el reconocimiento del otro en su alteridad infinita, una trascendencia que comporta una altura a la que no se le puede exigir reciprocidad alguna, la altura, no obstante, proviene de su pobreza, de su desnudez. El rostro del otro compromete a una respuesta, hace culpable al hombre de su condición, doblega la mismidad en la que se sume el Yo, libre, poseedor.

En “A propósito de Buber: algunas notas” (ensayo contenido en *Fuera del sujeto*), desarrolla esta idea, precisamente, en contraste con los análisis buberianos. Mientras para Buber, el acceso a la relación primigenia es una interpelación en la que ambos términos adquieren su realidad: “En nuestros propios análisis el acceso al otro no está originalmente en mi interpelación al otro hombre, sino en mi responsabilidad para con él. Relación ética original”.²⁴⁶ Lo que, al final, desemboca en la eliminación de toda reciprocidad y en la asimilación de una forma de responsabilidad mucho más radical:

²⁴⁵ Paul Schlipp y Maurice Friedman (1967), op. cit., p. 147.

²⁴⁶ Levinas (1997), op. cit., p. 58.

Desigualdad ética: subordinación al otro, diacronía original [...] De ahí la verdad profunda de la fórmula de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*... ‘Somos todos culpables de todo y de todos hacia todos y yo más que todos los demás’.²⁴⁷

En esta responsabilidad el sujeto se justifica en su existencia. Existencia por sí misma culpable por el mero hecho de ocupar el espacio que bien le podría corresponder al otro: “El *Da* del *Dasein* es un problema ético”.²⁴⁸

De esta crítica levinasiana se desprende una consideración elemental que pone en juego la totalidad de la filosofía buberiana tal como se ha considerado hasta aquí, puesto que la falta de esta dimensión de altura en la relación Yo-Tú se traduce en que tal forma de relación ética no sería, de ninguna forma, el aspecto principal de la filosofía de Martin Buber, es decir, que por esencia, Buber no considera a la ética como su principal fuente de sentido. Para Levinas, la relación Yo-Tú es únicamente una ontología, un forma de acceso al ser:

Como veremos, los aspectos *éticos* de la relación Yo-Tú, tan frecuentemente evocados en las descripciones buberianas no son determinantes, y la relación Yo-Tú es posible respecto a las cosas.²⁴⁹

Como se puede observar desde las primeras páginas de *Yo y Tú* el encuentro se extiende a la relación con las cosas, la naturaleza y, especialmente, a los seres espirituales. Para Levinas, esto implica que si bien la relación ética con el hombre parece tener un lugar privilegiado en Buber, no es el aspecto determinante, sino únicamente una extensión, una derivación del principio ontológico relacional. Así, una cosa como un árbol (el ejemplo recurrente de Buber) o una obra de arte, son objetos de una posible relación Yo-Tú, en la que se presentan no como

²⁴⁷ Ibid., p. 59.

²⁴⁸ Ibid., p. 62.

²⁴⁹ Paul Schlipp y Maurice Friedman (1967), op. cit., p. 145.

objetos de uso, sino comprometiendo al ser una respuesta. La condición ontológica para ello es que a estos objetos no se les tome como meramente dados, sino como en verdad presentes, lo que se considera no es su contenido objetual, sino su presencia.

Esto se ejemplifica en uno de los pasajes de *Yo y Tú* donde Buber describe el origen de la obra de arte no desde una esfera estética, sino ontológica.

He aquí el eterno origen del arte: que a un ser humano se le pone delante una forma, y a través de él quiere llegar a convertirse en obra. Dicha forma no es una creación de su alma, sino un fenómeno que surge en ella y de ella reclama la fuerza operante. Se trata de un acto esencial del ser humano. Si lo realiza, si dice con todo su ser la palabra primordial a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza operante, la obra se origina.²⁵⁰

En este pasaje se encuentran varios aspectos esenciales. Sobresale el concepto de forma, descrito como un fenómeno advenido a la realidad desde el alma humana, no como una creación, sino como un acontecimiento primordial, el fondo ontológico de la realidad artística. Esta forma, semejante a un diamante en bruto, se le pone delante al artista, toma su lugar frente a él, le llama, reclama esa fuerza operante que la transforme, precisamente, en obra, que la lleve a dejar el etéreo ámbito del espíritu y llegue a ser en el mundo real. La condición para esto es que el artista diga con todo su ser la palabra básica, le hable de Tú. Con ello responderá al llamado, acatará el reclamo y pondrá su ser entero a su servicio.

Por lo tanto, el acto de responder, la responsabilidad, pasa del campo ético en el que parecía tenía su lugar establecido, al campo artístico, la misma exigencia del hombre a quien se le habla de tú, es repetida por la forma que busca transformarse en obra de arte.

¿Es esto un animismo? ¿O será que es ésta la esfera esencial de la relación Yo-Tú que arbitrariamente traslada a la esencia

²⁵⁰ Martin Buber (2017), op. cit., págs. 18-19.

humana? ¿Es Martin Buber un artista de la intersubjetividad? “Si criticamos a Buber por extender la relación Yo-Tú a las cosas no es porque nos parezca animista... sino porque es muy artista en sus relaciones con el hombre”.²⁵¹ La ética, por lo tanto, sería un caso más de las posibles formas que adopta la relación y no su determinación originaria.

Las respuestas de Buber a las críticas levinasianas ayudarán a hacer más claro lo dicho hasta aquí. En realidad, como han señalado diversos autores,²⁵² Levinas y Buber no logran entablar un auténtico diálogo capaz de resolver las problemáticas a las que se enfrentaron, por más similares que fueran sus pensamientos, sus orígenes y sus conclusiones es evidente la falta de comprensión, especialmente por parte de Levinas hacia Buber, quien le reprochó a Levinas utilizar de una manera muy *sui generis* sus conceptos al aplicarlos a esferas que él no había considerado.

El origen de la diferencia entre los dos autores radica, principalmente, en la acusación de formalismo por parte de Levinas a la relación Yo-Tú buberiana, formalismo que, como se ha señalado, desvanece la relación y los términos de la misma, ocasionando una simetría reversible. En esta relación formal el Yo se debe al Tú, en el sentido de que la persona Yo sólo existe en la relación, pero no gracias a ella, sino al Tú de esta relación. Levinas, según Buber, se equivoca en esta suposición, puesto que no es al Tú a quien el Yo le debe su existencia, sino a la relación misma: “A la otra persona le debo el hecho de tener este Tú; *pero mi Yo se lo debo al decir Tú*, no a la persona a quien le digo Tú”.²⁵³

Por lo que, en realidad, los términos adquieren su identidad en la relación misma, es decir, en el acto relacional que transforma al individuo en persona. En esto se ahondará más al

²⁵¹ Schlipp, Paul y Maurice Friedman (1967), op. cit., p. 148.

²⁵² Especialmente en los ensayos de Neve Gordon, Robert Bernasconi y Maurice Friedman compilados en el volumen *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, volumen al cual me he remitido en diversas ocasiones puesto que reúne comentarios muy valiosos en torno a la filosofía de ambos autores.

²⁵³ Paul Schlipp y Maurice Friedman (1967), op. cit., p. 697.

hablar de la antropología filosófica como fundamento ético. Sólo se ha de tener en mente que la reversibilidad de la relación no es posible a la luz de los textos buberianos, el Yo y el Tú poseen una realidad concreta, un rostro y lugar propios. La relación los lleva al encuentro de esto propio ante el otro, no para perderlo o fusionarlo, sino para “realizarlo” en su plenitud personal. El papel del Yo frente al Tú es enteramente distinto del Tú frente a mi Yo, su respuesta no es la mía ni puedo exigirle que lo sea, lo que se exige para que se plenifique la relación es únicamente la capacidad para decir Tú.

Parece ser que dicha crítica de Levinas (repetida en más de un texto) está fundada sobre su propia filosofía y por el equívoco de asimilar a través de ella una voz tan independiente como la de Buber. Como se dijo, su idea de la relación ética está mediada por el concepto de la intersubjetividad asimétrica que, según él, no aparece en Buber. Esta crítica no se sostiene ante un análisis detenido de los escritos buberianos. Ciertamente es que Buber no considera a la asimetría como la regla general de la relación Yo-Tú, pero tampoco lo será la simetría como piensa Levinas. El lituano comete el error de identificar “reciprocidad” con “simetría”, y de creer que ésta sería la regla para todos los modos de relación en Martin Buber.

En el epílogo a la segunda edición de *Yo y Tú* Buber desarrolla esto de manera explícita: “Hay, sin embargo, también cierta relación Yo-Tú que por su naturaleza no podría desarrollarse para la plena mutualidad, mientras tal relación dure en ésta su naturaleza”.²⁵⁴ Es decir, no en toda relación ambos participantes se encuentran en el mismo nivel en el que la mutualidad sea su regla, por lo que no se ignora la dimensión de altura a la que apela Levinas como fuente de la ética. Los ejemplos que pone Buber de una relación Yo-Tú en la que la mutualidad es una distorsión de su naturaleza son la del educador y su alumno, del psicoterapeuta y su paciente, y la de un líder religioso y su congregación; la más enigmática es la primera.

²⁵⁴ Martin Buber (2017), op. cit., p. 158.

A fin de ayudar a realizar las mejores posibilidades en el ser del alumno, el maestro debe considerarlo como está determinada la persona en su potencia y en su actualidad o, con mayor precisión, conocerlo no como una simple suma de propiedades, esfuerzos y reprimendas; debe entender la suya como una totalidad, y afirmarlo en ésta su totalidad.²⁵⁵

Esto, se puede considerar el fundamento de la relación Yo-Tú, considerar al otro en la totalidad de su ser, sin embargo, en este caso concreto, Buber entiende que esto sólo se puede llevar a cabo cuando entre el maestro y el alumno se da lugar a una relación “envolvente”, es decir, una en la que la totalidad del alumno está puesta en las manos del maestro, mientras que por parte del alumno hacia el maestro, esto no pueda ocurrir en tanto que no se reduzca la relación como relación educativa. El Tú del maestro, en ese sentido, sería enteramente distinto al Tú del alumno. Si bien no hay una dimensión a la que Buber explícitamente la presente como una dimensión de altura, sí es evidente que no cabe el adjetivo de simetría en la relación Yo-Tú.

Esto de ninguna forma pone en juego el carácter recíproco de la relación. Siguiendo con el ejemplo del maestro, entre él y su alumno hay un carácter recíproco, mas no simétrico. La reciprocidad corresponde al fundamento de la relación, a la capacidad de ambos para poder entrar en ella, no al modo en el que se desarrolla. Reciprocidad es que entre ambos interlocutores se pronuncie la palabra básica Yo-Tú, y que en esa palabra los dos se entreguen con todo su ser, sea cual sea el tipo de relación en la que se entra, estará plenamente viva la reciprocidad de la relación. Como dice Neve Gordon:

Buber efectivamente habla con reservas sobre la reciprocidad, pero no en el sentido de que la relación yo-

²⁵⁵ Ibid., p. 159.

tú no sea recíproca, sino más bien en el sentido de que la mutualidad, el dar y el recibir, no es simétrica.²⁵⁶

En *Philosophical interrogations* (revisado en el volumen citado), ante las mismas acusaciones levinasianas Buber da otra pauta para entender lo anterior:

La “asimetría” es solamente una de las posibilidades de la relación Yo-Tú, no su regla [...] comprendida con toda seriedad, la asimetría que aspira a limitar la relación a la relación con una altura superior, se convertiría en algo completamente unilateral: o bien el amor no tendría, por su naturaleza, reciprocidad o a cada uno de los dos amantes se le debe escapar la realidad del otro.²⁵⁷

Buber no niega la posibilidad de una relación asimétrica que venga de una altura superior a la del yo, pero considerar a ésta la regla fundamental de toda relación ética, parece sumamente problemático, puesto que toda responsabilidad no sería más que una obediencia al infinito cuya realidad me desborda. En tanto que no hay reciprocidad, no hay nada que el yo pueda dar y si bien, el infinito compromete, puede también inmovilizar. Levinas, acertadamente, dice que en la responsabilidad mi ser se justifica ante el otro, pero ante una responsabilidad infinita, dada mi finitud, mi ser no sólo no se justifica, sino que carecería de todo sentido. La respuesta contra el nihilismo es una posición que en su desarrollo corre el mismo riesgo de caer en él.

Es de notar la última parte de la cita de Buber, dice: “se le escapa la realidad del otro”, el amor ocurre en la realidad vivida entre dos que son capaces de revelarse mutuamente su realidad auténtica; si, en cambio, ambos permanecen infinitamente alejados, en una distancia inabarcable, el amor se vuelve más una idea, un ideal que no tiene espacio en la vida real. ¿Cuándo

²⁵⁶ Neve Gordon (2006). “La ética y el lugar del otro”. En Friedman, Calarco y Atterton, op. cit., p. 80.

²⁵⁷ Martin Buber (2006). “Interrogaciones filosóficas y respuesta”. En Friedman, Calarco y Atterton, op. cit., p. 64.

es que el Yo se vuelve el Tú del otro? ¿Cuándo se tiene derecho a ser ese Tú que plenifica la realidad del amor del otro? La necesidad de la reciprocidad estriba en que la relación se da en la realidad, en el reino del ser y no más allá. Poder amar y ser amado, dar y recibir. Sólo así la responsabilidad ética adopta su modo específico y no ser el caso particular de una regla que demanda absoluta obediencia.

Es poco claro, sin embargo, lo que se puede decir en cuanto a la crítica posterior que Levinas a la relación Yo-Tú externa a la esfera interhumana. Friedman, recuerda en *Martin Buber's life and work* lo que personalmente Buber le dijo, que si tuviera que reescribir *Yo y Tú* no desistiría a extender la relación con la naturaleza, pero que no utilizaría la misma terminología empleada para describir la relación con la esfera humana.²⁵⁸ En realidad no parece que Buber incurra en algún equívoco al hacer esta extensión en tanto que, como se ha intentado demostrar, a pesar de comenzar ontológicamente desde el ser humano no agota en él su pensamiento, esto es, no repite la fórmula antropocéntrica de hacer del hombre el único con privilegio de una existencia real.

Si bien, a veces sitúa al hombre en una situación privilegiada respecto a las demás cosas, éste no subsume la realidad bajo sus pies. La pregunta que surge es si la relación Yo-Tú externa al espacio interhumano se puede considerar como una relación ética.

En general es posible argumentar que, contrario a lo que dice Levinas, Buber no es un artista de la intersubjetividad humana, sino que el modelo ético que se desprende de ésta es trasladado a la esfera de la naturaleza. Es decir, el personalismo buberiano no sólo asume su responsabilidad ante el hombre, sino también ante la naturaleza en su conjunto. Levinas busca romper con la ontología, hasta afirmar que el hombre es en sí mismo el rompimiento con el ser, y por lo tanto, constituye lo humano como algo contrario a la naturaleza negando su dimensión

²⁵⁸ Friedman (1988), op. cit., p. 319.

biológica como algo determinante.²⁵⁹ La ética vendría a ser aquello que tiene lugar únicamente en la esfera humana en contra de la animalidad natural, lo que vuelve a caer en el antropocentrismo occidental.

La obligación moral hacia los animales, en Levinas, se oscurece por ese antropocentrismo en tanto que no es posible tener una relación directa con el sufrimiento del animal. En todo caso, la responsabilidad para con otras formas de vida estaría relacionada con el beneficio o el perjuicio hacia los propios seres humanos.

Buber, en cambio, influido por el hasidismo no dudó en trasladar la capacidad relacional y ética del hombre hacia todos los entes que pueblan el mundo. Si bien el contacto con la alteridad “animal” no es idéntico al encuentro Yo-Tú de la esfera interhumana, Buber concede un espacio real para ésta en la que cabe hablar de responsabilidad. Buber ejemplifica esto con su recuerdo de un caballo al cual acariciando dejaba aparecer manifiesta y plena su alteridad: “debo decir que lo que experimentaba al contacto con el animal era el Otro, la inmensa alteridad del Otro”.²⁶⁰ Alteridad irreductible e independiente, indiferente a su condición natural en tanto que su capacidad de expresión, aún en su incapacidad lingüística, se mantiene plenamente capaz de interpelar al ser humano. Si bien no hay en esta esfera una mutualidad patente como en la comunicación interhumana, ésta se encuentra latente.

En el epílogo de *Yo y Tú* se describe mediante el concepto del umbral, la relación Yo-Tú para con la naturaleza inerte acaecería en el pre-umbral y para con los animales en el umbral mismo,²⁶¹ sin embargo, es claro que no se pone en duda la importancia de esta relación como un acontecimiento ético puesto que se rehúsa a trasladar a la naturaleza a la esfera del Yo-Ello o a hacer de ésta un apéndice o resultado posterior de una ética en la esfera

²⁵⁹ Cfr. Peter Atterton (2006). “¿Cara-a-cara con el otro animal?”. En Friedman, Calarco y Atterton, p. 290-291.

²⁶⁰ Martin Buber (1967). “Autobiographical fragments”. En Paul Schlipp y Maurice Friedman, p. 10.

²⁶¹ Cfr. Martin Buber (2017), op. cit., págs. 151-153.

humana. Se podría pensar que, si bien no desarrolló de forma sistemática esta idea, Buber parece afirmarse como fundamento posible de una ética en sentido ecológico. No sólo poniendo como fundamental el cuidado de la vida y la naturaleza en tanto que afectan la vida humana, sino cuanto son por sí mismas una alteridad irreductible que demanda del ser humano una responsabilidad.²⁶²

Similar es lo referente a las formas artísticas que al hombre lo interpelan para, a partir de él, constituirse como obra de arte. Si bien aquí se queda lejos de establecer como punto de partida una dimensión ética, sí se constituye mediante conceptos éticos. Sigue siendo la responsabilidad la vía fundamental por la que el hombre entra en una relación auténtica con el ser. La obra, de igual modo, no permite que se le considere como a un Ello, demanda del hombre su entrega esencial que lo plenifica en su ser personal, por lo que si bien no sería una dimensión ética, sí aporta elementos a su cumplimiento.

En el siguiente apartado se concluirá el curso de la presente investigación, al explorar el desarrollo ético de la antropología filosófica.

Antropología filosófica como desarrollo dialógico-personal

¿Cuáles son los fundamentos antropológicos en relación con el desenvolvimiento del pensamiento ético buberiano?

En la segunda parte de *Yo y Tú*, Buber describe la situación antropológica en la que se encontraba el mundo occidental durante las primeras décadas del siglo XX: el crecimiento de la capacidad experimentadora del ser humano y, a la vez, el decrecimiento trágico de la capacidad relacional. En este sentido, Buber considera a la historia de los pueblos como el

²⁶² Un antecedente del pensamiento ecológico análogo es posible encontrarlo en el concepto estoico de *Oikeiōsis*, el cual postula que el cuidado de sí, del mundo y la sociedad venían dados al hombre por su propia constitución como ser natural. Habría que separarlo de la concepción buberiana en tanto que, para Buber, la responsabilidad no está mediada por la familiaridad del hombre para con el mundo, sino a partir de la alteridad de aquello que me interpela y que no puedo reducir a simple conocimiento teórico.

progresivo avance de la esfera del Ello que merma la capacidad del poder decir Tú entre seres humanos. Dice el filósofo judío que si bien este progresivo avance que consiste en la creciente adquisición de conocimientos mediante la ciencia y la técnica se identifica con el desarrollo de la vida espiritual, esta denominación constituye una transgresión del verdadero significado de la vida en el espíritu.

Pues la capacidad de experiencia y de utilización se logra sobre todo por aminoración del poder relacional del ser humano, único poder por el cual el ser humano puede vivir en el espíritu.²⁶³

Buber define al espíritu como la respuesta del ser humano a su Tú, la palabra hablada entre seres humanos que revela mutuamente el ser: “El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú”.²⁶⁴ Espíritu que, destinado a convertirse en objeto de conocimiento, ha menguado mientras el conocimiento se acrecienta, la palabra se vuelve discurso y obra: “han encerrado a la persona en la historia y sus discursos en las bibliotecas”.²⁶⁵

De esta forma, el ser humano llega a un periodo de su historia en el que su realidad está signada por la separación y la distancia, que es la permanencia en el modo de la distancia originaria, el Ello. La vida del hombre, su ser en el mundo, adquiere la forma de esa distancia, distinción y categorización que impide ver al mundo de manera conjunta. Escinde, pues, el Yo del Ello, subjetividad y objetividad, sentimientos e instituciones.

Las instituciones son el «afuera» en el que se persigue toda clase de fines, en el que se trabaja, se negocia, se influye, se emprende, se compite, se organiza, se economiza, se administra, se predica [...] Los sentimientos son el «adentro» en el que se vive y

²⁶³ Ibid., p. 51.

²⁶⁴ Ibid., p.51.

²⁶⁵ Ibid., p. 55.

¿Demasiado ortodoxo?

descansa de las instituciones. Aquí se le mueve a uno el espectro de las emociones ante la mirada interesada.²⁶⁶

El hombre moderno considera que tal separación le dota de plenitud vital. Conoce sus obligaciones para con el mundo institucional pero no permite que interfiera con su vida sentimental, conoce los límites de cada esfera de la vida y el modo de proceder en ellas. Así, cree tener vida pública, ciudadanía y comunidad, y a su vez, vida personal. A Buber, sin embargo, le queda claro que en esta escisión, ninguna de las dos partes, ni su conjunto y ni siquiera su unión, llegan a conocer la realidad humana.

Ninguno de ellos tiene acceso a la vida real. Las instituciones no producen ninguna vida pública, y los sentimientos no producen ninguna vida personal.²⁶⁷

El hombre así descrito es incapaz de ver más allá de sí, las instituciones no son la salida de la mismidad, sino su contraparte, su complemento, la vida moderna no conoce relación, conoce deberes, pero no ética, conoce sentimientos, pero no el acto fundamental del amor.

Entonces, no es una unión entre sentimientos e instituciones lo que produce una vida humana auténtica. Se cree, dice Buber, que se pueden reemplazar las instituciones por una comunidad fundada sobre los sentimientos de amor entre los hombres que la componen, sin embargo:

La verdadera comunidad no surge por el hecho de que la gente tenga sentimientos recíprocos –aunque obviamente tampoco puede haberla sin ellos- sino, por estas dos cosas: porque toda ella esté entre sí en viva relación recíproca con un centro viviente y porque esté entre sí en viva relación recíproca.²⁶⁸

²⁶⁶ Ibid., p. 56.

²⁶⁷ Ibid., p. 57.

²⁶⁸ Ibid., p.59.

Los sentimientos acompañan al verdadero fundamento de la comunidad, ese centro viviente. Ningún sentimiento se sobrepone a la realidad fundamental de la relación que, en sentido antropológico, conforma el sentido auténtico de la realidad espiritual de la comunidad. Es el Tú central y viviente el que compone el núcleo de la vida real, es decir, al salir del encierro del Yo sentimental, contrapuesto y complementado con el agobio del Ello institucional, puede ocurrir una verdadera vida pública y verdadera vida personal. Instituciones y sentimientos acompañan la vía, pero sólo si se remiten al verdadero centro activo: el Tú fundamental.

Permanecer en la bifurcación sentimientos-instituciones es adherirse al desenvolvimiento causal enraizado en la necesidad del Ello. Como tal, insiste Buber, la palabra fundamental Yo-Ello no representa maldad alguna, sino que es el desarrollo de un mundo concreto que, bajo el dominio de la voluntad relacional humana, plenifica la vida real del ser humano. Buber no cae bajo la forma de una filosofía anticientificista que condena por sí al desarrollo de la técnica. Buber busca el espacio en el que Ello y Tú juntos se dirijan hacia la plena realización personal del ser humano.

La vida comunitaria del ser humano no puede, como tampoco el ser humano mismo, renunciar al mundo del Ello, sobre el cual planea la presencia del Tú como el espíritu sobre las aguas. La voluntad de aprovechamiento y la voluntad de poder del ser humano actúan de manera natural y legítima por cuanto están ligadas a la humana voluntad relacional y sostenidas por ella.²⁶⁹

En ese sentido, el Ello se describe como la situación o condición sobre la que ocurre el encuentro Yo-Tú. La relación fundamental acaece, como se ha apuntado, en el mundo mismo, a través de las cosas que se encuentran en la vida y son hacia ellas que se dirige la posibilidad del encuentro. Se trata de pasar a través de la relación cada aspecto de la vida humana, hacer de

²⁶⁹ Ibid., p. 62.

él una posibilidad de encuentro ético en sí mismo. Dirigir la voluntad, esencialmente hacia la relación por encima del poder o el aprovechamiento es lo que dota de un carácter ético a la vida entera.

En *Imágenes del bien y del mal*²⁷⁰ Buber plantea, desde un punto de vista antropológico, la forma en que se desarrollan ambos conceptos en el desenvolvimiento personal del ser humano en relación con el mundo. Esta obra continúa el trayecto iniciado en *Yo y Tú* al tomar como fundamento la relación interpersonal pero profundizando en términos ético-religiosos acerca de la realidad humana como trayecto personal en torno al bien y al mal. La dificultad que plantea esta obra (así como su originalidad y perenne vigencia) radica en el proceder buberiano, quien no desarrolla un estudio filosófico y sistemático sobre el bien y el mal, sino que mediante una reflexión sobre mitos hebreos y avésticos, el filósofo llega a los conceptos aquí descritos.

No ha de entenderse, sin embargo, este recurso buberiano de acudir a textos sagrados (especialmente la Torá) como la apelación a cierta autoridad, dicho proceder es recurrente en la literatura buberiana y pretende exponer una realidad humana fundamental a través de las imágenes que los seres humanos han legado a través de los mitos. El propósito, como lo dice en el prefacio es:

[...] mostrar que en su realidad antropológica, esto es, en el contexto fáctico de la vida de la persona humana, bien y mal no son, como usualmente se piensa, dos cualidades de estructura similar situadas en polos distintos, sino dos cualidades de estructuras completamente diferentes.²⁷¹

Así que, antropológicamente, el hombre no posee una naturaleza buena o mala, sino una naturaleza que es fundamentalmente conciencia ética, es decir, el reconocimiento de la realidad concreta, de la estructura moral del bien y la

²⁷⁰ Martin Buber (1952). *Good and evil*. New York: Charles Scribner's sons.

²⁷¹ Martin Buber (1952), op. cit., p.65.

estructura moral del mal. La dificultad estriba, entonces, no en la falta de conciencia moral del ser humano, sino en que ambas estructuras no aparecen en polos opuestos, lejanos uno de otro, o suficientemente claros y delimitados, sino que en cada situación concreta el ser humano halla ante sí la posibilidad del acaecer de ambos extremos. Reconoce sobre sí la responsabilidad de traerlos a su realización.

El primer análisis de Buber es del mito hebreo de la caída del hombre al comer el fruto del “árbol del conocimiento del bien y del mal”, fruto con el cual el ser humano sería “como Dios”. Contrario a las usuales interpretaciones del significado de este pasaje (adquisición humana de deseo sexual, conciencia moral o conocimiento en general) Buber otorga una interpretación acorde a lo dicho arriba.

Conocimiento del bien y el mal no significa sino esto: reconocimiento de los opuestos los cuales eran designados con estos dos términos en la literatura primitiva de la humanidad.²⁷²

Bien y mal, en este sentido, es la oposición existencial del ser, la condición esencial de la existencia humana, habitar en una separación y distancia que escinde al mundo y que no atina a constituir unidad alguna. El ser humano habita en la diferenciación, y con ella, en la posibilidad. Saberse hombre es tener conciencia de un “poder ser”. Por eso, en el mito del diluvio universal, Buber reconoce un elemento decisivo en relación a la idea planteada. Buber menciona que las palabras de Jehová sobre la corrupción del hombre no conducen a pensar en que el alma del hombre (el soplo de vida del cual le dotó en su creación) se haya corrompido, sino que la maldad viene de las infinitas posibilidades de las que dispone su alma: “Este imaginario de posibilidades, y ésta su naturaleza, es llamado ‘mal’ ”.²⁷³

²⁷² *Ibid.*, p. 73.

²⁷³ *Ibid.*, p. 91.

Es decir, habitar en la posibilidad dada en la conciencia de la oposición de los contrarios significa ese “tender continuamente al mal”. Mal, por ende, es permanecer en la posibilidad, no llevar al ser actual lo que habita en ella de manera amorfa y caótica.

El hombre, por lo tanto, se ha vuelto “como Dios” [...] conoce la oposición; pero no puede, como Dios, sobreponerse a ella. Así [...] de la actualidad buena de la creación, es llevado hacia la falta de límites de la posibilidad.²⁷⁴

Buber parte del presupuesto existencialista de la realidad humana como posibilidad, como proyecto de ser, pero logra superarlo al concebir al bien, no un valor supremo y abstracto, sino la capacidad de traer al ser real aquello que es mera posibilidad. Reconoce que adherirse a ese fluir infinito no representa libertad, sino encierro y cadenas, ni representa concreción, sino nihilismo, falta de ser.

Buber no identifica categóricamente al mal con la posibilidad, sino con la tendencia del ser humano hacia él. No toda posibilidad, imaginación o creación es enteramente mala, sino que cada una comporta en sí misma el poder de permanecer en el mal o lograr la auténtica dirección hacia el bien. Esto lo aclara Buber al acudir a la enseñanza del Talmud, en la cual se dice que el hombre fue creado tanto con el impulso para el bien, como para el mal, siendo este último lo que define fundamentalmente al ser humano, el “muy bueno” pronunciado por Dios tras la creación del hombre, en oposición al “bueno” de cada día anterior, según el relato bíblico.

Por lo que, según Buber, llamarle ‘mal’ no pertenece a su naturaleza misma, sino al fin al que arribó por medio del pecado de Caín, haber transformado ese impulso humano en torno al infinito de la posibilidad en un impulso de maldad.

²⁷⁴ Ibid., p. 92.

En ello se convirtió, y continuamente lo hace, porque el hombre lo separa de su compañía y en esta condición de independencia hace un ídolo precisamente de aquello que estaba dispuesto para servirle.²⁷⁵

Entonces, aquello que la filosofía y la religión han definido como el mal no es sino el quedarse adherido a la esfera de la posibilidad en donde nada puede llegar a ser auténticamente, el mal es vivir en apariencia, no arribar al núcleo mismo de la realidad concreta. Núcleo al cual no se llega desechando al mal, ese impulso que mueve al hombre al hacer, al poder, al crear, sino al reunirlo con el bien. Al hombre no podemos verlo en dos, sino como una sola unidad que comporta el bien y el mal. Para llegar a una conciencia ética plena, nada de lo que se es puede ser desechado.

Unir ambos impulsos implica equipar la potencia absoluta de la pasión con la única dirección que puede convertirla en ser capaz de un gran amor y un gran servicio. Sólo así puede el hombre ser un todo.²⁷⁶

Martin Buber considera que el auténtico bien únicamente puede ser hecho con todo el ser, y de igual forma, el mal sólo puede hacerse a falta de plenitud, cuando el hombre no logra reconciliar los dos impulsos en la auténtica dirección: “El mal no puede ser hecho con toda el alma; el bien sólo puede ser hecho con toda el alma [...] El mal es la falta de dirección [...] El bien es la dirección”.²⁷⁷ Entonces, no es que haya dos caminos, uno bueno y uno malo, el camino del ser humano se vislumbra sólo cuando es capaz de reunir en sí los dos impulsos y dirigirlos a su realización: “Al punto en el que el alma consigue su unificación, toma conciencia de la dirección, toma conciencia de sí misma como puesta en la búsqueda por ella. Se

²⁷⁵ Ibid., p. 95.

²⁷⁶ Ibid., p. 97.

²⁷⁷ Ibid., págs. 130-131.

vuelve hacia el servicio del bien o a hacia el servicio para el bien”.²⁷⁸

Lo anterior se vuelve el núcleo de la ética buberiana, es aquí donde se conecta la ontología del encuentro Yo-Tú con la interpretación antropológica del bien y el mal. Ontológicamente el encuentro ocurre ante el hombre al demandar de éste una responsabilidad que compromete su ser entero, de igual forma, el bien se hace en tanto que el hombre es capaz de esa responsabilidad. Ésta, toma aquí la forma de la decisión.

Cada situación que se presenta en la vida del hombre demanda una decisión, si se toma, quiere decir que el hombre pone en juego todas sus posibilidades de acción, y toma conciencia de la dirección, y las encauza hacia ella, entonces y sólo entonces, habrá realizado la verdadera decisión: “Tal decisión sólo puede ser tomada cuando toda el alma se ha vuelto una... de otro modo no habremos traído sino un tartamudeo, una pseudo-respuesta, un sustituto de respuesta”.²⁷⁹

El mal es, según Martin Buber, enajenarse en la posibilidad, no decidirse, dejar el ser sin su compromiso existencial con el mundo. La indiferencia que deja libre al poder humano para coaccionar la vida. La época moderna, se dijo anteriormente, es una que ha dejado al Ello dominar el mundo, transformando la realidad en una bifurcación perenne entre sentimientos e instituciones, ignorando la posibilidad de un encuentro con la realidad en su sentido pleno.

El sujeto moderno es incapaz de decisión y compromiso, no cree hacer mal en tanto que no hace nada, pero, ese no hacer nada, es la cuna de todo mal: “La mirada retrospectiva antropológica [...] nos anuncia como mal éstas y todas las demás indecisiones, todos los momentos en los que no hicimos más que dejar sin hacer lo que sabíamos que era el bien”.²⁸⁰ Así, el hombre que habita en el tiempo designado para sus sentimientos se cree irresponsable de lo que ocurra en las

²⁷⁸ Ibid., p. 127.

²⁷⁹ Ibid., p. 128.

²⁸⁰ Ibid., págs. 129-130.

instituciones, y por causa de las instituciones suele olvidar que sus sentimientos le demandan de igual forma.

Buber le hace frente a esta situación al salir por entero de tal escisión y al hacer del mundo una unidad plena en la que el ser humano viva en un presente continuo, en cada situación que le demande, y para la cual tenga desde el fondo de su ser una respuesta, dice Friedman: “La persona que conoce su dirección responde con todo su ser a cada nueva situación sin ninguna otra preparación que su presencia y su prontitud a responder”.²⁸¹

Es por eso que Martin Buber no busca dar ninguna fórmula ética universal, ni busca apelar a autoridad sagrada alguna para regir la conducta humana, es la inmediatez del encuentro con la realidad la que le ilumina el camino a seguir al ser humano, la única condición es que sea capaz de abrir su ser a la relación. Esto implica que la realidad no demanda una ciega obediencia a las normas, éstas existen y son necesarias, tanto como lo es el mundo del Ello institucional, cultural y normativo, pero no se pueden sobreponer a la inmediatez que comporta el acto ético real.

Nunca he dudado la absoluta validez del mandamiento: ‘Honra a tu padre y a tu madre’, pero aquel que me diga que, realmente, sabe siempre bajo todas las circunstancias, qué y qué no significa tal ‘honrar’, no sabe de lo que está hablando.²⁸²

Es decir, no hay un momento o una situación en la que la norma de honrar al padre y a la madre se anule o se abrogue, pero en cada situación toma un matiz diferente, en cada momento significa algo distinto y le indica la acción que debe emprender el ser humano en pos de cumplir con dicha regla.

Es posible cuestionar, sin embargo, si hay un fundamento para ello. Es decir, ¿cuál es la garantía de que las acciones son

²⁸¹ Maurice Friedman (1967). “The bases of Buber’s Ethics”. En Paul Schlipp y Maurice Friedman, op. cit., p. 176.

²⁸² Martin Buber (1967). “Replies to my critics”. En Paul Schlipp y Maurice Friedman, op. cit., p. 720.

una auténtica respuesta a la realidad que demanda la decisión personal? ¿Cómo saber que en realidad se está haciendo el bien? ¿Qué “autoridad” es quien lo dicta? Con ello rozamos el ámbito teológico y filosófico religioso, sin embargo, es pertinente permanecer en la perspectiva estrictamente antropológica.

Se estableció que el único requisito es la apertura a la relación, la capacidad innata para poder decir Tú. En ese sentido, no hay decisión moral que concierna al individuo aislado, más aún, cualquier tendencia a ver al individuo en esta condición conduce a la falta de decisión, al mal.

Recibir la alteridad del otro es el principio de la ética, su desenvolvimiento es el acto de la responsabilidad: el diálogo: “El hombre, nos dice Buber, por más que se autoanalice no puede encontrarse con un ser que se pueda explicar sin la presencia del otro, y este otro le hace rozar con lo absoluto”.²⁸³ La otredad del Tú es la entrada del absoluto a la realidad vivida en el Ello, es el rompimiento de la necesidad que impone la causalidad, la coherencia con el espacio y el tiempo. El Tú es el avistamiento a la eternidad: “Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno”.²⁸⁴

El Tú eterno es el absoluto al que se remiten todas las relaciones singulares, es la revelación del infinito en la finitud de la conciencia. En cierto modo trae a cuentas la realidad de la revelación en un sentido religioso, pero no de la forma de la gran revelación histórica acaecida en un momento específico, sino la revelación cotidiana de una realidad absoluta que desborda la individualidad.

Por lo que no es necesario un sistema de coordenadas éticas, sean o no reveladas, basta con acatar la autoridad del diálogo. Mauricio Pilatowski introduce el concepto de la “autoridad dialógica”, como la clave ética por la que se puede afirmar la radicalidad de la responsabilidad y los valores éticos fundamentales, pero dispuestos en tanto que diálogo presente

²⁸³ Mauricio Pilatowski (2000), op. cit., p. 151.

²⁸⁴ Martin Buber (2017), op. cit., p. 93.

con aquel que los lleva a cabo en una realidad concreta: “La auténtica autoridad se da en la relación Yo-Tú”.²⁸⁵ Autoridad, puesto que viene dada por una alteridad, por un Tú que no permite reducción alguna de acuerdo al pensamiento, es revelación, acontecimiento y encuentro. En este punto parece converger con el pensamiento de Levinas, pero se vuelven a distanciar en tanto que esta revelación, por su carácter dialógico, no remite a una mera obediencia, sino a la entrada en diálogo, apela al poder de decisión humano.

Pilatowski, autor mexicano, hace notar que la ética no consiste en desprenderse del mundo del Ello, sino en orientar los actos que se llevan a cabo en tal esfera hacia su plena realización por medio del Tú. El Ello le presenta al hombre los retos a los que se enfrenta, ya sea individualmente o en comunidad, y es ahí donde debe aparecer el carácter de la responsabilidad traída por la relación Yo-Tú.

La tarea del hombre está en los dos campos. En el mundo del Ello donde encuentra su sustento, organiza su vida familiar y comunitaria, en el mundo del conocimiento donde busca explorar los confines de las cosas y crea para embellecer su entorno [...] Pero el mundo del Ello no tiene sentido, según Buber, si no lo orientamos en la dirección que marca la dialogía [...] Esta es la tarea del hombre: buscar los encuentros dialógicos, no permitir que el mundo del Ello congele las relaciones.²⁸⁶

El reto que el mundo actual le presenta al hombre requiere que éste no deje lugar alguno sin explorar, la realidad demanda de él no que el mundo del Ello desaparezca, sino que las infinitas posibilidades que de él emanan, se confirmen bajo la autoridad relacional del encuentro Yo-Tú.

Lo fundamental en la ética es, por tanto, la decisión, responder con todo el ser a cada situación. El hombre que habita en la posibilidad cree decidir al elegir una de las infinitas

²⁸⁵ Mauricio Pilatowski (2000), op. cit., p. 161.

²⁸⁶ Ibid., p. 153.

posibilidades, mientras que, antropológicamente, la verdadera decisión atañe al conocimiento de sí mismo. No se trata de llegar a ser como uno quiera, sino llegar a ser lo que estamos llamados a ser.

El hombre, dice Buber, es un ser que debe ser confirmado en su existencia puesto que es el único al que le es concedido habitar fundamentalmente en la posibilidad infinita: “El hombre como hombre es una audacia de la vida, sin determinación ni lugar propio; por lo cual requiere confirmación, pero sólo puede recibirla, naturalmente, como ser individual”.²⁸⁷ Aquí, Buber da cuenta de la responsabilidad de cada hombre como ser individual, es decir, a cada quien le es dada la tarea de responder ante sí mismo en ese llegar a ser.

La perspectiva de Buber dista mucho de una creación de valores sartreana, puesto que no busca que el hombre se construya su propio ideal autónomo al que se pretende llegar, sino que lo encuentre mediante el conocimiento de sí mismo. En *Eclipse de Dios*, Buber critica la posición existencialista que lleva al extremo la pretendida muerte de Dios con la cual muere también toda posibilidad del encuentro con valores absolutos que regulen la vida humana, y que por lo tanto le toca al hombre crearse nuevos valores. El valor de la vida sería cosa de cada uno, el significado es arbitrariamente asignado por un individuo que ha fallado en reconocer otra realidad que la de sí mismo como objeto en un mundo de objetos.

Buber acuerda con la posición de Sartre, en la que ningún universal puede sustituir la realidad particular de cada nueva situación, a la vez que cada hombre posee en sí mismo la responsabilidad propia ante cada nuevo y particular caso donde se demande su decisión, ningún sistema de valores le dirá lo que debe hacer, pero de ahí no se sigue que el hombre deba crear nuevos valores, sino que:

Uno puede creer y aceptar un significado o valor, uno puede colocarlo como guía para la propia vida, si uno lo

²⁸⁷ Martin Buber (1952), op. cit., p. 136.

ha descubierto, no si uno lo ha inventado. Puede ser para mí un significado iluminador, un valor señero, sólo si me ha sido revelado en mi encuentro con el Ser, no si lo he elegido libremente entre las posibilidades existentes.²⁸⁸

Es el encuentro con la realidad, con el Ser el que otorga los auténticos valores. La realidad que sólo se revela en la autoridad dialógica, en la toma de consciencia del otro como realidad auténtica, en la que ningún valor creado puede tener alguna jurisdicción. El origen es como se ha indicado, ontológico y antropológico, es la realidad misma la que da la dirección que se ha de seguir. Así, no se trata de elegir una de las muchas posibilidades que están a disposición, sino que el ser humano “debe elegirse a sí mismo, no tal ‘como pretende’ –imagen que sería mejor extinguir totalmente-, sino como es”.²⁸⁹ La “mentira contra el ser” del mito avéstico, es esa en la que Yima se autoproclama su creador y que, por tanto, la verdad ya no es aquello que se encuentra, sino lo que se declama como propio:

[...] comete la mentira contra el ser, ciertamente, desea proclamarla [...] para regir por sobre el ser, puesto que la verdad no es más aquello que se experimenta como tal, sino lo que se ordena como tal.²⁹⁰

En *Yo y Tú* esta perspectiva se expresa en términos del hombre que adquiere un destino auténtico. Esto da luz para aclarar que lo que Buber dice no se reduce al hombre que adquiere una identidad predispuesta por una autoridad superior como la dirección de su ser. Buber considera que el ejercicio de la libertad es, como tal, el cobrar conciencia de un destino, decidirse es tomar la dirección que pone al hombre en camino del cumplimiento de su destino: “Destino y libertad están recíprocamente prometidos. El destino encuentra únicamente a

²⁸⁸ Martin Buber (2014), op. cit., p. 98.

²⁸⁹ Martin Buber (1952), op. cit., págs. 136-137.

²⁹⁰ Ibid., p. 138.

quien realiza la libertad”.²⁹¹ Realizar la libertad no es, como creía Sartre, poder elegir los valores, ni mucho menos, quedar adherido a la posibilidad, sino que ésta cobra sentido: “libertad y destino se abrazan entre sí hacia el sentido”.²⁹²

Distingue entre los términos de arbitrariedad y destino, el primero corresponde al abandono del mundo al curso fatalista y mecánico del Ello, la necesidad absoluta de un mundo hecho objeto. La arbitrariedad, tal como la libertad, se abraza con el destino, ésta se abraza con la fatalidad constituida como dogma en el pensar objetivista: “El pensamiento biologista y el historiosófico de esta época [...] han colaborado para producir una fe en la fatalidad más pertinaz y más angustiada de lo que nunca antes se produjera”.²⁹³ La creencia en un hado universal se sustituye con leyes sociales o culturales, en las cuales la historia se desarrolla de forma preestablecida: “siempre se afirma que el ser humano queda sujeto a un acontecer ineludible contra el cual no podría defenderse, o únicamente en su fantasía”.²⁹⁴

Para Buber esta fe en la fatalidad es por principio una fe errónea, pues omite el encuentro con la realidad del Tú que la nulifica y pone en libertad al ser humano. El hombre arbitrario no cree en la realidad auténtica, clausura su encuentro con ella, por lo que únicamente le queda hundirse en la multiplicidad agobiante llevada por el curso causal del mundo.

El destino es la adquisición de una vocación, es el camino del autoconocimiento que lleva al auténtico Yo. El hombre arbitrario desconfía de la realidad, sólo conoce el interior de su ser, no tiene en cuenta otro modo de habitar que el del Yo-Ello, ve a todo y a todos como objetos disponibles para su uso. El hombre que ha adquirido destino, conoce la realidad del Tú y, por eso, al volver al mundo de la necesidad, al Ello, no se deja agobiar ni enclaustrar en él. Es libre porque no se deja encadenar en la necesidad, porque conoce la realidad en su

²⁹¹ Martin Buber (2017), op. cit., p. 67.

²⁹² Ibid., p. 67.

²⁹³ Ibid., p. 71.

²⁹⁴ Ibid., p. 71.

máximo sentido y ha encontrado allí su destino verdadero. Puede, con todo su ser, decir Yo.

Pero este poder decir Yo, para aquel que ha realizado su destino, se legitima sólo en tanto que puede entrar en relación. Para este ser, el crecimiento de su Yo no implica un decrecimiento del Tú, sino que ambos se complementan. Es el yo que se ha elegido a sí mismo. Así, Buber distingue dos tipos de Yo, aquel del individuo cuyo decir Yo implica tal decrecimiento del Tú, el de aquel que permanece adherido al mundo del Ello en su curso agobiante y cosificante, para él, decir Yo es decir “mi”, extrapolándolo a un egoísmo colectivista: “el ser individual se ocupa con su «mi»: mi forma, mi raza, mi actuación, mi genio”.²⁹⁵

A este se contraponen el Yo de la persona, que entreteje la adquisición de su destino propio con el destino del mundo a su alrededor. Persona no es sinónimo de individuo, la persona sólo lo es en cuanto a su relación: “La persona aparece cuando entra en relación con otras personas”.²⁹⁶ El fin de la individualidad es el contraste y la diferenciación con el otro, la distancia entre el Yo y el Ello, y a partir de allí, la capacidad de uso y dominio del uno sobre el otro. La relación por su parte es participación en el ser, es el roce con el tú: “La persona dice «Yo soy», el ser individual dice «así soy yo». Para la persona «conócete a ti mismo» significa «conócete como ser»; para el ser individual quiere decir «conoce tu ser así»”.²⁹⁷

Esto significa que el ser individual no busca conocerse como lo que es, sino que fabrica su propia imagen y deforma la realidad en torno a ella. El ser humano personal no fabrica una imagen de sí mismo, sino que conoce su realidad fundamental y actúa conforme a ella. Realidad que no encuentra en un sí mismo aislado, sino en la relación.

El Yo del individuo es el Yo de la política que se construye por oposición al otro, el que habita la trágica dicotomía “Tú o

²⁹⁵ Ibid., p. 80.

²⁹⁶ Ibid., p. 78.

²⁹⁷ Ibid., p. 79.

Yo”, en la que los otros “como motores capaces de rendimiento, útiles para calcular y usar al servicio de su causa”,²⁹⁸ mientras que el de Yo de la persona habita en la posibilidad de la redención “Tú y Yo”.

Es en esto último en donde se cifra la enfermedad antropológica del siglo XX, según Buber, en la incapacidad del Yo para poder entrar en diálogo con el Tú, lo que remite a una desconfianza existencial en la realidad, desconfianza en la que no se percibe al otro en lo que dice como verdad o posible verdad, como un aporte a la realidad, sino que:

Sólo presto atención a la cuestión de cuáles sean los intereses de su grupo de los que se ha vestido en este enunciado aparentemente objetivo. Dado que la idea del otro no es para mí sino ideología.²⁹⁹

La tarea del supuesto diálogo se reduce a desenterrar los intereses del otro antes que escuchar sus palabras, y así, se suplanta la mutualidad entre los hombres por la desconfianza -mutua- que permea el núcleo mismo de la realidad. El hombre de la modernidad no está dispuesto a escuchar, sino a ser escuchado por medios violentos, imponer su Yo por encima de cualquier Tú.

Recobrar la capacidad del diálogo implica sobreponerse a esta desconfianza existencial buscando no reducir al hombre a su esfera ideológica, que éste no se vuelva un medio para descubrir la ideología que está en el fondo, sino “que sea percibido cada vez más completamente en su apertura e intimidad y en la relación de dos, uno con otro”.³⁰⁰ Buber busca retomar la fe en el mundo, en la realidad, en el hecho de que el otro no es un mero objeto ni algo que se antepone como obstáculo en el camino hacia el ser auténtico, sino un Tú que interpela y acompaña en esa vía. Así, la confianza renueva la fuerza dialógica del ser humano, en la cual, aunque alguna

²⁹⁸ Ibid., p. 84.

²⁹⁹ Martin Buber (1957). *Pointing the way*. New York: Harper & Brothers, p. 223.

³⁰⁰ Ibid., p. 227.

relación específica termine (como todas habrán de hacerlo), el hombre pueda mantener su ser en una apertura por la que sea capaz de aceptar cada nueva relación y responder ante ella con la misma fuerza.³⁰¹

Sin que esto implique olvidar la pasada relación, en todo caso, que ésta permanezca siempre viva, permanezca dando vida, es el recuerdo que en el fondo impide ceder ante el mundo del Ello. Para aquel que pudo en algún momento dar y recibir el Tú, le es imposible no buscar con todo su ser el que cada ser humano se convierta en ese Tú antes pronunciado. La relación, siempre viva, hace vivir en torno a ella una vida de diálogo.

Esta confianza está en plena relación con aquel modo de fe hebrea planteada por Buber en *Dos modos de fe* la cual, a diferencia de la fe cristiana (al menos en su interpretación) no se trata de tomar por verdad un cúmulo de preceptos doctrinales revelados, sino que está fundamentalmente enraizada en la experiencia vital del hombre en comunidad. La fe del judío, la *emuna* (en oposición a la *pistis* paulina de ecos helénicos) dice Buber:

[...] es la relación –“del permanecer”- en sentido existencial también llamada confianza del ser humano [...] La *emuna* personal de cada individuo está sostenida en la del pueblo y toma su fuerza del recuerdo viviente de las generaciones acerca de las grandes conducciones del tiempo originario.³⁰²

Lo que en realidad convierte a la fe en un modo humano de afrontar su realidad en su momento específico. Nace de la capacidad de entrar en relación con los otros y compartir un espacio y un tiempo propios. Creer radica en dejar entrar al otro en el mismo espacio, es decir, en aceptar la realidad íntegra del hombre, romper con la mismidad del plano ontológico

³⁰¹ Cfr. Maurice Friedman (1967). “The bases of Buber’s Ethics”. En Paul Schlipp y Maurice Friedman, op. cit., p. 195.

³⁰² Martin Buber (1996). *Dos modos de fe*. Madrid: Caparrós editores, p. 197.

individual hacia la esfera del “entre”, donde acaece la realidad en su plenitud.

Entonces, para concluir, se ha expuesto la forma en cómo se transforman las consideraciones ontológicas y antropológicas en cuestiones acerca del actuar ético del ser humano. En el aspecto ontológico, se dijo, el ser no es más un objeto de conocimiento y uso, sino una esfera que demanda del hombre una respuesta, y de ahí lo fundamental que se vuelve como concepto ontológico la relación acaecida en el *Zwischen*. En eso está el fundamento metafísico del amor como responsabilidad del Yo por el Tú, la realidad elaborada en categorías éticas, categorías que no se adhieren únicamente a la esfera humana, sino que pueden extenderse hacia la relación con el mundo natural siempre cosificado.

En la parte antropológica se vio cómo se concreta la realidad humana en el mundo moderno a partir de las categorías ontológicas. Se tomó como punto de partida ver al ser humano como un ser que vive en la infinitud de las posibilidades, pero que le es necesario llevar a cabo la decisión mediante la cual toma la responsabilidad de llegar a su realización personal, de convertirse de un ser individual a una persona, lo que, esencialmente consiste en entrar en relación.

A continuación presento las conclusiones generales de este trabajo y, de la misma forma, esbozo de forma concisa y breve algunas vías de investigación que se abren a partir de las reflexiones hasta aquí expuestas.

RECAPITULACIÓN

EN EL PRIMER APARTADO ME LIMITÉ a escribir algunas notas biográficas y contextuales de la obra de Martin Buber, poniendo especial atención en la evolución de su pensamiento a partir del misticismo hacia la filosofía dialógica, paso que está enmarcado en un contexto tanto intelectual como vital. Se observó como Buber recupera de las tradiciones a las que pertenece, elementos que conjuga en un pensamiento cada vez más propio. Así, el fervor del que era partícipe a través del jasidismo es complementado con el pensamiento filosófico occidental que aprende en diversas universidades europeas.

En torno al misticismo que formó parte de sus primeros pasos en la filosofía, se indicó que no buscaba la absoluta identificación del Yo con el mundo o Dios, sino que veía una puerta para salir del clima de especialización y dicotomía que predominaba en la filosofía. El misticismo, sin embargo, fue el primer paso que dio lugar a la elaboración de su doctrina de la realización, en la cual el ser humano aborda el mundo en dos actitudes contrapuestas, la orientación (de modo objetivo) y la realización (de modo existencial).

De esta filosofía Buber da el paso final hacia la elaboración de su pensamiento maduro en *Yo y Tú*, libro que posee una significación tanto filosófica como política y social. Luego de dejar la cátedra en Fráncfort debido al arribo nazi al gobierno alemán y de luchar durante cinco años por la autonomía y la libertad de las comunidades judeo-alemanas, Buber se refugió en Jerusalén.

Concluyo el apartado con una nota sobre sus viajes a Estados Unidos, que ayudaron a posicionarlo como uno de los filósofos más reconocidos de su tiempo.

En el segundo apartado empecé por cuestionar la posición de Buber dentro del pensamiento filosófico en general, al decir que Buber proporciona elementos para una nueva concepción de la filosofía no sólo como saber teórico, sino como apertura hacia el ser de modo dialógico y ético. Posteriormente, se estableció la estrecha relación del pensamiento de Buber con la fenomenología, la cual le proporcionó los elementos fundamentales para salir del solipsismo idealista. Buber aprovecha el camino fenomenológico y aún lo supera poniendo como lo fundamental no la conciencia intencional (objetiva), sino la relación dialógica.

Posteriormente, se hizo evidente que Buber cifra su postura ontológica desde el concepto de “mundo” que lo lleva a circunscribirse en un realismo que puede admitir la otredad sin reducirla a la conciencia inmanente del sujeto. Esta ontología (cercana y casi identificada con la antropología) está dada por dos movimientos fundamentales: tomar distancia y entrar en relación. El primero presupone el mundo en su realidad separada de la conciencia, entrar en relación conduce a vivir en él. En esta aproximación ontológica se encontró al ser en una doble posibilidad según el par de palabras fundamentales que el hombre puede pronunciar: Yo-Ello y Yo-Tú. Yo-Ello es la permanencia en la distancia originaria, es el modo que sigue cayendo en el esquema trascendental kantiano puesto que el modo de relacionarse con dicha realidad es la mera experiencia. Yo-Tú, por el contrario, es el encuentro auténtico con el ser en su plenitud.

Ahora bien, este encuentro con el ser se da únicamente en una esfera ontológica que no se reduce al conocimiento o a la experiencia, sino en una relación de responsabilidad. Yo y Tú no es un hablar sobre, sino un ser interpelado en el diálogo auténtico. Este diálogo funda su propia dimensión, el “entre”.

Así, la ontología prepara el terreno para el desarrollo de la antropología filosófica que desemboca en la ética. El fondo ontológico de la realidad es tal que presupone la salida del

hombre al espacio en el que se da la relación, la cual es el último fundamento de la realidad.

En el tercer apartado desarrollé las ideas de Buber en torno a la antropología, atendiendo primeramente a las exigencias que Buber presupone en dicha disciplina, la cual, dice, debe ser conformada sólo en tanto que el filósofo reflexione sobre sí mismo como persona no haciendo del hombre un objeto de conocimiento, sino una realidad particular que sólo pueda ser aprehendida en la totalidad de su ser.

De igual forma, Buber entiende que el trabajo de antropología es hacer del mundo un hogar para el hombre, por lo cual, cuando esta labor se cumple, la reflexión antropológica se vincula íntimamente con la cosmológica, pero cuando la imagen del mundo que sostiene a una época histórica desaparece, el ser humano es llevado a la necesidad de reflexionar sobre sí mismo. El siglo XX para Buber es la época en la que, gracias a diversas crisis tanto intelectuales como sociales, la antropología filosófica ha cobrado fuerza e independencia como en ninguna otra época.

En la siguiente sección expuse el recorrido de la antropología filosófica en sus grandes momentos. Así, de la antropología cosmológica griega se pasa a una teológica medieval y finalmente a una logológica construida por Hegel. Este último hogar, enteramente racional que había hecho el filósofo alemán, desde el primer momento se mostró como inhabitable. Por lo que inmediatamente después de su construcción sobrevino su violenta ruptura. Marx por su parte expone la insuficiencia del sistema hegeliano para entender el problema fundamental del hombre como ser social. Crítica que hace eco en Buber, quien piensa la sociedad como realidad fundamental del hombre, realidad que, según Buber, el propio Marx falló en entender. Pero es la crítica kierkegaardiana la que ocupa a Buber de manera fundamental.

Kierkegaard, dice Buber, fue el pensador que más profundamente ha entendido la importancia de la persona, por lo que su filosofía busca un fundamento existencial, es decir,

realizar en la existencia individual lo que se pregona con el pensamiento. El fundamento de la antropología del danés, se estableció, es ser un pensador cristiano, es decir, lo fundamental es la relación con Dios, la cual logra realizarse sólo cuando el hombre se transforma en un singular. Buber explora esta singularidad y el modo relacional que de ahí se desprende, recupera, pues, que de esta singularidad se deriva una apertura personal hacia la relación con el absoluto, lo que abre la dimensión auténtica del concepto de verdad, en donde la realidad no es más una prolongación de la conciencia subjetiva.

Sin embargo, Buber critica en Kierkegaard su falta de atención que puso sobre la relación del hombre para con el mundo. Para Kierkegaard es necesario que la relación con Dios sea exclusiva, aún si dicha exclusividad deba hacerse removiendo al mundo del camino. Para Buber es sólo a través del mundo como se llega a tener noticia de la relación con Dios. Sobre esto se observaron algunas críticas hechas hacia Martin Buber en las que se señalaba una insuficiencia por parte del filósofo judío para conocer el verdadero fondo de la filosofía de Kierkegaard en la que se señalaba como fundamental no el abandono del mundo en pos de Dios, sino la posibilidad de amar al mundo a través de la relación con Dios.

En especial se puntualizó la crítica de Gilian Rose, quien dice que esta incapacidad de Buber se debe a su aversión hacia el concepto de “ley”, lo que termina por resultarle insuficiente a la hora de establecer una visión ética y social del mundo concreto. A esta crítica se respondió que si bien Buber siente tal aversión, esto no lo lleva a ignorar la realidad concreta del mundo, sino a involucrarse en ella de otro modo.

De Kierkegaard pasé a estudiar la perspectiva de Heidegger, en quien no se encuentra una antropología filosófica como tal, sino una ontología fundamental con ecos antropológicos que no pueden ser ignorados. Esencialmente, Buber ve en la antropología de Heidegger la vía regia del individualismo, en tanto que es conducida por la meta del sí mismo, es decir, de llegar a ser uno mismo en soledad. La existencia heideggeriana

tiene como objetivo la autenticidad del ser humano, la cual se consigue al romper con los lazos del *das Man*, de la masa. En contraste con Kierkegaard, Buber encuentra que Heidegger sigue al pie de la letra la imagen nietzscheana de la muerte de Dios, por la cual el ser humano pierde la posibilidad de toda relación, ya con los hombres, ya con Dios.

Y aún a pesar de la atención que pone Buber sobre la categoría de la “solicitud” heideggeriana, ésta no representa acceso alguno hacia la auténtica alteridad del otro por no constituirse en una relación esencial. Heidegger, por lo tanto, aparece como ese intento antropológico que truncó el camino del hombre para construir su hogar en la comunidad esencial del Nosotros al que Buber aspira.

En la última parte del capítulo establecí los conceptos fundamentales del aporte buberiano a la antropología filosófica. En primer lugar, al decir que Martin Buber hace una crítica de los dos extremos en los que había caído constantemente el ser humano al pensarse a sí mismo y a su mundo: el individualismo y el colectivismo. Buber no encuentra al hombre en ninguna de las dos partes, sino en una esfera enteramente distinta a la que llama “lo interhumano”. Es en ese intervalo en donde trata de construir el nuevo hogar para el ser humano. Así, se observó que en *Distancia originaria y relación* Buber atiende a los dos “movimientos” del ser humano como la formación auténtica de un hogar en el que el hombre pueda habitar. Se buscan, entonces, los principios gnoseológicos de los que echa mano Buber para fundamentar así el modo en el que se habita como ser humano.

Dicha gnoseología distaba de la clásica formulación objetiva-subjetiva, en donde una de las partes poseía una preeminencia ontológica, por lo que fue pertinente acudir a la elaboración de la fenomenología husserliana e identifiqué con ésta aquel primer movimiento de “tomar distancia”, la distancia aportaba los elementos de un mundo en el que, sin embargo, le es esencial el movimiento de “entrar en relación”. Dicha relación es el acto mismo de entrar en residencia, al desplegar o hacer devenir al

hombre mismo en el tiempo. Así, se concibe al tiempo como lo fundamental en la antropología buberiana, puesto que lo que efectúa el acercamiento a la realidad desde el tiempo del hombre, no es la visión y la teoría, sino el lenguaje dialógico entre dos.

Sobre ello fue de gran ayuda acudir a Rosenzweig en quien este pensamiento toma su forma sistemática fundamental. Concluyo el capítulo señalando la búsqueda antropológica de Buber como el nuevo gran intento antropológico de la historia: una antropología dialógica.

Desde el cuarto apartado procedí a derivar las concepciones ontológicas y antropológicas hacia una posición ética. La primera parte vuelve sobre el pensamiento ontológico, afirmando que en sí mismo comporta el acceso hacia el fundamento relacional, cuya naturaleza es, propiamente, ética. El concepto de relación, se dijo, conlleva un visión de la realidad como algo más que un mero objeto, su relación implica apertura hacia el Tú a quien debo de responder con todo el ser. Así, se afirmó que el desenvolvimiento de tal pensamiento desemboca en el acto metafísico del amor que se identificó con la responsabilidad del Yo por un Tú.

Posteriormente, con el propósito de ahondar más en la filosofía de Buber opuse algunas críticas levinasianas, las cuales partían de la acusación hacia Buber de hacer consistir a la relación Yo-Tú en un formalismo y por ende situar los dos elementos de tal relación en una simetría intercambiable. A lo que contesté que en ningún modo Buber considera así la relación Yo-Tú, puesto que cada término de la relación supone una realidad autónoma, no intercambiable, por lo cual tampoco caería en el equívoco de la simetría, término que Levinas identifica erróneamente con la reciprocidad que Buber demanda para concretizar la relación. Ésta, la reciprocidad, consiste en que ambos comporten en sí la apertura a la relación, no que se ubiquen en el mismo plano de ella.

De igual forma se dijo que la extensión de la relación Yo-Tú hacia el mundo natural no significa que pierda su naturaleza

ética, sino que ésta responde a la exigencia ontológica de la que parte, no subsumiendo en el hombre mismo la plenitud de la relación.

En el siguiente y último apartado expuse el desenvolvimiento dialógico y personalista de la filosofía de Buber por medio de la antropología filosófica. Dirigí mi atención, especialmente, en cómo la vida en la época moderna ha sido una constante ascensión del mundo del Ello por encima del mundo del Tú mediante la separación radical entre individualidad y mundo, o como lo expresa Buber, entre sentimientos (que no dan ninguna vida personal) e instituciones (que no otorgan ninguna vida pública). Permanecer, entonces, en esa bifurcación, significa quedar adherido al mundo del Ello, de lo cual se deriva la imposibilidad de traer a su realización plena la naturaleza personal del hombre.

Buber concibe la oposición entre bien y mal no como una radical bifurcación, sino como las dos opciones sobre las cuales acaecen los actos humanos. El mal es permanecer en la posibilidad infinita del alma, el bien es traer a cuentas esa posibilidad ante la autoridad dialógica, lo que implica la decisión personal y el acto de la responsabilidad. Con ello, el hombre pasa a constituirse no sólo como un individuo, sino, propiamente, como persona. Sólo puede ser persona aquel que ha roto las barreras de la desconfianza existencial y entra en relación dialógica.

Con lo anterior, termino el curso de los temas que dan cuenta de los fundamentos sobre los que se halla sostenido el proceder ético buberiano, pero de ningún modo he agotado la inmensa totalidad de la obra del autor judío. Es de notar que me he concentrado específicamente en los textos de índole filosófica, antropológica y ética, los cuales constituyen una mínima parte de su extensa producción literaria. Fue necesario hacerlo así puesto que con ello, me parece, se pone al descubierto el fundamento de su obra posterior. Buber, como se mencionó en su semblanza, recorrió caminos muy diversos tanto intelectualmente como en su vida personal y social; fue un

estudioso de las religiones, crítico de la cultura, un filósofo social, sionista, activista, entre muchas otras cosas; sin embargo, en todas sus actividades estuvo implícito un proceder más allá de la técnica particular de cada disciplina, esto es, un fundamento filosófico.

Arribar a la filosofía del diálogo fue el parteaguas de la obra buberiana, fue su herramienta con la que se situó frente a cada acto y realizarlo en su integridad, ya en un plano intelectual como en un plano vital. Así, encuentro que la fundamentación filosófica, a pesar de no ser sistemática, halla plena coherencia en el desarrollo de su obra. Tampoco significa esto que Buber tuviera en sus manos un manual de acción, sino que afrontó la realidad concreta a través de su filosofía del diálogo, poniendo la totalidad de su ser como respuesta a cada situación.

Lo que ha de hacerse en futuras investigaciones es, que sin dejar de lado la necesidad de repensar la filosofía buberiana desde sus bases ontológico-antropológicas, se cumpla su declarado propósito de hacerse una realidad concreta. La puerta se abre para dirigir la mirada hacia los pasos subsecuentes que dio en su vida y obra. Se pueden señalar tres campos de acción principales, los cuales dan lugar a futuras reflexiones sobre el pensamiento dialógico.

-La filosofía de la religión: Materia de la cual Buber se ocupó desde su juventud hasta sus últimos años y sobre la cual proporcionó innovaciones fundamentales para su estudio. En concreto, otorgó una filosofía de la religión, que siendo fiel a la filosofía del diálogo, no reconoció un modo de fe que no estuviera vinculado a la auténtica realidad del hombre, es decir, su capacidad de entrar en relación.

-La filosofía política y social: Desde joven Buber participó en el movimiento sionista y desde entonces comprendió que su verdadera contribución a esta causa debía encaminarse hacia la transformación intelectual y vital del modo en el que se afrontaba la política. Su

aporte al sionismo consistió en tratarlo como una apertura del hombre judío hacia su fundamento ético, religioso y comunitario, y no como un medio para fines exclusivamente políticos, convicción que le llevó a una relación no poco problemática con otras facciones del movimiento. Sus aportes en la filosofía social en general consisten en una reivindicación del sentido comunitario personalista que pueda ir más allá de las formas estatales a las que se someten las sociedades humanas.

-La filosofía de la educación: Uno de los escenarios donde la filosofía del diálogo tiene un lugar privilegiado es la educación. Buber considera a la educación como uno de los ejemplos más claros de una relación Yo-Tú, donde el maestro no sólo suministra preceptos y discursos, sino que maestro y alumno toman parte en la responsabilidad de realizar cada encuentro pedagógico en su máxima expresión.

Estas tres instancias, evidentemente, tampoco sirven para agotar la filosofía dialógica, pero conllevan los principales aspectos a los que todo diálogo auténtico ha de enfrentar para poder conocer la realidad y obrar sobre ella con plena conciencia ética. Con todo, espero que este trabajo sea tan sólo el punto de partida de nuevas y mejores investigaciones que hagan del diálogo filosófico en nuestra Universidad una realidad viva.

FUENTES CONSULTADAS

- Buber, Martin (1952). *Good and Evil*. (Trad. Ronald Gregor Smith). New York: Charles Scribner's sons.
- _____ (1957). *Pointing the Way: Collected Essays*. (Trad. Maurice Friedman). New York: Harper and Brothers.
- _____ (1963). *The writings of Martin Buber*. (Ed. Will Herberg). New York: Meridian books.
- _____ (1965). *The Knowledge of Man*. (Trad. Maurice Friedman). New York: Harper & Row, Publishers.
- _____ (1979). *¿Qué es el hombre?* (Trad. Eugenio Ímaz). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996). *Dos modos de fe*. (Trad. Ricardo de Luis Carballada). Madrid: Caparrós Editores.
- _____ (1997). *Diálogo y otros escritos*. (Trad. César Moreno Márquez). Barcelona: Ríopiedras ediciones.
- _____ (2009). *Una tierra para dos pueblos*. (Trad. Silvana Rabinovich). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2014a). *Eclipse de Dios*. (Trad. Luis Fabricant). (2ª. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014b). *Caminos de Utopía*. (Trad. J. Rovira Armengol). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2017). *Yo y Tú*. (Trad. Carlos Díaz). Barcelona: Herder.
- Díaz, Carlos (1991). *Introducción al pensamiento de Martin Buber*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.

- Dobre, Elena (2013). “Soren Kierkegaard y Martin Buber: el mundo de la relación y el diálogo”. En *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*. No. 134.
- Flamarique, Lourdes (2016). “La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger”. En *Anuario filosófico*. No. 49/2.
- Friedman, Maurice (1954). “Martin Buber’s Theory of Knowledge”. En *The Review of Metaphysics*. Vol. 8. N° 2.
- _____ (1960). *Martin Buber: The life of dialogue*. New York: Harper Torchbooks.
- _____ (1983). *Martin Buber’s life and work III: The latter years*. New York: Dutton Inc.
- _____ (1988a). *Martin Buber’s life and work I: The early years*. Detroit: Wayne State University Press.
- _____ (1988b). *Martin Buber’s life and work II: The middle years*. Detroit: Wayne State University Press.
- Friedman, Calarco, Atterton (Eds.) (2006). *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. (Trad. Carolina Kohan, Pablo Dreizik). Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- García-Baró, Miguel (2014). *Breve introducción (casi jasídica) al jasidismo*. En Guadalupe Seijas. (Ed). *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Trotta.
- Gaos, José (2013). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Danés, Pedro (1990). “La |relación inter-personal”. En *Humanitas: Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*. Núm. 23. 51-62.
- _____ (2009). *De la relación*. Texto inédito.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. (Trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1986). *Meditaciones cartesianas*. (Trad. José Gaos, Miguel García Baró). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2013). *Investigaciones lógicas II*. (Trad. Manuel García Morente, José Gaos). Madrid: Alianza.
- _____ (2015). *La idea de la fenomenología* (Trad. Miguel García-Baró). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, Soren (1972). *Mi punto de vista* (Trad. José Miguel Velloso). Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- _____ (1993). *Diario íntimo*. (Trad. María Angélica Bosco). Barcelona: Planeta.
- _____ (2006). *Las obras del amor*. (Trad. Demetrio Rivero). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2015). *Diapsálmata, Repercusión de la tragedia antigua en la moderna, La validez estética del matrimonio, Temor y Temblor*. Madrid: Gredos.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Fuera del Sujeto*. (Trad. Roberto Ranz Torrejón, Cristina Jarillot Rodal). (2ª. ed.). Madrid: Caparrós Editores.
- _____ (2001). *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. (Trad. José Luis Prado). Valencia: Pre-Textos.
- _____ (2002). *Totalidad e Infinito*. (Trad. Daniel E. Guillot). (6ª. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. (Trad. Tania Checchi). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Meillasoux, Quentin (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (Trad. Margarita Martínez). Buenos Aires: Caja Negra.

- Mendes-Flohr, Paul (2002). *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Syracuse: Syracuse University Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Pascal, Blaise (1966). *Pensamientos I: El hombre sin Dios*. (Trad. Juan Domínguez Berrueta). Buenos Aires: Aguilar.
- Pilatowski, Mauricio (2000). “Martin Buber y la propuesta de una Autoridad Dialógica”. En *Devenires* I, 2.
- Ramos, Germán (2013). *Del Yo y Tú a la comunidad socialista en Martin Buber*. Tesis de licenciatura no publicada. Pontificia Universidad Católica de Argentina.
- Riva, Franco (2005). “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”. En *Anuario filosófico*. XXXVIII/2.
- Rodríguez, Uriel (2013). “Kierkegaard entre Buber, Levinas y Derrida”. En *Teología y cultura*. Año 10. Vol. 15. ISSN: 1668-6233.
- Rosenzweig, Franz (1997). *La estrella de la Redención*. (Trad. Miguel García-Baró). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (2005). *El nuevo pensamiento*. (Trad. Ángel E. Garrido-Maturano). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, editora.
- Sánchez Meca, Diego (2000). *Martin Buber*. (2ª. ed.). Barcelona: Herder.
- San Martín, Javier (2016). “La fenomenología y el otro”. En *Acta Mexicana de Fenomenología*. I/1. 143-164. [En línea]. Recuperado de <http://actamexicanadefenomenologia.org/NUMERO-UNO.html>
- Scheler, Max (1974). *El puesto del hombre en el cosmos*. (Trad. José Gaos). Buenos Aires: Losada.
- Schlipp, Paul y Maurice Friedman (1967). *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court, Cambridge University Press.

David Jiménez Martínez

Zeigler, Leslie (1960). "Personal Existence: A Study of Buber and Kierkegaard". En *The Journal of Religion*. Vol. 40. No. 2. 80-94.

¿Demasiado ortodoxo? La ética dialógica en Martin Buber se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2020. Corrección de estilo: Angélica Garza Martínez, Diseño de portada: Nancy Saldaña, Diseño editorial: Concepción Martínez Morales.